



**HAL**  
open science

**“ SOIS GÉNÉREUX ! ” DU DON COMME PRINCIPE  
STRUCTURANT DE L’ORGANISATION SOCIALE  
DES GITANS DE DEUX PETITS BOURGS  
ANDALOUS**

Nathalie Manrique

► **To cite this version:**

Nathalie Manrique. “ SOIS GÉNÉREUX ! ” DU DON COMME PRINCIPE STRUCTURANT DE L’ORGANISATION SOCIALE DES GITANS DE DEUX PETITS BOURGS ANDALOUS. *Anthropologie sociale et ethnologie*. Ecole des hautes études en sciences sociales, 2008. Français. NNT : . tel-02444957

**HAL Id: tel-02444957**

**<https://shs.hal.science/tel-02444957>**

Submitted on 19 Jan 2020

**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.

ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES EN SCIENCES SOCIALES

PARIS

Thèse pour obtenir le grade de Docteur  
de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales

Discipline : Anthropologie sociale et ethnologie

Présentée et soutenue publiquement par

Nathalie MANRIQUE

**« SOIS GÉNÉREUX ! »**

**DU DON COMME PRINCIPE STRUCTURANT DE L'ORGANISATION  
SOCIALE DES GITANS DE DEUX PETITS BOURGS ANDALOUS  
(ESPAGNE)**

Soutenue le

**15 décembre 2008**

Thèse dirigée par Mme Françoise ZONABEND

**MEMBRES DU JURY**

Mme Henriette ASSÉO, Professeur agrégée, EHESS  
M. Michael HOUSEMAN, Directeur d'études, EPHE (rapporteur)  
M. Jean-Luc JAMARD, Directeur de recherche, CNRS  
M. Alain REYNIERS, Professeur à l'Université Louvain-La-Neuve  
M. Patrick WILLIAMS, Directeur de recherche, CNRS/LAU (rapporteur)  
Mme Françoise ZONABEND, Directeur d'études, EHESS



*À mon père*



## REMERCIEMENTS

En premier lieu, je tiens à remercier très chaleureusement Françoise Zonabend, ma directrice de thèse, pour ses conseils toujours motivants, ses commentaires très fructueux et surtout, sa patience pour une thèse qui achève enfin sa route.

J'exprime également ma profonde gratitude pour Françoise Héritier, Margarita Xanthakou et l'ensemble de l'équipe *Corps et Affects* du Laboratoire d'anthropologie sociale qui m'ont accueillie dans leur équipe de recherche. Les différentes discussions lors de mes exposés au sein de l'Équipe ont été à chaque fois très instructives et stimulantes. Un grand merci également à l'équipe *Parenté* du LAS dirigée par Charles-Henri Pradelles de Latour puis Laurent Barry pour toutes ses discussions passionnantes grâce auxquelles j'ai beaucoup appris.

Mes remerciements vont également à tous les chercheurs confirmés ou débutants qui, à un moment ou un autre, lors de nos échanges, ont enrichi ma recherche : Edoarda Barra, Laurent Barry, Anne Cadoret, Agnès Clerc-Renaud, Isabelle Daillant, Élodie de Faucamberge, Juan Gamella, Michael Gasperoni, Klaus Hamberger, Michael Houseman, Caroline Legrand, Jean-Pierre Liégeois, Caterina Pasqualino, Leonardo Piasere, Enric Porqueres i Gené, Saskia Walentowitz, Jérôme Wilgaux, Patrick Williams.

Un immense merci également à Henriette Asséo, Bernard Vincent, Manuel Martínez Martínez et Massimo Aresu pour leurs commentaires et conseils avisés quant à mes analyses historiques.

J'éprouve une reconnaissance infinie envers les Gitans de Morote et de San Juan qui, bien que méfiants au départ, m'ouvrirent progressivement les portes de leurs foyers et qui, dans un esprit ludique, entreprirent d'éduquer cette étrangère en lui enseignant quelques rudiments de la langue *caló* et les codes de bienséance qui seyaient à son statut. Après d'eux, j'ai pu forger tous les outils qui m'ont permis, non seulement de rédiger cette thèse, mais aussi de questionner quelques théories anthropologiques. Mes remerciements s'adressent en particulier à Esperanza, Antonio, Elena, Felicita, Lucas et Josefa de San Juan ainsi qu'à Rafael, Josefa, Carmen, Sebastián, Elena, Jose et Joaquina de Morote. Une pensée toute particulière pour les jeunes femmes qui composaient la « bande des célibataires » de Morote : Alicia, María, Elena, Dulce, Piedad, Remedios, Dolores et Remedios. Ils se sont tous révélés être d'inestimables informateurs mais surtout, de précieux amis. Mes remerciements s'adressent également

aux travailleurs sociaux et aux prêtres des deux bourgs pour m'avoir donné libre accès à leurs archives.

Je remercie également Francisca Fernández Fernández, Gitane avocate du *Centro socio-cultural gitano-andaluz* de Grenade qui m'ouvrit immédiatement les portes du Centre et de sa bibliothèque mais aussi de son foyer et surtout, celles de son amitié. Ma gratitude va aussi à Antonio Carmona Fernández, Dolores Fernández Fernández et Ramona Fernández Fernández, instituteurs gitans de Grenade, pour leur patience quant à mes nombreuses questions. Un grand merci aussi à Juan Gamella, professeur d'anthropologie sociale de l'Université de Grenade grâce à qui j'eus l'accès à la bibliothèque universitaire, à divers séminaires ainsi qu'à un ordinateur durant mon séjour à Grenade.

J'exprime ma gratitude envers le *Ministerio de Asuntos Extranjeros* espagnol pour l'attribution d'une bourse bilatérale de neuf mois renouvelée ensuite pour trois mois. Un grand merci également à Anne Cadoret et Enric Porqueres i Gené pour m'avoir intégrée en 2002 dans l'équipe de recherche européenne *Public Understanding of Genetics* dirigée par Jeanette Edwards et Joan Bestard. Grâce à eux, j'ai obtenu un soutien financé pendant deux ans.

Je remercie vivement Laurent Barry, Michael Houseman et Klaus Hamberger qui, en mettant à ma disposition des logiciels de calculs des liens de parenté (*Genos* et *Pajek*) m'ont permis d'effectuer quelques analyses comparatives entre différents types de mariage. Par ailleurs, je suis très reconnaissante envers Arnaud Bringé, démographe à l'INED, pour son aide précieuse lors de l'élaboration de mes calculs statistiques.

Un immense merci à Margarita Xanthakou et Jean-Luc Jamard qui m'ont toujours soutenue et encouragée lors de mes périodes de doutes.

Enfin, cette thèse n'aurait pu aboutir sans le soutien indéfectible de ma famille ainsi que celui de Laurent Aucourt.

# TABLE DES MATIERES

Table des illustrations.....	11
Introduction .....	15
Chapitre I Construction socio-historique de la catégorie de « Gitans ».....	47
1. Par les chemins de la science.....	48
1.1. Terres d'origines et itinéraires présomptifs.....	48
1.2. Des ethnonymes marqueurs d'extranéité.....	57
2. « Pureté de sang » et « races maudites » .....	60
3. Traitement administratif des Gitans d'Espagne .....	66
Chapitre II Gitans de Morote et de San Juan.....	77
1. Une contrée-refuge .....	78
2. Histoire des populations de Morote et de San Juan.....	79
2.1. « Los serranos » : les montagnards.....	79
2.2. Estimations démographiques.....	81
3. Construction de la catégorie de Gitans .....	84
3.1. Une histoire en marge.....	87
3.2. Une démographie gitane.....	91
3.3. Une onomastique « à la gitane ».....	94
3.3.1. Différentes époques, différents noms .....	94
3.3.2. Familles gitanes de San Juan.....	106
3.3.3. Généalogie des familles gitanes actuelles de Morote et de San Juan.....	114
3.3.4. Processus d'ethnisation de noms castillans .....	121
3.4. « De profession Gitan ».....	126
3.5. Sur un air nomade.....	130
3.6. Niveau économique .....	137
3.7. Religiosité.....	138
Chapitre III De la générosité comme principe hiérarchique .....	141
1. Quelques pistes empruntées à la littérature .....	141
2. De la hiérarchie « naturelle ».....	147
2.1. Des bêtes et des hommes.....	152
2.2. Les raisins de la distinction .....	161
2.3. Mâle donne : Une dissymétrie sexuée .....	168
2.4. Des catégories marginales : les strates de l'apparence.....	178
3. Une répartition sexuée de l'espace .....	179
4. Catégories exclues de la vie communautaire.....	183
4.1. Anomalies congénitales.....	183
4.1.1. Les « Simplets (Tontos) ».....	183
4.1.2. Les « Muets (Mudos) ».....	184
4.1.3. Les « Nains (Zopos) » .....	186
4.2. Autres anomalies .....	187
Chapitre IV Entre pairs, point de hiérarchie.....	195
1. Entre pairs.....	195
2. Les hommes au chapeau, à la moustache et au bâton.....	204
2.1. Les contremaîtres.....	205
2.2. Les présidents des associations gitanes .....	208
Chapitre V Noms sens .....	219



1.	Une anthroponymie à référence agnatique .....	220
1.1.	Les patronymes .....	220
1.2.	Les prénoms .....	224
1.3.	Les surnoms .....	227
2.	Vocabulaire de parenté .....	244
2.1.	Une terminologie gitane ?.....	244
2.2.	Terminologie de référence .....	246
2.3.	Parents nourriciers .....	253
2.3.1.	Père et mère.....	253
2.3.2.	Des donateurs utérins .....	255
2.3.3.	De proches alliés .....	266
2.4.	Consanguinité et affinité : deux vocabulaires distingués.....	267
Chapitre VI Résidence et organisation sociale : Entre immobilité et mouvance.....		271
1.	Intérieurs gitans.....	275
2.	Mobilités féminines .....	286
3.	Un air de virilocalité .....	289
4.	Une note ambulocale .....	292
5.	Une répartition idéologique .....	303
Chapitre VII Prendre femme.....		313
1.	Mariages tsiganes en Europe .....	316
1.1.	Une fascination ancienne .....	316
1.2.	Diverses modalités matrimoniales .....	320
1.2.1.	Ravir une jeune femme .....	323
1.2.2.	Le « rite du mouchoir » n'aura pas lieu .....	329
2.	Pratiques matrimoniales des Gitans de San Juan et de Morote .....	333
2.1.	Les étapes du ravissement.....	336
2.2.	Rapt, fuite ou fugue ?.....	342
3.	Des formes de mariages marginales .....	344
3.1.	Le « vrai rapt ».....	344
3.2.	Quand les rapt deviennent une tradition familiale.....	353
3.2.1.	Les deux frères et leur père .....	353
3.2.3.	Lorsque des femmes sont donatrices .....	357
4.	Rapt et mariages religieux. Une relation incompatible ? .....	361
5.	Des fiançailles inconcevables ? .....	363
6.	Le rapt : un mariage sans alliance ? .....	364
6.1.	« Cousin, fiancé : c'est pareil ».....	365
6.2.	L'échange de germains : un idéal de l'échange égalitaire ? .....	368
7.	Rejet des lignées agnatiques : refus de la hiérarchie entre pairs.....	375
Chapitre VIII Noces de sangs .....		379
1.	Les humeurs de la conception.....	382
1.1.	Fleurs de lune .....	382
1.2.	Les fleurs du mâle .....	388
1.3.	De souffle et de sangs .....	391
1.4.	Les règles de la conception .....	396
1.5.	La coagulation.....	405
1.6.	La fabrication du fœtus .....	407
2.	Dons de sangs masculins .....	412
3.	Inertie et dynamisme.....	414
4.	Une intervention divine ?.....	418
5.	Le sperme : un nutriment peu ordinaire.....	419

6.	De Chastes fécondations.....	424
6.1.	Les selles du cheval .....	431
6.2.	Procréer sans sexualité ?.....	433
6.3.	Statuts et dons de sang.....	440
7.	Une parenté spirituelle soumise à la règle du sang.....	444
Chapitre IX Lorsque donner n'est plus maîtriser .....		445
1.	De l'inceste ou quand le don configure un excès d'identique.....	449
1.1.	Sangs et affects .....	450
1.2.	Maux donnés .....	455
1.3.	Ravir sa nièce ou sa tante .....	465
2.	Quand le don détruit les alliés .....	475
2.1.	Union avec l'épouse du fils .....	476
2.2.	Mariages avec un germain du conjoint.....	479
3.	Partenaires inappropriés : excès de dissemblance .....	488
4.	Mort sociale des défunts : du refus du don avec les morts.....	494
4.1.	Craindre ses morts .....	499
4.2.	Souvenirs létaux ?.....	500
4.2.1	Taire les surnoms.....	500
4.2.2.	Proscrire l'héritage .....	502
4.3.	Choisir son ultime demeure ?.....	504
4.4.	Du tabou de jouissance .....	508
Épilogue La mémoire courte .....		511
Annexe I - Noces Gitanes.....		533
Annexe II - <i>El Culto</i> .....		545
Annexe III – Pragmatique de 1749.....		549
Annexe IV – Décret de 1749 .....		551
Annexe V – Photos de Morote .....		553
Annexe VI – Photos de San Juan .....		555
Annexe VII – Aperçu des réseaux d'alliances (figure créée par Pajek).....		557
Bibliographie sur les Tsiganes.....		559
Bibliographie générale.....		573
Glossaire gitan .....		591
Index .....		599



# TABLE DES ILLUSTRATIONS

## Cartes

Carte 1. Apparition des Tsiganes en Europe selon Clébert (1961, p. 48) .....	52
Carte 2 : Localisation de la zone de provenance des familles gitanes de Morote et de San Juan depuis le XVIII <sup>e</sup> siècle.....	101
Carte 3 : Côte du sud-est : zone de provenance des familles gitanes de Morote et de San Juan depuis le XVIII <sup>e</sup> siècle.....	101
Carte 4 : Provinces concernées par les déplacements professionnels des familles gitanes de San Juan et de Morote .....	274
Carte 5 : Distribution des mariages par « enlèvement de la fiancée » dans le Sud de l'Espagne .....	324

## Figures

Figure 1 : Pyramide des âges de Morote (1998).....	83
Figure 2 : Pyramide des âges de San Juan (1998) .....	83
Figure 3 : Pyramide des âges des Gitans de Morote (1998).....	92
Figure 4 : Pyramide des âges des Gitans de San Juan (2000) .....	93
Figure 5 : Double homonymie entre parents .....	99
Figure 6 : Fréquence des noms à San Juan en 2000 .....	109
Figure 7 : Généalogie de Juan Fernández Fernández et Francisca de Paula Moreno Cortés Soler .....	119
Figure 8 : les Gorreta.....	120
Figure 9 : Dessin de Gustave Doré.....	137
Figure 10 : Donneurs que les catégories de receveurs devraient idéalement accepter.....	151
Figure 11 : Classification des êtres vivants .....	152
Figure 12 : Mariages entre les Fernández (Gitans) et les Cortinas ( <i>Payos</i> ) .....	166
Figure 13 : Des enchâssements liés aux performances de chacun au sein de sa « catégorie naturelle » .....	213
Figure 14 : Sobriquets individuels et familiaux .....	231
Figure 15 Transmission des sobriquets après le décès de l'éponyme « A » .....	231
Figure 16 : Transmission surnominale chez les <i>Tintos</i> .....	232
Figure 17 : Transmission d'un surnom féminin en ligne utérine .....	238
Figure 18 : L'atome de parenté selon Claude Lévi-Strauss (1974 [1958]) .....	248
Figure 19 : Deux systèmes des attitudes.....	252
Figure 20 : Utilisation du terme <i>chachi</i> selon Joseío .....	258
Figure 21 : Utilisation des termes <i>chachi</i> et <i>chacha</i> par Esperanza.....	260
Figure 22 : Une <i>chacha</i> tante paternelle.....	261
Figure 23 : Intérieurs des maisons du quartier de San Clemente (Morote).....	279
Figure 24 : Répartition des pièces de la <i>cueva</i> où vit Remedios (aînée).....	283
Figure 25 : Changements résidentiels des femmes (bourgs ou quartiers).....	286
Figure 26 : Relations de parenté entre diverses maisons du <i>Toledillo</i> .....	297
Figure 27 : Relations de parenté entre diverses familles des <i>cuevas</i> de Morote .....	302
Figure 28 : Quelques <i>Tuertos</i> de Morote selon Alicia .....	307
Figure 29 : Liens de parenté entre Rafael et Josefa.....	346
Figure 30 : Liens de parenté entre Yolanda et Juan .....	349

Figure 31 : De la pratique du rapt dans la proche affinité : la famille des <i>Tintos</i> .....	354
Figure 32 : Mariage avec la fille de la cousine parallèle matrilatérale .....	356
Figure 33 : Ravir un homme .....	359
Figure 34. « Rapt » d'un autre homme .....	360
Figure 35 : Nombre d'occurrences lors d'échanges parallèles de germains :.....	369
Figure 36 : Renchaînements d'alliances par des mariages entre cousins et des échanges de germains .....	371
Figure 37 : Echanges croisés de germains : nombre d'occurrences .....	372
Figure 38 : Échanges parallèles de cousins.....	377
Figure 39 : Échanges croisés de cousins.....	377
Figure 40 : Cycle génésique.....	390
Figure 41 : Les différents écoulements sanguins .....	398
Figure 42 : Ensemble des mariages des enfants de Luis.....	473
Figure 43 : Un homme marié à deux sœurs .....	482

## Photos

Photo 1 : Jeunes Gitanes le jour de leur communion.....	140
Photo 2 : Esperanza et Antonio assis sur le pas de leur porte.....	171
Photo 3 : Femme portant foulard et tablier .....	176
Photo 4 : Un Gitan d'âge mûr .....	176
Photos 5 et 6 : Un exemple d'occupation masculine de l'espace : une partie de cartes entre hommes sur la route.....	181
Photo 7 : Femme portant un fagot de bois .....	188
Photo 8 : Tas de bois près de son domicile.....	188
Photo 9 : Plusieurs photos d'enfants trônent sur les meubles.....	277
Photo 10 : Photo des parents de l'épouse.....	277
Photos 11 et 12 : Cuisines typiques .....	281
Photos 13 et 14 : Une chambre d'aînée dans une <i>cueva</i> .....	281
Photo 15 : La lessive .....	281
Photo 16 : « Salle de bain » .....	281
Photos 17 et 18: Gitane de Morote préparant des <i>gurullos</i> .....	424
Photo 19 : La <i>Virgen de Cabra</i> portée hors de sa chapelle.....	436
Photo 20 : Femmes chantant l' <i>Alboréa</i> et arborant le mouchoir de la « défloration ».....	436
Photo 21 : La Vierge est « promenée » autour de sa chapelle .....	436
Photo 22 : Les jeunes porteurs se déchirent mutuellement leur chemise .....	436
Photos 23 et 24 : Caveaux de familles gitanes aisées de la province de Grenade .....	507

## Schémas

Schéma 1: Répartition de quelques maisons du <i>Toledillo</i> dont le conjoint masculin est originaire de San Juan .....	296
Schéma 2: Répartition de quelques maisons du <i>Toledillo</i> dont le conjoint féminin est originaire de San Juan .....	296
Schéma 3 : Répartition des <i>cuevas</i> de Morote dont le conjoint masculin est originaire de Morote .....	300
Schéma 4 : Répartition des <i>cuevas</i> de Morote dont le conjoint féminin est originaire de Morote .....	301
Schéma 5 : Récapitulatif de la transmission des sangs et de leur modification.....	459

Schéma 6: Donneurs et receveurs lors de mariages entre cousins .....	461
Schéma 7 : Donneurs et receveurs lors de mariages entre cousins avec au moins un aîné .....	463
Schéma 8 : Mariages avec la nièce ou la tante .....	466
Schéma 9 : Mariages de troisième degré civil parmi les aînés.....	468
Schéma 10 : Echange parallèle et oblique de germains .....	471
Schéma 11 : Enlèvement de la bru .....	477
Schéma 12 : Mariages avec un germain du conjoint.....	479
Schéma 13 : Des femmes potentiellement contaminantes par leur position de receveuses par rapport aux <i>Payos</i> .....	492
Schéma 14 : Rejet des femmes potentiellement contaminantes.....	492

## Tableaux

Tableau 1 : Nombre d'occurrence des sept noms les plus fréquents des individus présents à Morote par périodes.....	96
Tableau 2 : Nombre d'occurrence des noms les plus fréquents par périodes .....	107
Tableau 3 : Les termes de la consanguinité.....	246
Tableau 4 : Les termes de l'alliance .....	246
Tableau 5 : Terminologie de consanguinité (d'après P. Williams, 1984).....	264
Tableau 6 : Terminologie d'alliance ( <i>op.cit</i> ).....	265
Tableau 7 : Mariages entre cousins du quatrième degré civil .....	367
Tableau 8. Occurrences des échanges parallèles et croisés de germains .....	373
Tableau 9 : La conception dans les discours féminins .....	441
Tableau 10 : La conception dans les discours masculins .....	442
Tableau 11 : Nombres de mariages entre cousins impliquant des aînés .....	462



## INTRODUCTION

*Ce ne sont ni le nomadisme – il est des Tsiganes sédentaires –, ni la langue – il en est des dizaines –, ni les origines indiennes – les Tsiganes les ignorent –, qui cimentent l'identité et garantissent la survie du groupe. C'est d'être à chaque moment historique ce qu'il est juste possible d'être.*

Henriette Asséo, *Pour une histoire des peuples-résistance.*

En 1993, lors d'une douce soirée à Grenade, alors que des enfants crient, courent, se roulent par terre, heureux de profiter d'un peu de fraîcheur qui soulage enfin de l'air suffocant d'une brûlante journée d'été, nous entendons quelques mères, lasses d'interpeller leurs petits pour qu'ils consentent à rentrer dîner, les menacer ainsi : « Rentrez vite, sinon le Gitan va venir vous chercher. »

Trois ans plus tard, récemment installée dans un des quartiers gitans de Morote<sup>1</sup>, assise sur le pas de notre porte, nous devisons avec la petite Rafaela, âgée de onze ans, qui s'attarde avant de rentrer chez elle. Curieuse, elle ignore les appels de sa mère et nos remarques concernant l'heure déjà tardive et préfère assaillir de questions cette étrange voisine venue s'établir ici, dans ce quartier si éloigné de tout. Sa cousine, Eva, vingt ans, vient la chercher et l'exhorte à rentrer chez elle par ces mots : « Rafi,

---

<sup>1</sup> Afin de préserver l'anonymat de nos informateurs dont nous avons souhaité conserver les noms et prénoms qui nous furent si utiles dans l'établissement de nos généalogies, nous avons substitué les noms de ces bourgs par d'autres que nous avons imaginés : Morote et San Juan.



dépêche-toi de rentrer ou le *Payo*<sup>2</sup> va venir te chercher. » Rafaela file alors et s'engouffre rapidement chez elle, à quelque trente mètres de là.

Pour les *Payos*, « le Gitan (*el Gitano*) », personnage effrayant, ainsi désigné sans qualificatif supplémentaire, lancé dans une quête insatiable d'enfants qu'il emporterait sur son dos dans un énorme sac, incarne de fait l'horrible Croque-mitaine des contes pour enfants. Pour les Gitans, cet être terrifiant est le *Payo*. De la sorte, chez les Gitans comme chez les *Payos* espagnols, l'étrangeté s'exprime aussi par le truchement de l'univers terrifiant du conte qui devient par là un véhicule idéal de transmission orale de la construction de l'Autre.

Par le passé, cette crainte fantasmée envers les Gitans ne se cantonnait pas, comme c'est généralement le cas actuellement, aux histoires qu'on raconte aux enfants pour qu'ils soient sages. Les Gitans, comme ce fut aussi le cas de communautés tziganes d'autres contrées, furent en effet pendant longtemps soupçonnés de commettre des vols d'enfants. La littérature, partout en Europe, s'est largement fait écho de cette croyance des Tsiganes voleurs d'enfants<sup>3</sup>. En Espagne, le roman le plus célèbre à cet égard est *La Gitanilla* de Miguel de Cervantes (XVII<sup>e</sup> siècle). Il met en scène l'histoire de *Preciosa*, jeune diseuse de bonne aventure, élevée dans une troupe de Gitans malandrins. La jeune femme apprend, après nombre de péripéties, que lors de ses jeunes années, elle fut arrachée à une famille de noble ascendance, bien évidemment non gitane. Ainsi, une vieille Gitane annonce à l'épouse du *Corregidor*<sup>4</sup> : « cette petite gitane [...] est sans aucun doute votre fille ; que j'ai dérobée à Madrid de chez vous<sup>5</sup>

---

<sup>2</sup> Ce terme générique ainsi que celui de *Castellano* avec leurs corollaires féminins *Paya* et *Castellana*, désignent toutes les personnes non gitanes (voir glossaire en annexe). Pour une étude récente des différents termes de désignation, voir l'ouvrage de Piasere (2004). Par ailleurs, nous avons choisi d'utiliser le terme générique « Tsigane », plus connu que celui de « Rom » que revendiquent essentiellement les populations d'Europe de l'Est.

<sup>3</sup> Voir en particulier l'article de Vaux de Foletier (1966) à ce sujet.

<sup>4</sup> Terme qui désigne, du XV<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle, le premier magistrat d'une ville ou d'une province espagnole.

<sup>5</sup> Notre traduction.

(*aquella gitánica [...] es sin duda alguna vuestra hija ; que yo la hurté en Madrid de vuestra casa*) » (Cervantes, 1990, p. 85).

Aujourd'hui encore, surgissent régulièrement des faits divers par lesquels des Tsiganes sont fortement soupçonnés d'avoir enlevé des enfants. Ainsi en Italie<sup>6</sup>, un scandale largement médiatisé secoua tout le pays en 2005 : une Tsigane était accusée, à tort d'après l'enquête policière, d'avoir tenté d'arracher un nourrisson des bras de sa mère dans une rue de Lecco, en Lombardie. Cette affaire déclencha une résurgence de tous les préjugés contre les Tsiganes et en particulier, leur réputation de voleurs d'enfants impénitents. En mai 2008, une jeune Gitane de Ponticelli (campement tsigane de Naples) est accusée du même crime. La réaction fut immédiate : l'ensemble des cabanes et caravanes du bidonville où résidait la jeune femme furent les proies des flammes (Masciarelli, 2008 et Imarisio, 2008). Peu après, d'autres camps de la ville subissaient également cette terrible « chasse aux sorcières »<sup>7</sup>. Comme nous le voyons, l'imaginaire terrifiant qui, tel celui des contes, soutient l'altérité, est tenace.

Cette crainte de l'Autre a dérivé à tel point que les non-Tsiganes ont même imaginé qu'ils s'adonnaient à l'anthropophagie<sup>8</sup>. Ainsi, des procès eurent lieu en ce sens avec des témoignages d'individus soutenant par exemple avoir surpris des Tsiganes festoyant avec de la chair humaine.

---

<sup>6</sup> Nous remercions très chaleureusement Paola Arzenati pour cette information et pour les coupures de journaux italiens concernant cette affaire, qu'elle a recueillies et mises à notre disposition.

<sup>7</sup> Expression également utilisée par Amnesty International (sur le site officiel, 24 juillet 2008, <http://www.amnestyinternational.be/doc/article13278.html>) à propos des mesures discriminatoires menées en Italie qui visent plus particulièrement les Roms. Le gouvernement de Berlusconi avait en effet auparavant mené plusieurs actions contre les étrangers sans papiers mais il semble s'acharner contre les Roms (récemment installés ou même contre ceux qui, d'ancienne implantation sur le territoire italien, possèdent la nationalité italienne).

<sup>8</sup> Voir Martin Block (1936, p. 14), Popp Serboianu (1930, p. 38), Vaux de Foletier (1970, p. 70-71), Asséo (2004 [1994], p. 49) et en ce qui concerne l'Espagne, Leblon (1985, p. 37).



Illustration 1 : publiée à la suite d'un procès en Tchécoslovaquie dans le *Petit Journal* en 1926<sup>9</sup>

Popp Serboianu (1930, p. 38), tsiganologue du début du siècle, cite à titre d'exemple le procès qui eut lieu en 1929 à Prague. Malgré quelques études préliminaires, il est persuadé de la véracité, du moins historique, de ces accusations :

« Coordonnant mes propres constatations avec les révélations de ce procès, j'ai la conviction que les Netotsi ont été et sont encore aujourd'hui des cannibales. Il est possible que même les autres catégories de Tsiganes aient pratiqué le cannibalisme, en cas de nécessité, mais aujourd'hui, on ne pourrait plus leur imputer de telles mœurs ; leur vie a changé et ils ont des relations sociales avec le peuple au milieu duquel ils vivent (*op. cit.*) »

Il recueille des « preuves » de ses propres observations en Roumanie où, selon lui, « L'expression "je te mangerai" qu'on entend journallement prononcée par les Tsiganes, lorsqu'ils mendient [...] est une réminiscence du cannibalisme tsigane d'autrefois et d'aujourd'hui. » (*op. cit.*). Or, il est évident que cette expression ne peut

<sup>9</sup> Reproduction d'une photo recueillie dans l'ouvrage de Henriette Asséo (2004 [1994], p. 49).

en aucun cas être une réminiscence de l'anthropophagie<sup>10</sup>. En outre, l'expression « je vais te manger (*te voy a comer*) » est usuellement employée par les Andalous gitans et non gitans avec le sens de « je vais te faire l'amour ». Et nous verrons que chez les Gitans de Morote et de San Juan, l'acte sexuel, perçu comme un don alimentaire par lequel le corps des femmes est nourri par le sperme de leur partenaire sexuel, est la métaphore présente, de manière plus ou moins explicite, dans tout acte de don.

Les Tsiganes inquiètent<sup>11</sup>. Pourtant, les premiers témoignages de la présence de Tsiganes en Europe remontent aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècle. Et, comme le montre Patrick Williams (1995, p. 9), les Tsiganes « n'échappent pas à l'histoire des Gadjé<sup>12</sup> ». Ainsi, malgré ces préjugés persistants, peut-on considérer que les Tsiganes soient une catégorie anthropologiquement pertinente ? ou, selon la formule de Piasere (1994, pp. 19-38), « les Tsiganes sont-ils “bons à penser” anthropologiquement ? ».

### *Études tsiganes et anthropologie*

Depuis les premières tentatives de classification par les érudits d'autrefois, les Tsiganes représentent « l'anomalie parfaite » (Piasere, *op. cit.*, p. 19). L'hybridisme culturel et/ou géographique de leur origine les place en effet d'emblée dans une situation ambiguë dans le champ des connaissances ethnographiques de ces époques passées. L'impossible découverte des « traits minimum de signification, [des] éléments de sens nécessaires et suffisants pour la définition de “Tsiganes” » (*op. cit.* p. 24),

---

<sup>10</sup> Nous pouvons supposer tout simplement que les accusations *gadjé* de cannibalisme ont pour objectif principal de démontrer la sauvagerie des Tsiganes. Par ailleurs, les menaces d'ingestion lancées à l'encontre des *Gadjé*, lorsqu'ils refusent de donner une pièce de monnaie, peut leur signifier leur statut de « produits alimentaires » (c'est parfois uniquement par eux que les Tsiganes parviennent à se nourrir).

<sup>11</sup> Teresa San Román (1997), anthropologue espagnole, spécialiste du monde gitan, intitula l'un de ses livres *La Diferencia inquietante*.

<sup>12</sup> « Gadjó » au singulier. Ce terme est celui utilisé de manière générale par tous les groupes Tsiganes avec leurs variantes locales et différentes transcriptions pour désigner les non-Tsiganes qu'ils côtoient au quotidien (d'autres termes issus de la langue locale sont parfois utilisés pour désigner d'autres populations plus lointaines). En Espagne, les Gitans utilisent la forme *Gachó* (*Gaché* au pluriel) et son corollaire féminin, *Gachí* (transcription en espagnol). Cependant, les termes *Payo* et son féminin *Paya* sont plus fréquemment employés.

embarrassait les anthropologues qui longtemps éludèrent l'étude des Tsiganes. Par ailleurs, la situation géographique résolument occidentale des Tsiganes s'oppose de fait à une perception particulière de la notion de l'Autre, chère aux anthropologues de l'exotisme<sup>13</sup>, où l'étrangeté réside forcément en terres lointaines. Pourtant, les Tsiganes paraissent étranges aux yeux de leurs voisins. Même si, « pour exotiques et ruraux que [les Tsiganes] puissent paraître dans l'imagination populaire et l'idéologie dominante, ils n'en sont pas moins étroitement associés depuis fort longtemps à l'économie urbaine et industrielle » (Okely, 1994).

Malgré ce désintérêt anthropologique, quelques éléments ethnographiques apparaissent dès les premières publications des érudits tsiganologues qui s'interrogent plus particulièrement sur l'origine de ces populations (voir chapitre I). À la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, un groupe d'intellectuels, « ayant pour but de sauver le folklore des “vrais Tsiganes”, réputés en danger d'extinction » (Piasere, 1994, p. 20), constituent en Grande-Bretagne un groupe de réflexion nommé la *Gypsy Lore Society*<sup>14</sup>. En 1888, il crée *The Journal of the Gypsy Lore Society*<sup>15</sup>, précurseur de nombreuses revues sur les Tsiganes, dans lequel apparaissent les premiers articles ethnographiques et folkloriques. En 1955, la revue *Études Tsiganes* naît en France<sup>16</sup>.

Toutefois, même si dès les premiers travaux, les érudits cherchent à saisir les Tsiganes avec quelques-uns des outils forgés par l'anthropologie et à s'enquérir de leur

---

<sup>13</sup> L'anthropologie de l'Europe a été de la sorte longtemps ignorée et considérée comme étant peu digne d'intérêt. En France, sous l'impulsion de Georges Henri Rivière, fondateur du Musée national des arts et traditions populaires, des enquêtes ciblées et collectes se multiplient à partir des années 1940. Mais, c'est à partir des années 1960 que la discipline prend son essor. Dans les années 1970, l'anthropologie de terrain, dite « classique », qui se pratiquait ailleurs et en particulier en Afrique, se développe en Europe avec des anthropologues comme Jeanne Favret-Saada, Michel Izart, Colette Pétonnet, Françoise Zonabend, Yvonne Verdier, Tina Jolas, Marie-Claude Pingaud, et Martine Segalen (cf. Segalen, 2001, pp. 258-259).

<sup>14</sup> En 1989, ils établissent leur siège aux États-Unis (voir [www.gypsyloresociety.org](http://www.gypsyloresociety.org)).

<sup>15</sup> Jules Bloch (1960 [1953]) fait une remarquable synthèse de ses premiers articles.

<sup>16</sup> Cette revue a aujourd'hui un site internet : [www.etudestsiganes.asso.fr](http://www.etudestsiganes.asso.fr).

organisation sociale<sup>17</sup>, les études socio-anthropologiques à proprement parler n'émergent qu'à partir des années 1950 et ne se développent réellement qu'à partir des années 1970 (*op. cit.*, pp. 22-23), moment où se développe l'ethnologie « du proche » (en particulier de l'Europe par les Européens et des États-Unis par les États-Uniens).

Ces nouvelles approches débutent avec les travaux de Rena Cotten Gropper<sup>18</sup> (1975)<sup>19</sup>, de Werner Cohn (1973) et de Jean-Pierre Liégeois (1971). Elles se poursuivent par les publications de Anne Sutherland (1986 [1975]), de Teresa San Román (1976), de Judith Okely (1983), de Patrick Williams (1984), de Leonardo Piasere (1984a), de Elisenda Ardévol (1986), de Bernard Formoso (1986), de Alain Reyniers (1992), de Juan Gamella (1996), de Michael Stewart (1997), de Caterina Pasqualino (1998), de Paloma Gay y Blasco (1999), de Nancy Thède (2000), de David Lagunas (2000a), etc. Européens et américains, ces travaux révèlent, comme le formulait Patrick Williams, la grande diversité que peuvent revêtir les constructions sociales et les représentations tsiganes qui en découlent. Certains, solidement enracinés dans les travaux anthropologiques qui, dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, font fréquemment référence aux sociétés dites « tribales » ou « primitives »<sup>20</sup>, voient dans le principe d'unifiliation – des patrilignages ou des matrilignages – un principe fort de structuration du champ social tsigane. Ainsi, certains auteurs considèrent que les Tsiganes sont organisés en fonction d'un principe de filiation matrilineaire (Block

---

<sup>17</sup> Parmi ces publications, se trouvent celles de Block (1936) et de Serboianu (1930) dont les détails ethnographiques sont particulièrement intéressants.

<sup>18</sup> Elle commença son terrain aux États-Unis en 1946 (Gropper, 1975, p. 20) et soutint sa thèse intitulée « The fork in the road : A study of acculturation among the Kalderaš Gypsies » à l'Université Columbia de New York en 1950 (citée dans la bibliographie de Cohn, 1973).

<sup>19</sup> Les dates entre parenthèses représentent l'année de publication de leur premier ouvrage sur la question (généralement de leur thèse), sauf pour celle de Lagunas : sa thèse n'étant pas encore publiée, la date qui figure entre parenthèse est celle de sa soutenance.

<sup>20</sup> Selon Piasere (1994), Okely (1994), Gamella (1996), il s'agit en particulier des études britanniques sur les sociétés africaines où les anthropologues découpent le continent en différents groupes ethniques, supposés aux frontières très précises (Amselle et M'Bokolo, 1999). Par ailleurs, « les notions de "clan" et de "lignage" [...] sont en continuité directe avec celles 'd' "ethnie" ou de "race". » (Amselle, 1999, pp. 35)

[1936, p. 160], Clébert [1961, pp. 167-168], Bloch [1960, p. 99]<sup>21</sup>), d'autres, que les lignages suivent une logique patrilinéaire. Cette dernière est plus souvent mise en avant dans les travaux anthropologiques (pour l'Espagne, les travaux de San Román [1976, 1994], Ardévol [1986], Torres Fernández [1991], Pérez Casas [1974, 1982, 1983] et Anta Félez [1994] sont les plus explicites à ce sujet).

Afin d'expliquer l'organisation sociale gitane, Antonio Torres Fernández (1991, pp. 22-23), anthropologue gitan de la province de Séville (Andalousie), s'appuie sur l'exemple de la famille des *Peluos* :

« Les *Peluos*<sup>22</sup> en Espagne sont un groupe de parenté dont les membres postulent leur filiation à partir d'un ancêtre commun. Dans ce groupe existent des segments, comme celui des "Moros", qui représentent un groupe de parenté dont les membres peuvent tracer leur parenté au travers de liens généalogiques connus et spécifiques en suivant une ligne reconnue de filiation. Ainsi, les *Peluos* sont un clan gitan, d'après ses propres membres, comme cela arrivait dans les tribus primitives qui postulaient une filiation avec un ancêtre commun, qui pouvait être, entre autres, un aigle, alors que les *Moros* est un lignage dont les membres reconnaissent Antonio *el Moro* comme parent commun d'eux tous par une ligne de filiation patrilinéaire et, en même temps, ils se considèrent comme étant un segment des *Peluos*. » (notre traduction)

Cette organisation lignagère, communément évoquée dans les ouvrages anthropologiques espagnols, prend appui de manière plus ou moins explicite sur les travaux de l'anthropologue Teresa San Román<sup>23</sup> (1976) qui, s'inspirant des travaux d'Evans-Pritchard sur les Nuer, défendait l'idée d'une organisation sociale gitane segmentaire fondée sur un système de filiation strictement patrilinéaire :

« Dans le quartier de *La Charca*, de Madrid, et dans celui de *San Lucio*, de Barcelone, le terme *raza* est utilisé pour désigner un groupe de personnes qui se considèrent descendantes d'un ancêtre commun, et qui sont toutes liées par des liens masculins. Les individus d'une *raza* peuvent définir leurs liens généalogiques jusqu'à l'ancêtre commun dont ils connaissent le nom. Le nom de chaque lignage ou *raza* est en général en relation avec cet ancêtre commun au groupe. Ces *razas* ou lignages gitans sont en général

<sup>21</sup> Selon Jules Bloch (*op. cit.*), par le passé, la filiation matrilinéaire aurait concerné uniquement les lignages nobles.

<sup>22</sup> C'est-à-dire les « Poilus ».

<sup>23</sup> Teresa San Román est la première anthropologue espagnole qui, dans les années 1970, s'intéressa aux populations gitanes d'Espagne. De nombreux anthropologues espagnols travaillant actuellement sur les Gitans espagnols (plus particulièrement en Catalogne) sont ses anciens étudiants.

d'une profondeur généalogique de quatre générations. Les membres d'un même lignage coopèrent et ont des obligations et devoirs les uns envers les autres. Mais en général ceci est ainsi uniquement lorsque les pères des plus anciens du lignage sont au moins fils de cousins germains au travers de liens masculins. » (San Román, 1977, p. 108, notre traduction)

Cette perception de l'organisation sociale des familles gitanes en lignages est actuellement largement partagée par les producteurs gitans ou *payos* de discours publics (journalistes, politiques, associations, etc.). Ainsi, sur plusieurs sites Internet qui présentent la culture gitane espagnole<sup>24</sup>, une même définition de la structure sociale oscille autour de trois axes principaux qui légitiment et cautionnent une représentation hiérarchique et unilinéaire de l'organisation gitane :

« L'organisation sociale gitane se structure à partir des relations de parenté et se fonde sur trois axes classificatoires : statut, sexe et groupe d'âge. (...) Le système se structure à partir de lignages patrilinéaires<sup>25</sup>, de telle façon que chaque personne appartient à l'un d'eux et que chacun d'entre eux englobent toute la communauté gitane, c'est-à-dire, aucun Gitan ne l'est réellement s'il ne peut dire à quelle famille il appartient. La famille est constituée par un groupe de personnes qui se considèrent comme les descendants d'un ancêtre commun pour lequel tous peuvent tracer leur lien généalogique à travers des connexions masculines. La filiation, l'inscription dans un groupe de parents est donc patrilinéaire. Ainsi, les enfants font partie de la famille du père. » (notre traduction, <http://www.al-andalus.info/Comunidad%20gitana/Valores%20culturales.htm>, capture le 4-09-2007)

Or, selon Gamella<sup>26</sup> (1996, p. 107), le système de filiation des Gitans andalous est cognatique. D'après Lagunas (2000b), chez les Gitans catalans dont la filiation est également cognatique, la perception de lignages agnatiques est souvent très proche des discours gitans, du « folk model » (Lagunas, 2000b, pp. 190-191), qui peuvent cacher, aux yeux du chercheur, d'autres liens au sein de la parenté et de la communauté.

À Morote et à San Juan, rien ne permet non plus d'affirmer l'existence d'un principe d'organisation unilinéaire, même si dans les discours transparaît, par ailleurs, une certaine omnipotence androcentrée, telle qu'elle a pu être constatée dans d'autres

<sup>24</sup> Par exemple, [www.al-andalus.com.es](http://www.al-andalus.com.es)

<sup>25</sup> Dans le texte, il est écrit « linajes patrilineales ». Il est évident, que l'expression exacte aurait été : « linajes patrilaterales ».

<sup>26</sup> Anthropologue dont les recherches s'appuient surtout sur les communautés gitanes de la province de Grenade et des zones périphériques.



groupes tsiganes<sup>27</sup>. En effet, hommes et femmes se réclament à la fois de leurs parents paternels et maternels. Ils symbolisent ce lien par l'image du partage d'un même sang transmis à la fois par leurs ascendants agnatiques et utérins. Il nous semble donc, comme pour Lagunas (2000b), qu'une idéologie fortement androcentrée des Gitans espagnols ait pu transfigurer, aux yeux de quelques observateurs gitans et *payos*, un système de filiation cognatique<sup>28</sup> en un système patrilinéaire.

En 1994, à la suite de deux journées d'étude<sup>29</sup> consacrées à l'« Étude des Tsiganes et questions d'anthropologie », la revue *Études Tsiganes* publie une série d'articles destinés à « montrer la fécondité de l'ethnologie des Tsiganes aux ethnologues d'autres populations [et], montrer la fécondité de la démarche ethnologique pour l'étude des Tsiganes » (Patrick Williams, 1994, p. 4). Outre trois articles essentiels s'interrogeant sur les liens historiques entre les Tsiganes et l'anthropologie (Piasere, 1994, Houseman, 1994 et Okely, 1994), plusieurs études démontrent l'extrême diversité que revêt l'organisation sociale d'un groupe tsigane à l'autre :

« Ceux-là pour s'instaurer au milieu des Gadjé cultivent le silence et la relation aux morts ; ceux-là les disputes internes et les fêtes ; ceux-là l'idéologie du pur et de l'impur et la stricte délimitation de l'intérieur et de l'extérieur ; ceux-là l'exercice d'activités commerciales indépendantes et l'instauration d'une relation privilégiée entre générations ; ceux-là une pratique spécifique de la religion locale, la relation à la mort et le chant ; ceux-là le chant aussi mais la fraternité entre vivants qu'accompagne une nette séparation entre les sexes ; ceux-là la vendetta et les rivalités politiques ; ceux-là le respect des défunts encore et la définition, en leur sein et tout autour d'eux, d'un univers organisé en cercles concentriques, du plus proche au plus lointain ; etc. » (Williams, 1994, p. 7)

<sup>27</sup> D'autres anthropologues établissent l'existence d'une reconnaissance bilatérale du principe de filiation au sein de différents groupes tsiganes en Europe. Ainsi, Piasere (1984) remarque chez les Roms *Xoraxane* une forte idéologie agnatique associée à une organisation bilatérale du système de parenté. Par ailleurs, Williams (1984) constate que le terme *vica* qui renvoie en principe à l'ensemble des descendants d'un ancêtre commun par un mode de filiation patrilinéaire, inclut parfois quelques membres par une ligne utérine. De même, Reyniers (1994) relève que les Manouches s'étonnent d'un ancêtre féminin.

<sup>28</sup> Nous verrons ultérieurement que l'idéologie qui justifie la proximité des sangs correspond en fait aux classifications de type hiérarchique des différentes catégories d'êtres vivants.

<sup>29</sup> Elles furent organisées en 1991 sous les auspices de l'Association pour la recherche en anthropologie sociale, suite à l'instigation de Michael Houseman.

Surtout, ces études dévoilent un point commun qui nous semble fondamental : l'importance de la circulation des biens symboliques et matériels et des personnes comme principe structurant du champ social, que ce soit dans le domaine de l'économie (Stewart et Formoso), des alliances matrimoniales (Williams et Reyniers), de la performance artistique (Pasqualino et Görög-Karady<sup>30</sup>) et des modes de désignation (Piasere)<sup>31</sup>. Houseman (*op. cit.*, p. 14) désigne cette mobilité par l'expression « mouvements dans l'espace social ». Ces études démontrent ainsi l'importance intra-communautaire des moments d'échange<sup>32</sup> qui ont souvent lieu lors des réunions festives comme la célébration d'un mariage<sup>33</sup>, événement privilégié pour renforcer les liens au sein de la communauté.

Cependant, malgré ce « caractère transitoire et pour ainsi dire volatile des constructions sociales » (Williams [1994, p. 7]) cher aux Tsiganes – Lee Kaprow [1994]<sup>34</sup>, perçoit une perpétuelle « exaltation du transitoire (*exaltación de lo transitorio*) » chez les Gitans catalans –, nous posons qu'un processus commun à tous les groupes intègre ces apparentes divergences dans une même logique qui implique un principe de circulation des biens aux propriétés « hiérarchisantes ».

---

<sup>30</sup> Ces études étudient des formes particulières de création artistique (le flamenco pour Pasqualino et les contes pour Görög-Karady) mais elles dévoilent aussi et surtout l'importance de la maîtrise du chant ou du conte « donnés » au public.

<sup>31</sup> Il s'agit des termes de type ethnique et du vocabulaire de parenté. Nous développerons cela dans le chapitre consacré aux modes de désignations des Gitans de Morote et de San Juan.

<sup>32</sup> Nous verrons que ce n'est pas l'échange en soi qui est important mais la relation entre le donneur et le receveur.

<sup>33</sup> Le mariage peut être évidemment perçu comme un échange en soi, mais d'autres relations d'échange peuvent avoir lieu pendant sa célébration, comme l'organisation d'un autre mariage, par exemple, ou la mise en route d'une affaire commerciale, etc.

<sup>34</sup> Selon l'anthropologue Miriam Lee Kaprow (1994, p. 96), « De la même manière que ces Gitans évitent la continuité des groupes organisés et ne conservent aucune tradition, ils ne conservent aucun bien non plus (*Lo mismo que estos gitanos evitan la continuidad de grupos organizados y no conservan costumbres, tampoco conservan bienes*) ».

### *Approche théorique sur la notion de « groupe ethnique »*

Fredrik Barth développe en 1969 la notion d'*ethnic boundary*, traduite dans les textes français par l'expression « frontière ethnique ». Il marque par là un tournant dans le champ des théories de l'ethnicité qui, jusque-là, envisageaient le groupe ethnique en terme de pérennité, parfois même perçue sous sa forme la plus substantielle :

« [Son caractère novateur] tient à l'idée que ce sont en réalité ces frontières ethniques et non pas le contenu culturel interne, qui définissent le groupe ethnique et permettent de rendre compte de sa persistance. Établir sa distinctivité revient pour un groupe ethnique à définir un principe de clôture et à ériger et maintenir une frontière entre lui et les autres à partir d'un nombre limité de traits culturels. Frontières et marqueurs de distinctions créés en fonction du groupe majoritaire en présence. » (Poutignat et Streiff-Fenart, 1995, p. 167)

« Dans cette perspective, le point crucial devient la frontière ethnique qui définit le groupe, et non le matériau culturel qu'elle renferme. Ces frontières auxquelles nous devons consacrer notre attention sont bien sûr des frontières sociales bien qu'elles puissent avoir des contreparties territoriales. » (Barth, 1969 [1995], p. 213)

Selon Barth (*op. cit.*, p. 204), l'identité des groupes à caractère ethnique n'est en effet nullement immuable mais se forge continuellement à partir de la dialectique exclusion/incorporation, qui crée un ensemble dynamique de relations extra-groupales :

« [L]es distinctions de catégories ethniques ne dépendent pas d'une absence de mobilité, de contact ou d'information mais impliquent des processus sociaux d'exclusion et d'incorporation par lesquels des catégories discrètes se maintiennent, malgré des changements dans la participation et l'appartenance au cours des histoires individuelles. (...) les distinctions ethniques ne dépendent pas d'une absence d'interaction et d'acceptation sociale, mais sont tout au contraire les fondations mêmes sur lesquelles sont bâtis des systèmes sociaux plus englobants. »

S'appuyant sur la notion de frontières développée par Fredrik Barth (1969) pour qui « les identités ethniques fonctionnent comme des catégories d'inclusion et d'exclusion ainsi que d'interaction, sur lesquelles *ego* et *alter* doivent tous deux se mettre d'accord s'ils veulent que leur comportement devienne sensé », certains anthropologues définissent la spécificité gitane comme étant une capacité perpétuelle de renouvellement des critères de différenciation à partir d'éléments empruntés à la culture majoritaire (voir en particulier Thède, 2000, où la filiation barthienne est très explicite).

Barth (*op. cit.*, p. 218) précise plus loin qu'« [u]n lien positif qui relie plusieurs groupes ethniques dans un système social englobant dépend de la complémentarité des groupes, au regard de certains de leurs traits culturels caractéristiques ». Ainsi, « la permanence de l'unité en situation de contact, dépend alors de la persistance de ces traits culturels différenciateurs, tandis que sa continuité dans le temps peut aussi être spécifiée à travers les changements que connaît l'unité du fait de modifications dans les traits culturels différenciateurs définissant la frontière » (*op. cit.*, p. 248).

Or, même si la grille de lecture barthienne des « faits ethniques » nous paraît très pertinente dans le champ de l'interaction de type dualiste entre les groupes, nous ne considérons pas, contrairement à Barth, que les « frontières » délimitant les groupes tsiganes se rapportent seulement à une confrontation idéologique et constante avec les non-Tsiganes qui serviraient de marqueurs éternels et uniques de différenciation. Ces distinctions de groupes ne sont pas uniquement imputables à la construction de « frontières », mais surtout, à une représentation particulière du monde dans laquelle s'inscrit l'Autre, à une distance ni trop proche ni trop lointaine, afin de préserver des relations nécessaires mais inoffensives pour la cohésion sociale et donc la survie de sa propre identité. En somme, Autrui n'est pas extérieur à son propre monde, il appartient seulement à une catégorie distinguée parmi plusieurs (dont la sienne), avec laquelle il s'agit d'interagir ou pas, conformément aux préceptes de sa propre catégorie, afin de perpétuer ses valeurs.

En ce sens, nous adopterons les propos de Patrick Williams selon lequel, toute détermination d'un groupe ethnique ne peut se passer d'une contextualisation historique :

« La situation d'une minorité est à évaluer en établissant la nature des relations existant entre les dynamiques internes propres au groupe

minoritaire et les contraintes émanant de la société globale. Plutôt qu'une typologie des ethnies minoritaires, une telle évaluation invite à établir la généalogie de chaque entité considérée : cette seconde démarche met en cause le rôle joué par les majoritaires, ce que ne fait pas la première. (Williams, 2000 [1991], p. 245)

En effet, comme Amselle et M'Bokolo (1999, p. II) le montrent à propos de l'Afrique, « les catégories dans lesquelles se pensent les acteurs sociaux [sont] des catégories historiques ».

En conséquence, notre thèse commencera par interroger la catégorie de « Gitan » et sa construction dans l'Espagne moderne (du XV<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècles). Nous verrons de la sorte que les autorités hésitent dans un premier temps entre plusieurs définitions possibles des familles gitanes qui déroutent tout d'abord par leur originalité (contrairement aux Maures et aux Juifs, elles affichent leur religion chrétienne, fondamentale à cette époque dans la définition des groupes et de leurs statuts et pourtant, elles parlent une autre langue, elles n'ont pas de maison, elles se vêtent de manière étrange, etc.). Mais très rapidement, il devient clair pour le pouvoir civil et religieux que les *Gitanos* doivent être rangés parmi les malandrins, les vagabonds et autres marginaux (Gómez Alfaro, 2000).

Ce travail ne prétend pas explorer en profondeur les différentes catégories qui formaient les représentations sociales de la société espagnole de cette époque et les relations qu'elles entretenaient entre elles. Nous nous contenterons de dévoiler quelques critères de classification générale des individus et groupes essentiels pour traiter la question gitane, au travers, en particulier, des notions de « race (*raza*) »<sup>35</sup> et de « pureté de sang (*limpieza de sangre*) ».

Nos données ethnographiques et bibliographiques nous démontrèrent que les Tsiganes se définissent par rapport à un assortiment global de relations qui les lient à

---

<sup>35</sup> Aux Antilles, la notion de race est primordiale : elle permet en effet la classification des individus dans des catégories quasi étanches, hiérarchisées entre elles (Jamard, 1992).

l'ensemble du monde des vivants dont les non-Tsiganes font partie, mais aussi les Tsiganes appartenant à d'autres communautés, les femmes et les enfants de leur communauté, les non-humains, etc. Ces relations distribuent les individus en fonction de catégories « naturelles » qui déterminent leur statut de donneurs et/ou de receveurs. Partant, c'est l'orientation particulière de la circulation des biens qui provoque, mais uniquement en tant que conséquence logique, la construction de cette « frontière » dualiste entre la catégorie des Tsiganes et celle des non-Tsiganes. En d'autres termes, les Tsiganes ne se définissent pas exclusivement en fonction de leurs rapports aux *Gadjé* mais plutôt en fonction d'un système cosmologique qui les inclut tous. La frontière entre Tsiganes et *Gadjé* en est la conséquence.

Nous allons démontrer que ces relations s'intègrent dans un schème de hiérarchisation des individus en fonction du processus général démontré par Mauss (1989 [1950]) selon lequel le donneur est supérieur au receveur lorsque ce dernier n'est pas en mesure, pour des raisons socio-économiques ou idéologiques, de rendre ce qu'il a reçu : « Le don non rendu rend [...] inférieur celui qui l'a accepté, surtout quand il est reçu sans esprit de retour » (Mauss, *op. cit.*, p. 258). En somme, l'acte par lequel un individu donne un bien – symbolique ou matériel – à un autre, place automatiquement ce dernier dans une position inférieure. Le don crée ou proroge donc la hiérarchie<sup>36</sup> lorsque celle-ci préexistait au don. Un autre don qui serait effectué du donataire originel au donateur rééquilibrerait cette situation. C'est ce que Mauss (*op. cit.*) désigne par l'expression « contre-don » et Lévi-Strauss (1967), par la notion de « principe de

---

<sup>36</sup> Terme pris au sens de Dumont (1966, pp. 396-403) et explicité par Houseman (1984, p. 305) : « La hiérarchie est envisagée ici comme principe général régissant l'organisation des systèmes idéologiques. Ces derniers se rapportent non pas au monde, mais à des représentations du monde. [...] les systèmes de représentation que fonde ce principe ne reproduisent pas la pensée des participants particuliers, mais représentent plutôt des constructions ou interprétations de la part d'observateurs, afin de rendre compte de l'intégration collective et ordonnée de cette pensée, où l'existence d'une telle intégration (et donc la pertinence de ces interprétations) est témoignée par la qualité systématique que révèle l'examen des phénomènes sociaux. »

réciprocité ». Or, comme le démontre Godelier (1996, p. 61), les biens échangés présentent les caractéristiques de celui qui s'en dépossède. Le contre-don ne peut alors effacer la dette :

« Si le contre-don n'efface pas la dette, c'est parce que la "chose" donnée n'a pas été vraiment séparée, disjointe complètement de celui qui la donne. La chose a été donnée, sans être vraiment "aliénée" par celui qui l'a donnée.

Ainsi la chose donnée emporte avec elle quelque chose qui fait partie de l'être, de l'identité de celui qui la donne. Mais il y a plus car celui qui donne ne cesse pas d'avoir des droits sur la chose après l'avoir donnée. »

Lorsque la circulation des biens a lieu entre deux individus ou groupes, le don effectué par l'ancien donataire rééquilibre son statut vis-à-vis de son ancien donateur. Étant « naturellement » les initiateurs des situations d'interaction, les Tsiganes décident si les objets ou « choses » (Godelier, *op. cit.*) gitans, dans lesquels réside une part de leur identité individuelle et de groupe, doivent circuler ou non. Et, comme « le geste définit son véhicule » (Lévi-Strauss, 1967, p. 133), les Tsiganes, par leurs dons, maîtrisent et jouent perpétuellement la distinction et la hiérarchie entre Tsiganes et non-Tsiganes. Nous verrons par ailleurs que la réception d'un don, par la métaphore du don nourricier, fabrique le statut des receveurs et légitime leur position de donateurs par rapport à d'autres catégories qui leur sont « naturellement » inférieures.

Les *Gadjé*, quant à eux, ne peuvent en aucun cas être considérés par les Tsiganes comme étant des donateurs. Chaque relation, commerciale ou autre (par laquelle un objet change de propriétaire), entre un Tsigane et un non-Tsigane signe, dans les représentations tsiganes, la supériorité du premier sur le second. En effet, la notion de contre-don n'est valable pour les Tsiganes que lorsqu'elle se produit entre pairs, c'est-à-dire entre Gitans. Pourtant, s'il y a un donneur, il y a forcément un receveur. Et, ce dernier, s'il appartient à une catégorie inférieure, n'est pas en mesure de compenser le don qu'il a reçu. En revanche, il est en mesure de recevoir. Le don

définit donc les statuts de chaque individu en fonction de critères préétablis par les Gitans à chaque interaction extra-communautaire. Les Tsiganes rejouent en effet de façon perpétuelle leur supériorité mais ils légitiment aussi la place et la nécessité d'existence des *Gadjé* auprès d'eux. Pour pouvoir donner, ils ont besoin de receveurs mais surtout, pour être constamment donneurs, les Tsiganes ont besoin d'individus qui soient, du moins structurellement, constamment receveurs.

### *Le recueil des données généalogiques*

Novembre 1996. Après trois ans de partage d'instant précieux auprès de familles gitanes devenues amies, nous avons décidé, peu avant notre retour en France où nous attendait l'écriture d'une thèse, de nous déplacer à Morote où, selon une amie gitane de Grenade, les Gitans « sont très différents de nous. Ils sont petits, très bruns et ils ont une façon très particulière de danser. Ils ressemblent aux Aborigènes d'Australie ». Notre curiosité fortement éveillée, nous entamons un voyage de près de trois heures dans un autobus qui traverse, aux rythmes de la musique espagnole qui s'échappent de la radio, de typiques paysages de l'Andalousie rurale. Nous parvenons ainsi à Morote, petite ville d'environ 8 300 âmes. Là, nous espérons comprendre, avant notre retour en France prévu pour dans quelques jours, les raisons pour lesquelles les familles gitanes de ce bourg suscitent autant de circonspection auprès des Gitans de Grenade que nous avons fréquentés pendant près de trois ans. Nous y demeurons finalement jusqu'en juillet 1998.



Deux ans plus tard, après un séjour en France consacré à la reconstruction des généalogies des quelque 2 500 Gitans de Morote et une première analyse<sup>37</sup>, nous décidons<sup>38</sup>, en août 2000, de parcourir les quelques 50 km qui séparent Morote de San Juan, petit bourg de près de 1 200 habitants, afin de compléter nos données généalogiques et de combler quelques lacunes dans nos sources (notre corpus final regroupe 3202 individus). Nous avons en effet découvert que plusieurs Gitans de Morote, ou leurs ascendants, étaient originaires de San Juan. Respectivement situés à environ cent cinquante et deux cents kilomètres de la ville de Grenade, Morote et San Juan sont les chefs-lieux de deux circonscriptions qui s'étendent sur une surface approchant l'un 1 785 km<sup>2</sup> et l'autre 685 km<sup>2</sup>. Parsemés d'une multitude de petits hameaux qui ont subi les répercussions des grandes migrations des années 1960-1970, de vastes espaces sont souvent très peu habités et même, parfois totalement désertés.

L'ensemble de cette thèse concerne principalement les données recueillies auprès des Gitans de Morote et de San Juan, outre parfois quelques points de comparaison avec ceux de Grenade<sup>39</sup>.

Le choix d'une reconstruction généalogique des familles a parsemé notre terrain, particulièrement long<sup>40</sup>, de nombres d'embûches. Dans la population gitane, il n'est, en effet, pas simple de poser des questions de manière directe et précise sur l'identité des individus et encore moins sur leur position généalogique et celle de leurs

---

<sup>37</sup> Nous remercions Laurent Barry (Laboratoire d'anthropologie sociale) qui mit à notre disposition le logiciel *Genos* dont il est le créateur, grâce auquel nous avons pu analyser dans un premier temps l'ensemble du corpus généalogique des familles gitanes de Morote et de San Juan. Nous avons ensuite utilisé le logiciel *Pajek* (plus adapté à l'étude des réseaux) sous la houlette de Michael Houseman, Isabelle Daillant et de Klaus Hamberger.

<sup>38</sup> Ce séjour de quatre mois environ fut financé grâce à une bourse de voyage accordée par le Laboratoire d'anthropologie sociale.

<sup>39</sup> Nous souhaitons exploiter dans un prochain travail nos données sur les Gitans de la ville de Grenade.

<sup>40</sup> Sur le terrain, nous avons bénéficié en 1994 d'une bourse bilatérale, accordée par le ministère des Affaires Étrangères espagnol, pendant une période de neuf mois et renouvelée pour trois mois en 1995. En dehors de cette période, nous nous auto-finançons par de multiples petits emplois de courte durée.

proches... Toute l'inscription historique des Gitans, comme des Tsiganes d'Europe en générale, repose sur une gestion propre des noms et des liens familiaux à l'abri des regards étrangers. Probablement un des avatars des temps de persécution encore présents dans leur mémoire. Tous les Gitans de plus de quarante ans de San Juan et de Morote racontent comment eux-mêmes ou un de leurs proches a été arrêté, battu ou et certains même, abattus par des gendarmes. La persécution des Gitans s'est atténuée dans les années 1960 pour prendre fin à l'avènement de la Démocratie en 1975. Il semblerait que dans certaines régions espagnoles, les autorités aient été moins hostiles à leur égard.

Nous devons être intégrée dans un réseau de connaissance et de reconnaissance pour que les langues finissent par se délier. Surtout, nous devons créer notre propre histoire relationnelle (nous ne partageons aucune mémoire) au sein d'une communauté où chaque individu est connu avant tout en fonction de l'historique de ses relations aux autres. Nous avons commencé alors en expliquant que nous voulions connaître la culture gitane, et l'on nous dirigea tout naturellement vers les personnes âgées qui entreprirent, après quelques semaines d'observation, de nous enseigner le *caló*, la langue des Gitans. De nombreuses situations cocasses créèrent ensuite des liens entre l'élève que nous étions et nos professeurs.

Avec le temps, les Gitans parlent volontiers, au détour d'une conversation, de *Chule* par exemple, qui s'est marié avec la fille de *Matea*, ou du mauvais caractère de la belle-mère de tel fils. Là, il ne faut surtout pas laisser s'échapper l'occasion de rebondir avec : *Chule* est bien le fils du *Chío* ? *El Chío* est bien le mari de *Juliana* ? Les petits rires sont bons signes : c'est une façon d'entériner une information qu'ils n'ont pas vraiment révélée. Alors, le chercheur peut approfondir : « mais il est aussi de votre

famille ? » Par exemple, si le chercheur sait déjà qui est la co-belle-mère<sup>41</sup> (*consuegra*) de son interlocutrice, il lui suffira parfois de prononcer son surnom pour être automatiquement informé de tous ses défauts et, entre autres, de ses liens avec telle famille peu recommandable. Mais où recueillir ces petites informations qui permettent de stimuler les conversations ?

Deux méthodes nous furent très utiles. Tout d'abord, l'imprégnation progressive des savoirs locaux, grâce à la méthode de l'observation participante en vivant parmi les Gitans pendant plus de deux ans, nous informèrent de quelques règles tacites de comportements conformes à la bienséance. Nous avons pu recueillir nos premières données généalogiques qui furent ensuite complétées par la consultation d'un ancien recensement établi par les services sociaux locaux, mais surtout par les archives paroissiales et quelques documents civils (actes de baptêmes, naissance, mariage et décès). Ensuite, en recoupant continuellement nos données recueillies oralement ou par écrit, nous avons reconstruit les généalogies de toutes les familles des deux bourgs concernés. Les archives nous furent d'un grand secours pour tous les liens passant par des personnes disparues. En effet, comme les Manouches observés par Patrick Williams (1993), les Gitans ne parlent pas de leurs morts.

Cette situation aurait pu représenter un obstacle insurmontable dans la construction de nos généalogies. Or, les archives de ces deux bourgs, en particulier les archives paroissiales très complètes, brisèrent cet écueil. Elles nous permirent par ailleurs d'éviter certains biais fréquents dans les reconstructions généalogiques. Ainsi, les critères de mémoire plus ou moins profonde en fonction du sexe du locuteur et de ses ascendants, d'« oublié » (plus ou moins volontaire) de certains liens, etc., ont pu être contournés grâce à ces sources écrites. De plus, une comparaison entre ces différentes

---

<sup>41</sup> Co-affinité : Relation existant entre des personnes (le plus souvent des non-consanguins) ayant un allié en commun (Barry et *al.*, 2000)

sources démontrèrent que les inconstances de la mémoire étaient souvent aléatoires et n'obéissaient aucunement à une règle générale telle que des oublis – volontaires ou pas – de certains parents<sup>42</sup>. En fait, seules les personnes décédées de la proche parenté étaient systématiquement écartées, comme elles le sont de tout type de discours. Il suffisait donc de compléter les données orales par des sources écrites ou par d'autres informateurs moins liés aux défunts et, par là, moins tenus par le devoir de réserve vis-à-vis des morts : on tait ses morts mais on peut murmurer le nom des autres. Les personnes indésirables étaient intégrées dans les généalogies avec des précisions telles que : « c'est ma sœur, mais c'est comme si elle ne l'était pas. » Puis, un autre informateur confirma ce lien de germanité entre ces deux femmes, en précisant toutefois qu'il désirait conserver l'anonymat.

Quant aux mariages, les unions religieuses et civiles n'étant pas systématiques, nous avons pris en compte la cohabitation d'un homme et d'une femme qui entretiennent des relations sexuelles (même si elle est condamnée par les autres Gitans<sup>43</sup>). Cette cohabitation s'accompagne généralement de la naissance d'enfants, et elle est de plus en plus officialisée par un mariage religieux et parfois civil. Aussi, pour la recherche des conjoints, outre les registres de mariages, la consultation des registres de naissances et des baptêmes fut essentielle. Sur ceux-ci, figurent en effet les noms des parents reconnus et des géniteurs de ces derniers. Malgré la forte homonymie, il était ainsi très fréquemment possible de retrouver les liens de parenté des membres d'un couple. Des informations directement recueillies auprès de la population (mariages ayant eu lieu hors de San Juan et de Morote, sur des lieux de travail) enrichirent aussi

---

<sup>42</sup> Même si parfois quelqu'un « opère des découpages, élague en fonction de critères qui lui sont propres » (Zonabend, 1980, p. 228), seules quelques branches de famille fortement dévalorisées sont l'objet d'élagages constants de la part de certains interlocuteurs.

<sup>43</sup> Il s'agit en particulier des unions oncles/nièces et tantes/neveux, qui sont considérées comme étant très proches de l'inceste ou incestueuses.

notre corpus de données, ainsi que nos propres observations (couples s'unissant pendant notre séjour sur le terrain).

### *Problématique et méthodologie*

Tout au long de ce travail, nous nous interrogerons sur l'altérité gitane, que nous désignerons par le vocable usuel d'« identité » gitane, et sur ses modes de perpétuation. Nous emploierons ce terme à large spectre afin de joindre en une même désignation des critères multiples qui, tous, nous ramènent pourtant à une évidence similaire : les Gitans de Morote et de San Juan sont perçus et se perçoivent comme différents dans le pays qui a pourtant vu naître leurs aïeux. Mais cette altérité s'entend comme une distinction de groupes et d'individus qui « se sentent ou sont perçus comme en extrême équivalence (Xanthakou, 2007, p. 11) », en quelques sortes, identiques. En effet, « l'identité n'a de sens qu'au sein de la dyade identité/altérité (...). [O]n ne se pose qu'en s'opposant. Quant au terme "identique", il dénote le caractère de deux ou plusieurs objets avérés parfaitement semblables tout en restant distincts » (*ibid*). Ainsi, l'altérité se fonde sur une double perception, celle de l'intérieur et celle de l'extérieur, qui singularise le groupe dans ses limites du point de vue interne et externe.

Selon Fredrik Barth (1969 [1995], p. 205) « les groupes ethniques sont des catégories d'attribution et d'identification opérées par les acteurs eux-mêmes et ont donc la caractéristique d'organiser les interactions entre les individus ». Or, les Gitans de Morote et de San Juan ne perçoivent pas de liens identitaires particuliers avec les groupes d'autres contrées qui s'identifient pourtant également en tant que « Gitans

(*gitanos*<sup>44</sup>) » et avec lesquels ils n'entretiennent que de rares relations. Ces relations fondées sur un ensemble de dons qui trament l'ensemble du tissu social gitan sont en effet essentiellement enchâssées dans les réseaux de filiation/descendance (nous verrons que ces deux notions se juxtaposent chez les Gitans) et d'alliance. De sorte que les Gitans d'autres villes ou villages ne sont pas considérés comme de « vrais » Gitans : non intégrés dans leur réseau d'interaction, ils sont inexistantes. Les Gitans de Morote et de San Juan légitiment leurs différences en expliquant qu'ils les trouvent généralement trop différents d'eux pour les considérer comme étant identiques. Ainsi, ils considèrent les Gitans de Grenade comme étant trop bien habillés pour être des Gitans et ceux d'autres petits bourgs, trop agressifs. En somme, il s'agit d'individus avec lesquels des relations d'échange peuvent être problématiques. Ils ne reconnaissent donc pas d'appartenance commune avec ces Gitans « étrangers (*forasteros*) ». Par conséquent, nous n'utiliserons pas la formule d'« identité ethnique » qui n'aurait pas de sens pour eux à l'échelle globale mais celle de communauté<sup>45</sup> même si, au niveau local, la communauté fonctionne comme un groupe ethnique tel que le définit Barth (1969 [1995])<sup>46</sup>.

---

<sup>44</sup> En Castillan, les désignations de nationalité ou ethniques ne prennent pas de majuscule. Ainsi, le substantif « Français » s'écrit *francés* (voir le *Diccionario de la Real Academia Española*, <http://buscon.rae.es>).

<sup>45</sup> Cette notion connaît des définitions très diverses. Ainsi, Tönnies (1944) considère la communauté comme un ensemble d'individus caractérisés par une union mutuelle absolue. Il illustre ses propos par la métaphore d'une plante tournée sur sa reproduction interne. Il ajoute : « de même qu'une plante naît d'une autre plante, ainsi une maison (comme famille) descend d'une autre, ainsi le mariage découle de la concorde et des mœurs. » (Tönnies, 1944, p. 22) Il en distingue trois sortes qui s'impliquent mutuellement : la communauté de sang, de lieu et d'esprit. La communauté de sang, fondée sur les liens de parenté (filiation et alliance), s'applique plus aisément aux Gitans de Morote et de San Juan. La définition synthétique de Gossiaux (2000, p. 166) nous paraît très opératoire dans notre cas : « Quelle que soit l'importance de la relation qu'elle entretient avec le territoire, la communauté trouve le principe de son existence dans l'histoire. Cette prévalence du rapport au temps s'exprime à travers la primauté de la consanguinité (la naissance détermine l'appartenance à la communauté), la souveraineté de la coutume, l'illusion collectivement entretenue d'une reproduction à l'identique qui traduit l'exigence de pérennité. »

<sup>46</sup> Comme nous l'avons vu, les groupes ethniques sont, d'après lui, « des catégories d'attribution et d'identification opérée par les acteurs eux-mêmes » (*op. cit.*, p. 205) qui se définissent parfois, mais pas toujours, par rapport à un territoire. Les catégories se fondent essentiellement sur des critères différenciateurs (qui créent ainsi une sorte de frontière) pouvant changer en fonction de l'évolution des contextes dans lesquels se déroulent les interactions entre les groupes et individus.

Les Gitans de San Juan et de Morote situent en effet les limites de leur communauté aux frontières de l'interconnaissance (d'où l'importance de la résidence), qui sont fréquemment établies aux limites du champ de la parenté (d'où la fréquence des mariages intra-communautaires). En fait, il nous est apparu que l'identité est fondamentalement liée à la nature des liens entre individus et à leur connaissance d'une histoire commune. Ainsi, alors que des différences sont marquées face à leurs voisins *payos*, lorsqu'un *Payo* ou une *Paya* entre dans leur réseau de parenté via le mariage, cette différence ne perdure que sur une, voire deux générations, c'est-à-dire le temps requis pour que l'individu soit intégré dans l'histoire des relations communautaires (principalement par le mariage des enfants du couple). La mémoire de cette famille au sein de la communauté pourra alors se perpétuer sans rupture (chapitre III).

Cette connaissance se réalise donc par la mémorisation de l'ensemble des biens mis en circulation ou plutôt, de la direction empruntée lors de leur mise en circulation (c'est-à-dire du statut de donneur ou de receveur de chacune des parties), entre individus et entre groupes.

Nous verrons dans un premier chapitre qu'en Espagne, la catégorie de « Gitans (*gitanos*<sup>47</sup>) » est le fruit d'un long processus historique, constituée en grande partie par l'ensemble des législations proclamées à son encontre. Ces lois cherchaient à faire disparaître une population considérée avant tout selon des critères sociaux, en niant toute distinction de type biologique ou racial : les Gitans étaient et sont encore fréquemment perçus dans les discours et textes officiels comme des marginaux. Toutes ces politiques ont eu pour effet de regrouper les familles en certains lieux, de les cantonner à certaines professions devenues progressivement spécifiquement gitanes,

---

<sup>47</sup> Terme qui connu plusieurs orthographes au cours de l'Histoire : Xitano, Jitano, puis Gitano.

etc., en d'autres termes, de constituer une population à l'apparence homogène, une communauté locale, à partir de familles de provenances et de professions diverses. Cette homogénéité construite au cours de l'Histoire est devenue distinction : c'est grâce à une apparente uniformisation des comportements des familles gitanes que se sont fondés les préceptes de distinction qui se perpétuent de nos jours (chapitre I).

À Morote et à San Juan, les Gitans, fruits de ce long et chaotique processus historique d'homogénéisation, apparaissent comme une population singulière, avec une démographie propre, transmettant ses propres patronymes et savoir-faire professionnels, vivant dans des quartiers à part, etc. En somme, tout se passe comme si la catégorie de *gitanos* concernait une population devenue, en quelques sortes, différente « de manière homogène » du reste de la population (chapitre II). Pourtant, où qu'ils soient, les Gitans (et plus généralement les Tsiganes) entretiennent des rapports réguliers et souvent étroits avec la société dans laquelle ils sont de toute façon irrémédiablement immergés.

À la lecture de plusieurs ouvrages relatifs à divers groupes tsiganes, nous avons constaté que nos propres données et celles recueillies dans la littérature scientifique recouvraient des représentations du monde très similaires. Dans toutes ces monographies, en effet, nous constatons une importance particulière accordée à la place des donateurs et receveurs de biens, que ces derniers soient réels ou symboliques.

Cette dialectique engendre une classification des êtres qui transcende la simple opposition entre Tsiganes et *Gadjé*. Elle met en jeu une vision d'un monde découpé en catégories « naturelles » (c'est-à-dire auxquelles on est rattaché dès sa naissance) auxquelles, à des niveaux différents, correspondent des sous-catégories, elles-mêmes



hiérarchisées selon la même dialectique qui oppose les donneurs aux receveurs. Dans le modèle de Dumont (1966), les catégories englobées sont subordonnées aux catégories englobantes, même si dans certains contextes, la situation s'inverse<sup>48</sup>. Or, dans le cadre tsigane, les catégories les moins englobantes se trouvent dans une plus grande proximité avec l'idéal du don, comme si la multiplication des sous-catégories avait pour effet d'écartier les scories pour ne révéler *in fine* que le substrat supérieur, quasi divin, de l'identité tsigane<sup>49</sup>. Cette « quintessence » gitane se révèle le mieux dans la catégorie suprême du don. Dans cette catégorie cardinale, toute circulation de bien, quelle qu'en soit la direction, à la condition toutefois qu'elle concerne des catégories placées à un niveau supérieur d'englobement, est considérée comme un don. Cette catégorie des donneurs par excellence, celle qui se subordonne « naturellement » toutes les autres sans aucunement les intégrer, regroupe les hommes gitans les plus âgés de la communauté (chapitre III).

Dans ce troisième chapitre, nous démontrerons également que dans les situations particulières où le Tsigane se trouve dans la position qui devrait être celle d'un donataire par rapport à une catégorie qui lui serait inférieure, grâce à sa maîtrise du champ social, il transmue sa position de donataire en celle de preneur. Tel est le cas par exemple lors des transactions avec des non-Tsiganes. Le statut de preneur, de par l'initiative du Tsigane lors de l'interaction, devient équivalent à celui de donneur.

Aux différents niveaux qui classent mutuellement les Gitans de la communauté (les hommes, les femmes, les enfants), le système d'échange permet, grâce au contre-don, de rééquilibrer les statuts des uns envers les autres sans toutefois que ce

---

<sup>48</sup> Cette capacité de renversement de statut entre les catégories fait partie, selon Dumont (1966), de la définition même de la hiérarchie.

<sup>49</sup> Cette identité tsigane, contrairement à la « valeur cardinale » de Dumont, n'est pas une valeur commune à toutes les catégories mais au contraire, un critère d'exclusion. En somme, tout se passe comme si les catégories supérieures, en s'éloignant de la nature créée par Dieu, se rapprochaient en contrepartie de la capacité de création. Les êtres inférieurs sont créés, les êtres supérieurs sont créateurs. Dans le cas tsigane, ils sont créateurs de lien social.

rééquilibrage soit automatique (d'où les différences ponctuelles de statuts entre des individus de même catégorie). Le système fonctionne alors sur la base de la performance individuelle. Les receveurs acquièrent, quant à eux, leurs statuts grâce aux dons des catégories supérieures et en particulier de la catégorie cardinale incarnée par les hommes gitans les plus âgés (chapitre IV).

Nous avons déjà mentionné que l'identité des individus se fonde essentiellement sur les réseaux de connaissance des échanges de biens passés. Nous démontrerons, dans le chapitre V, que les différentes parties de l'échange se reconnaissent et se désignent entre elles en fonction de sobriquets de famille et du vocabulaire de parenté qui classent les groupes et individus dans la catégorie des donateurs ou des donataires. Or, les surnoms, les prénoms de baptême et, dans une moindre mesure, les patronymes, marquent une certaine continuité de l'identité des agnats. La mémoire du don (« donale »), au fondement de l'identité des groupes qui constituent les réseaux, est donc essentiellement une propriété des lignes agnatiques. En outre, les réseaux d'interconnaissance au sein de la communauté s'établissent également en fonction de la résidence. Celle-ci dévoile, sous sa forme spatiale, la position des uns et des autres dans le processus de don (chapitre VI).

Nous verrons que les aînés, dont la résidence est utérine jusqu'à leur sevrage, sont assimilés à la ligne de leurs maternels. Ce lien particulier entre aînés et maternels est entériné par le vocabulaire de parenté qui fixe la position des donneurs et des receveurs. Aussi, les aînés et les germains de mère sont-ils désignés par un même terme, qui implique une relation nourricière entre *ego* et l'individu désigné. Cette désignation met en exergue la parenté « vraie », celle qui ne peut se définir que par le « vrai » don altruiste, c'est-à-dire la prodigalité la plus forte. Mais ce vocabulaire, qui

pourrait bousculer la suprématie des hommes, ne transparaît que dans le discours des femmes et des enfants.

Par le mariage, les Gitans de San Juan et de Morote font et défont, par leurs « biens les plus précieux »<sup>50</sup>, les liens qui trament l'ensemble des réseaux d'échange en privilégiant certaines alliances au détriment d'autres. Ils assurent ainsi leur suprématie en tant que donneurs par rapport aux femmes mais également par rapport à leurs pairs. L'alliance est en effet le moment privilégié par lequel les hommes démontrent leur prodigalité, critère qui, par la maîtrise des situations d'interaction, délimite les contours de la hiérarchie sociale. Or, la famille du jeune marié, celle qui, dans le langage anthropologique, est receveuse de femme, est considérée comme supérieure à celle de la jeune femme. Les donneurs paraissent donc, dans ce cas de figure, supérieurs aux receveurs. Mais les Gitans de San Juan et de Morote pratiquent le mariage par rapt. Qu'il soit réel ou feint, cet enlèvement est décrit dans les discours gitans comme étant une prise de la jeune femme par la force. *Prise, la femme n'est plus reçue*. L'homme et son groupe ne sont donc plus considérés comme des donataires mais comme des preneurs de femmes. Nous nous retrouvons donc là dans le cas de figure évoqué antérieurement, où l'agent qui initie l'action sociale est considéré en tant que donneur via la position de preneur.

Ces mariages s'effectuent *a priori* entre des individus de catégories différentes : des hommes et des femmes, rarement *payos*. Or, chez les Gitans de San Juan et de Morote, les dons, pour qu'ils soient pertinents au sein de leur communauté, ne peuvent circuler qu'entre pairs. La pratique du rapt est censée n'impliquer en aucun cas le père de la jeune femme. Le rapt est en effet décrit par les parties impliquées comme un acte

---

<sup>50</sup> « (...) les femmes constituent le bien par excellence (...) parce qu' [elles] ne sont pas, d'abord, un signe de valeur sociale, mais un stimulant naturel ; et le stimulant du seul instinct dont la satisfaction peut être différé : le seul, par conséquent, pour lequel, dans l'acte d'échange, et par l'aperception de la réciprocité, la transformation puisse s'opérer du stimulant au signe, et, définissant par cette démarche fondamentale le passage de la nature à la culture, s'épanouir en institution » (Lévi-Strauss, 1967, p. 73).

spontané provoqué par une subite pulsion amoureuse (du jeune homme généralement). Or, le père est, de fait, totalement investi, même si cette implication s'avère parfois seulement symbolique. Pour que le mariage perpétue l'égalité entre pairs et perturbe le moins possible la hiérarchie des catégories « naturelles », il doit concerner, selon la formule de Françoise Zonabend (1981) « le très proche et pas le très loin ». Ces mariages dans l'entre-soi évitent la hiérarchisation, même ponctuelle, entre pairs. En effet, contractés au sein de la consanguinité, ces mariages ne suscitent plus de permutation des statuts entre donateurs et donataires : établis dès la naissance, et donc considérés comme « naturels », ils ne peuvent être perturbés. Par exemple, un homme qui marie sa fille à son neveu agnatique conserve son statut supérieur par rapport à son gendre, conformément au principe d'irréversibilité des générations (Héritier, 1981) selon lequel un ascendant ne peut être traité comme un descendant<sup>51</sup>. Dans le cas gitan, ce traitement prend en compte sa position « naturelle » de donateur qui ne peut être troublée par la performance individuelle du gendre. L'égalité entre pairs et la distinction entre générations sont ainsi préservées. Par ailleurs, le redoublement d'alliance rétablit au mieux et au plus tôt les statuts des donateurs et donataires entre pairs<sup>52</sup>. En effet, il concerne plus particulièrement des échanges directs de germains ou des groupes cognatiques et évite la mise en opposition de groupes agnatiques (chapitre VII).

Les Gitans de Morote et de San Juan symbolisent le don entre individus par la métaphore de l'alimentation : celui qui nourrit modifie le corps de l'autre, lequel se trouve en quelque sorte en position de dépendance, un peu comme un enfant vis-à-vis

---

<sup>51</sup> À notre avis, un ascendant faisant partie (nous verrons que le critère de l'âge classe aussi les individus entre eux) de la catégorie des donateurs ne peut en aucun cas se retrouver en position de donataire par rapport à un descendant.

<sup>52</sup> Rien d'étonnant alors à que les mariages mixtes soient rares et n'impliquent jamais de redoublements d'alliance à Morote et à San Juan.

de ses parents. En effet, l'identité de tout individu se construit dès ses premiers instants d'existence par le don mais en tant que receveur. Ainsi, les fœtus sont nourris par les aliments maternels via le cordon ombilical et le sperme du partenaire sexuel de leur mère. Ensuite, le lait maternel, les aliments solides, etc., sont autant d'apports nutritionnels offerts par les parents à leurs enfants qui vont leur permettre de croître en tant qu'individus mais insérés dans un réseau familial de donateurs d'aliments. L'identité du jeune individu est par conséquent intrinsèquement liée à celle de ses parents, mais aussi à celle de leurs proches consanguins avec lesquels il cohabite et partage la même nourriture (les maternels pour les aînés qui, leurs premières années de vie, partagent la résidence de leurs parents utérins, et les agnats pour les cadets). Le receveur se construit grâce à ce don. La notion de personne ne peut donc être séparée de la dialectique du donateur/donataire. Or, l'idéal gitan est d'être justement dans la capacité de refuser tout don tout en en faisant preuve d'une grande prodigalité. L'homme gitan, qui est le seul à pouvoir atteindre cet idéal, démontre par là sa complétude et la plénitude de son identité gitane.

Dans le champ de la parenté, ces représentations du don s'avèrent idéologiquement légitimées par l'idée de transmission d'un sang particulier. Deux types de transmission sont envisagés : lors de la procréation, qui crée les liens de consanguinité, et lors du mariage qui construit des liens d'affinité. Si bien que les Gitans de San Juan et de Morote considèrent la conception comme le fruit du mélange du sperme et du sang menstruel dans le ventre d'une femme. À ce moment-là, le mouvement copulateur provoqué par l'activité masculine déclenche la coagulation des sangs masculin (le sperme) et féminin (les menstrues), et donne naissance à un fœtus (chapitre VIII). Le sang des hommes, contrairement à celui des femmes, n'a nul besoin

d'être purifié : la circulation sanguine masculine passe par les poumons où le sang, s'emplissant de principe pneumatique et se transmue en substance pure et quasi-divine, c'est-à-dire en sperme. La capacité fécondatrice des femmes est telle qu'on raconte que certaines femmes auraient été fécondées sans rapports sexuels. En cette circonstance, elles ne peuvent engendrer que des « bestioles (*bichos*) ». Seuls les hommes ont la capacité d'engendrer des êtres humains grâce aux propriétés humanisantes et vitalisantes du sperme (chapitre VIII).

L'acte de donner est donc l'ossature de l'organisation sociale gitane mais aussi de l'identité de tout Gitan qui entretient, tel que le remarquait Gay y Blasco (1999), un lien métonymique avec l'ensemble de sa communauté. Or, parfois, le don pourtant considéré si bénéfique, devient néfaste pour les parties impliquées dans la relation. Il s'agit de situations d'excès qui peuvent revêtir deux aspects différents. En premier lieu, le don (toute circulation de bien réel ou symbolique peut être interprétée par les Gitans comme un acte de don) se transmue en poison pour les donataires, parfois jusqu'à meurtrir leur corps. En outre, le don peut contaminer les donateurs et, par effet transitif, les individus en position de donataires vis-à-vis de ces derniers. Ainsi, cette circulation excessive suscite, selon nous, le mécanisme idéologique de distinction entre le pur et l'impur, fondamental chez les Roms et Manouches (Okely [1983], Gropper [1975], Sutherland [1975] et Williams [1981]) et dans une moindre mesure chez les Gitans, qui structure l'ensemble des représentations identitaires et comportementales de ces groupes.

Dans ces situations d'excès, nous trouvons en particulier la sexualité débridée, les unions incestueuses, les dons alimentaires mis en circulation par des catégories inférieures, mais aussi les dons effectués entre vivants et défunts (chapitre IX).

Grâce à l'étude de ces situations d'excès, nous accédons à une cosmogonie plus générale, que partage l'ensemble des Tsiganes et qui nous permet de capter le « caractère transitoire et pour ainsi dire volatile des constructions sociales » (Williams [1994, p. 7]).

# CHAPITRE I

## CONSTRUCTION SOCIO-HISTORIQUE DE LA CATEGORIE DE « GITANS »

*LIEUTENANT-COLONEL  
Toi, qui es-tu ?  
GITAN  
Un Gitan  
LIEUTENANT-COLONEL  
Et qu'est-ce qu'un Gitan ?  
GITAN  
Ce qu'on veut  
Federico García Lorca, 1992, p. 207<sup>53</sup>*

À la fin du Moyen Age, quelques familles à l'aspect exotique pénètrent en Europe. On les voit en Grèce, en Crète, en Valachie. Au début du XV<sup>e</sup> siècle, elles parviennent en Hongrie, dans les Pays baltes, en Allemagne ou en Suisse. En 1419, certaines arrivent en Provence et, en 1427, à Paris. En 1425, elles ont franchi les Pyrénées et en 1462, elles entrent dans la ville de *Jaén* en Andalousie. Elles portent d'étranges vêtements<sup>54</sup> et parlent une langue incompréhensible. Certains membres de ces familles se disent comtes, ducs ou princes, puis d'autres, capitaines. Ils usent des titres nobiliaires locaux (Cf. Vaux de Foletier (de), 1981-1983 et Aguirre, 2006, p. 254). En Espagne, on nomme leurs chefs « don Juan d'Égypte Mineure », « don Thomas »<sup>55</sup>, comte de Petite-Égypte, etc.

---

<sup>53</sup> « *TENIENTE CORONEL/¿Tú quién eres ?/GITANO/Un gitano/ TENIENTE CORONEL/¿Y qué es un gitano ?/GITANO/ Cualquier cosa. »*

<sup>54</sup> En fait, il s'agit d'habits usagés typiques des régions qu'elles ont traversées et accommodés à leur goût (Bloch, 1960 [1953], p. 45)

<sup>55</sup> Des Sauf-conduits sont accordés en 1425 par le roi Alphonse V le Magnanime à *don Joannes de Egipto Menor* et à « ceux qui iront et l'accompagneront » et au *conde Tomás de Pequeño Egipto* (Aguirre, 2006).



En ces terres d'accueil, les érudits s'interrogent<sup>56</sup> : quel territoire ces individus ont-ils quitté et pour quelles raisons ? À quelle époque ont-ils amorcé leur périple ? Quel parcours ont-ils suivi ? Comment les désigner ? Formaient-ils une population homogène ? Quel est ce langage qu'ils utilisaient et qu'ils utilisent ? Est-ce une langue, de l'argot, un jargon professionnel ? Dès lors, ils se mettent en quête de la « véritable » origine de cette population et traquent les indices « incontestables » qui aboutissent à la construction de divers paradigmes (Piasere, 1989). Cette recherche s'articule dès le commencement par une étude de textes anciens et de l'observation de leurs mœurs et coutumes qui engendrent un corpus foisonnant de théories parfois contradictoires.

## **1. Par les chemins de la science<sup>57</sup>**

### **1.1. Terres d'origines et itinéraires présumés....**

Dès le XV<sup>e</sup> siècle, de nombreuses interrogations surgissent à propos de la terre d'origine et des motifs ayant provoqué le départ de la « Tribu prophétique »<sup>58</sup>. On les nomme en France « Égyptiens », « Sarrazins », « Bohémiens », « Gitans », « Tsiganes ». Ailleurs, ils sont des *Egyptiers*, *Egipitanos*, *Boemios*, *Zigeuner*, *Zingani*, *Taters*, *Cinganos*, *Gitanos*, *Gypsies*, etc. Ces termes leur attribuent d'emblée une origine teintée d'extranéité, une terre lointaine située à la frontière de la civilisation.

---

<sup>56</sup> Ainsi, dès le XV<sup>e</sup> siècle, le Pape Pie II propose quelques hypothèses sur l'origine de cette population.

<sup>57</sup> Il s'agit d'une synthèse commentée des ouvrages et articles suivants : Aguirre (2006), Asséo (1995, 2004 [1994]), Bloch (1960 [1953]), Block (1936), Borrow (1841), Clébert (1961), Kenrick (2004), Kenrick & Puxon (1974 [1972]), Gropper (1975), Gudman Gudmander (1989), Leblon (1985), Liégeois (1971, 1980), Okely (1983), Piasere (1989, 1994), Paspatis (1870), Popp Serboianu (1930), Vaux de Foletier (1970, 1981) et Williams (1984).

<sup>58</sup> Baudelaire (1963, p. 25).

Le paradigme le plus largement diffusé de nos jours repose sur la théorie de l'origine indienne. Le premier auteur à l'affirmer est Cesare Vecellio en 1590<sup>59</sup>. Le XVI<sup>e</sup> siècle est en effet propice à une telle assertion – plusieurs documents et témoignages postulent une origine indienne – mais elle s'estompe vite et tombe dans une sorte de semi-oubli. Elle ne sera reprise qu'au XIX<sup>e</sup> siècle. D'autres théories vont très rapidement la supplanter, en particulier celle postulant une origine égyptienne de ces nomades.

Parmi les premiers groupes tsiganes arrivés en Europe, certains se prétendent en effet comte ou duc d'Égypte. Ils affirment provenir de ce pays ou, plus précisément, de « Petite-Égypte ». Là, ils auraient été contraints par les Sarrasins d'embrasser la foi des Musulmans. Leurs gens se seraient alors mis en marche afin de faire pénitence. Des documents attestent de leur pèlerinage<sup>60</sup>. Or plusieurs régions étaient qualifiées de « Petite-Égypte » à cette époque. Quelques érudits situent cette région en Grèce, certains en Nubie<sup>61</sup>, Éthiopie, etc. D'autres leur attribuent d'emblée une ascendance égyptienne. Ainsi, Voltaire par exemple, dans son *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* (1756), les considère comme les héritiers des prêtres d'Isis mêlés à ceux de la déesse de Syrie<sup>62</sup>. Cette parenté égyptienne perdurera longtemps dans les textes des écrivains romantiques

---

<sup>59</sup> Il est repris par Crofton en 1908 qui est cité par Piasere (1989, p. 117).

<sup>60</sup> Ainsi, « [e]n 1422, à Arras, ils exhibent des lettres de créance du pape Martin V » (Asséo, 1995, p. 16). Cette pièce était falsifiée mais « [a]illeurs, ils montrent des lettres bien authentiques de l'Empereur, ailleurs encore, des sauf-conduits des princes de Pologne ou de Bohême. » (*op. cit.*).

<sup>61</sup> Ainsi, en 1527, Cornelius Agrippa von Nettesheim, philosophe et astrologue, affirme qu'ils descendent de Chaym. Ils seraient ainsi originaires de la Nubie, une région comprise entre l'Égypte et l'Éthiopie. D'autres auteurs assurent retrouver leur trace dans la Bible en les faisant descendre parfois de Caïn, de Chus, de Canaan, etc. ou parfois d'une des dix tribus perdues d'Israël.

<sup>62</sup> Cité par Vaux de Foletier, 1970, p. 21.

– en particulier dans la littérature picaresque espagnole<sup>63</sup> – et dans les représentations populaires<sup>64</sup>.

D'autres en font les héritiers de quelques obscures sectes orientales (*Athinganoi*) ou localisent leur lieu d'origine en Bohême. Par ailleurs, d'après les premiers écrits d'Enea Silvio Piccolomini, pape de 1458 à 1464 sous le nom de Pie II, l'origine des Tsiganes se situerait dans une « région côtière de la Mer Noire comprise *grosso modo* entre les villes actuelles de Novorossijsk et Soci<sup>65</sup> » (Piasere, 1989, p. 107). Parfois, les Tsiganes sont considérés comme les « restes » de populations des steppes asiatiques – comme les Tartares – installés dans les Balkans<sup>66</sup> ou encore, selon Volaterrano dont les œuvres sont éditées à Rome en 1506, ils descendraient des Phéniciens de Mésopotamie. Selon d'autres auteurs, ils seraient les héritiers des Druides ou des Juifs allemands

---

<sup>63</sup> Ainsi, en France, « deux tragi-comédies en vers, portant le même titre, *La Belle Égyptienne*, [...] inspirées par la *Gitanilla* de Cervantès [...] sont données en public en 1628 par Alexandre Hardy et en 1642 par Sallebray. [...] Dans deux comédies de Molière, *l'Étourdi* et *les Fourberies de Scapin*, figure, à Messine ou à Naples, une jeune fille de bonne famille, enlevée jadis par des *Égyptiens*. [...] Au temps de l'Encyclopédie, la curiosité dont bénéficiaient les Tsiganes s'est émoussée. La littérature ne s'intéresse plus à eux. Au reste, les pouvoirs publics ne les tolèrent plus. Les compagnies d'Égypte ou de Bohême ne défilent plus sur les grands chemins ; elles s'éparpillent en petites bandes qui tâchent de passer inaperçues. [...] Au XVIII<sup>e</sup> siècle, le picaresque et le réalisme ne font plus recette. » (Vaux de Foletier, 1966, pp. 96-99). Au XIX<sup>e</sup> siècle, la figure de l'Égyptienne réapparaît dans l'œuvre de Victor Hugo *Notre Dame de Paris*. Voir aussi Vaux de Foletier, 1976.

<sup>64</sup> Actuellement encore, le terme *Faraón* ou son féminin *Faraona* désigne généralement dans le langage Flamenco des individus associés au monde gitan (comme la célèbre chanteuse Lola Flores surnommée la *Faraona* qui, née dans un quartier gitan et mariée à un Gitan, fût de son vivant longtemps considérée comme gitane). De même, Pasqualino (1998, p. 45) rapporte que les Gitans du quartier San Miguel de Jerez de la Frontera narrent un mythe d'origine où Pharaon, roi des Gitans s'oppose à Dieu auquel il réclame la gestion de la Terre et du Ciel. Mais peut-être ont-ils lu la version espagnole parue en 1979 en Espagne (*Los Zincali : los gitanos de España*, ed. Turner) du livre de George Borrow (2004, p. 135 [1843]) dans lequel l'auteur raconte : « There was a great king in Egypt, and his name was Pharaoh. He had numerous armies, with which he made war on all countries, and conquered them all. And when he had conquered the entire world, he became sad and sorrowful; for as he delighted in war, he no longer knew on what to employ himself. At last he bethought him on making war on God; so he sent a defiance to God, daring him to descend from the sky with his angels, and contend with Pharaoh and his armies; but God said, I will not measure my strength with that of a man. But God was incensed against Pharaoh, and resolved to punish him; and he opened a hole in the side of an enormous mountain, and he raised a raging wind, and drove before it Pharaoh and his armies to that hole, and the abyss received them, and the mountain closed upon them; but whosoever goes to that mountain on the night of St. John can hear Pharaoh and his armies singing and yelling therein. And it came to pass, that when Pharaoh and his armies had disappeared, all the kings and the nations which had become subject to Egypt revolted against Egypt, which, having lost her king and her armies, was left utterly without defence; and they made war against her, and prevailed against her, and took her people and drove them forth, dispersing them over all the world. »

<sup>65</sup> Villes russes aussi désignées sous les formes « Novorossiysk » et « Sotchi ».

<sup>66</sup> Théorie soutenue à partir du XVI<sup>e</sup> et par certains érudits jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle.

(Wagensteil, 1697). D'autres fois, leurs origines semblent provenir de l'Atlantide (Predari, 1841) ou, ils sont présentés comme étant à l'origine de toutes les grandes civilisations de l'Orient, de l'Égypte, de la Grèce, de l'Italie et des Gaules (Vaillant, 1857)<sup>67</sup>.

À la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, une découverte remet l'hypothèse indienne au goût du jour : Stephan Vali, prédicateur protestant hongrois perçoit des similitudes entre la langue indienne et la langue tsigane lors d'une discussion entre étudiants du Malabar (Vaux de Foletier, 1970). Pott<sup>68</sup> (1844) reprend ce témoignage et affirme l'existence d'un lien intrinsèque entre les groupes tsiganes et les populations de l'Inde. Mais ce n'est que lors de la publication de l'ouvrage *Zigeuner* où Grellman reprend ce témoignage de Vali, édité pour la première fois en 1783 en langue allemande et en 1810 en Français, que cette théorie se répand : la naissance de la linguistique moderne à cette même période favorisa très largement cette diffusion. Franz de Miklosich, linguiste viennois de la fin du XIX<sup>e</sup>, établit une relation de parenté entre la langue des Tsiganes et certains dialectes du Nord de l'Inde. Ainsi, la théorie de l'origine indienne supprime progressivement les autres théories et prend la place d'une « Histoire vraie » des Tsiganes jusqu'à devenir le paradigme des Tsiganologues de la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle (Popp Serboianu, 1930, Block, 1936, Bloch, 1960, Vaux de Foletier, 1970, Cohn, 1973, Leblon, 1985, etc.).

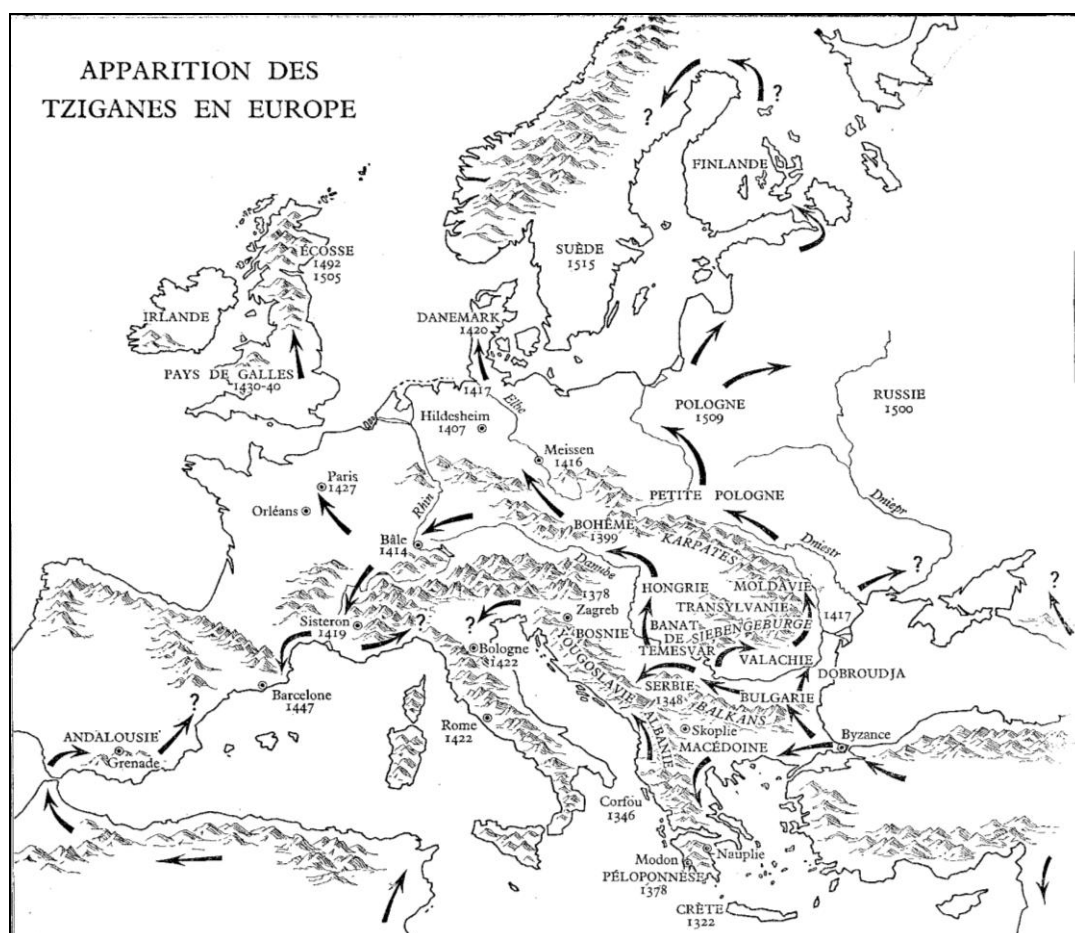
Plusieurs hypothèses s'affrontent quant au chemin parcouru par les familles Tsiganes. Cependant, les historiens s'accordent de manière générale pour situer le départ de l'Inde vers l'an mil après J. C., moment où apparaissent les premiers textes écrits en langues indo-aryennes modernes – dont fait partie le Romani, mais ces langues

---

<sup>67</sup> Jean-Alexandre Vaillant, 1857, *Les Rômes. Histoire vraie des vrais Bohémiens*, cité par Vaux de Foletier, 1970

<sup>68</sup> Pott, A F., 1844-45 *Die Zigeuner in Europe und Asien*, 2 vol. ,Halle, Heynemann (cité par Piasere, 1989).

peuvent être plus anciennes. Les Tsiganes auraient alors séjourné en Iran. Une partie d'entre eux aurait pris une route située au Sud-Est. Différentes vagues d'émigration auraient ensuite conduit les familles sur les routes afghanes puis iraniennes et turques pour aboutir en Europe par la Grèce dont certaines achevèrent leurs pérégrinations européennes en Espagne. De là, des Gitans s'embarquèrent pour les Amériques dès le XVI<sup>e</sup> siècle depuis l'Espagne, le Portugal mais aussi la Grande-Bretagne, incorporés dans différentes expéditions d'explorations et de colonisation (Gropper, 1975). D'après Clébert (1961), certaines familles auraient suivi un autre chemin : après la Turquie, elles auraient traversé la Syrie et l'Afrique du Nord (Egypte, Libye, Tunisie, Algérie, Maroc) avant d'atteindre l'Espagne. Aguirre (2006) réfute catégoriquement cette hypothèse.



Carte 1. Apparition des Tsiganes en Europe selon Clébert (1961, p. 48)

Une nouvelle théorie se dessine sous la plume de Leonardo Piasere (1994). Selon cet auteur, des familles tsiganes auraient circulé depuis la Grèce jusque dans le Sud de l'Italie puis, profitant des liens particuliers unissant du XV<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle l'Italie méridionale à la Couronne d'Espagne dont elle dépendait, une vague migratoire aurait accosté sur les côtes espagnoles via la Sardaigne.

Aujourd'hui, la théorie sur l'origine indienne est encore la plus répandue parmi les chercheurs même si le monogénisme tsigane est remis en cause. Ainsi, selon Kenrick (2004, p. 10) :

« My own belief is that Indian immigrants from various tribes intermarried and intermixed in Persia, forming into a people there using the name Dom, and that a large number of them then moved into Europe ; their descendants are the Romany Gypsies of today ».

De même, le linguiste Courthiade (2004) défend cette même théorie (plurigénisme) des Tsiganes mais ce mélange de diverses populations indiennes aurait eu lieu avant leur départ, au sein de la ville de Kannauj située dans l'Uttar Pradesh, près du Gange. Cette cité était en effet un centre culturel et économique important de la région du Nord de l'Inde.

La question de l'homogénéité des populations qualifiées de tsiganes ne semble en fait être remise en cause qu'au XX<sup>e</sup> siècle, au moment où, parallèlement au développement de la linguistique moderne, les études révèlent des différences lexicales au sein des langues qu'elles utilisent. Mais, cette remise en cause se fonde sur une perception homogénéité originelle. Ainsi, certains estiment que ces différences ne reflètent que le parcours de ces familles, les pays traversés au cours de leur longue pérégrination. D'autres pensent qu'elles sont le signe d'un métissage, à la fois linguistique et biologique des populations. En ce cas, ce plurigénisme tsigane est envisagé comme une sorte de dégénérescence de la « race ». Cette théorie du début du XX<sup>e</sup> siècle fait réapparaître dans le monde scientifique les conjectures qui postulent une

origine égyptienne favorisée par les théories racistes : elles cherchent à démontrer l'infériorité de la « race » tsigane et s'emploient entre autres choses, à établir le caractère hybride du sang de l'ensemble des Tsiganes<sup>69</sup>, qu'ils soient d'origine indienne ou égyptienne. C'est dans ce contexte particulier que Abele de Blasio (1902)<sup>70</sup>, de la chaire d'Anthropologie de la Reale Università de Naples, nourri par les théories racistes de Cesare Lombroso, engage des travaux d'analyse comparative de la morphologie des crânes des Tsiganes de Naples qui le mènent à conclure sur leur caractère métissé et à établir un lien de parenté avec les populations d'Égypte<sup>71</sup>.

Les recherches sur l'origine des Tsiganes pour comprendre les particularités de cette population pouvaient se justifier au XV<sup>e</sup> siècle, moment où, arrivant en Europe, leur extranéité était évidente. Actuellement, ce type de recherche repose sur un paradoxe. Ces familles sont installées depuis des siècles sur le territoire européen. Or elles continuent à nourrir les fantasmes européens de l'extranéité des Tsiganes. Certains scientifiques en arrivèrent même à faire quelques comparaisons de groupes sanguins entre des groupes tsiganes et non-tsiganes<sup>72</sup>. Actuellement, certains s'emploient à rechercher quelques spécificités génétiques qui, tout en entérinant leur origine exotique,

---

<sup>69</sup> Cette recherche a pris une tournure dramatique de 1937 à 1944 sous l'égide, entre autres, du docteur Ritter, anthropologue et médecin et de son assistante Eva Justin auprès des Tsiganes. Ils préconisèrent une stérilisation en masse pour préserver la pureté de la race allemande. Plusieurs textes historiques traitent de la volonté d'extermination nazie des Tsiganes durant la seconde guerre, en particulier l'article poignant de Michalewicz (1994) à propos des camps en Pologne.

<sup>70</sup> Voir l'article de Leonardo Piasere, 2002.

<sup>71</sup> Mais cette « dégénérescence » n'est pas constamment liée à une quelconque appartenance ethnique ou raciale. Ainsi Eugène Pittard, professeur d'anthropologie à l'université de Genève, entreprend des mensurations sur les Tsiganes de Dobroudja (région de Roumanie et de Bulgarie comprise entre le Danube et la mer Noire) pour distinguer des groupes au sein de la population tsigane :

« Les mesures [...] permettent, ainsi que chez presque tous les peuples, de distinguer deux types différents et fondamentaux. Le type le plus pur, le plus noble, réunit en lui la plupart des caractéristiques proprement tziganes : traits réguliers, visage ovale, menton bien découpé aux proportions justes, beaux sourcils en relief, mince nez d'aigle. L'autre type se distingue par le nez émoussé, les joues saillantes aux grands os, le menton très proéminent, les traits spongieux ; on le rencontre souvent chez les femmes et parmi les musiciens. » Martin Block (1936, p. 81)

<sup>72</sup> Voir Gropper (1975, p. 2) et Gamella (1996, p. 24).

les distingueraient de manière indiscutable de leurs voisins<sup>73</sup>. En effet, « La recherche de l'origine d'un peuple implique la recherche des ancêtres de ses membres actuels » (Piasere, 1989, p. 106). Et, comme le démontre Cohn (1972, 1973), une origine indienne de tous les individus considérés aujourd'hui comme tsiganes, est inconcevable<sup>74</sup>. En effet, des textes démontrent que les mariages entre Gitans et non-Gitans ont lieu depuis les premiers contacts. Ainsi, en Espagne, dès la pragmatique de 1673, les législateurs s'interrogent sur le traitement légal des mariages mixtes (Sánchez, 1977, p. 440). En somme, c'est comme si nous considérions que des disparités au sein d'une société ne pourraient se fonder que sur une origine territoriale différente d'une certaine tranche de population et une généalogie distincte : de lointains ancêtres distincts ne peuvent s'envisager que dans une perspective outre frontalière, quel que soit le lieu où est supposée se situer cette frontière qui peut être d'une part topographique ou politique et d'autre part, locale, régionale, nationale ou extranationale :

« Ne serait-il pas plus judicieux de mettre fin à ces débats en constatant que vouloir définir les Tsiganes en fonction de leur origine, c'est prétendre que l'on sait d'où l'on vient : une idée d'homme du terroir ? » (Williams, 1995, p. 7)

Ainsi, François de Vaux de Foletier (1970, pp. 8-9), s'inscrit dans cette quête de l'origine géographique de cette population :

« Or tout ce que l'on peut recueillir de faits et d'observations sur leur passé, aide à comprendre, dans la réalité d'aujourd'hui, un groupe

---

<sup>73</sup> Nagy K, Kemeny B, Beres J, Horvath A. (2004), Zhivotovsky Lev A. et al. (2004), Gómez-Gallego F. et al. (2000), Schlegel N. et al. (1995) et L. Kalaydjieva (1997) qui conclue « *Our observations indicate that in the fluid socio-anthropological mosaic of Gypsy society, a pattern can be identified which fits the criteria of an isolated founder population.* ». Ici, nous nous trouvons devant les critères de vérité biologique/vérité scientifique développés dans l'article « *Corpo-real identities. Some perspectives from a gypsy community* » (Manrique, à paraître en 2008). Par ailleurs, n'oublions pas, comme le rappelle Henriette Asséo (1995, p. 22) que « le fichage préventif à des fins humanitaires apparentes se retourne toujours contre les individus et leurs familles. Il fut, en d'autres temps, le préalable à ces entreprises d'anéantissement que l'Europe savante a absorbé avec une grande aisance ».

<sup>74</sup> Cohn (1973, pp. 63-65) conclut qu'une grande majorité des Tsiganes américains sont d'origine européenne. En effet, en prenant en compte le pourcentage approximatif de mariages mixtes de la génération précédente des Tsiganes qu'il a étudié, qui est d'environ 3%, il estime que la proportion des Tsiganes qui possèdent au moins un ancêtre européen est d'environ 60%.



humain qui a beaucoup erré sur les chemins du monde, mais qui, évoluant lentement au milieu des sédentaires, et sans se laisser entamer par eux, manifeste dans le temps une certaine stabilité. »

Cependant, cette association entre Tsiganes et extranéité n'a pas été constante au cours de l'Histoire. En effet, parallèlement aux développements de théories visant à catégoriser la différence par l'idée d'une origine étrangère, l'historien allemand Albert Krantz<sup>75</sup> estime que : « les Tsiganes sont des gens sans patrie, un ramassis de malandrins de différentes provinces » (Piasere, 1988, p. 115). Dans ce contexte de catégorisation sociale des populations tsiganes, la langue devient un instrument de réfutation de l'extranéité. En effet, pour certains<sup>76</sup>, elle n'est avant tout qu'un jargon incompréhensible composé afin de ne pas être compris par les autres<sup>77</sup>, en particulier lors de transactions commerciales où ils parviennent ainsi à tromper les non-Tsiganes. Cette vision sociale de l'hétérogénéité est reprise par d'autres penseurs partout en Europe et, en particulier, en ce qui nous concerne, elle eut une influence décisive sur le traitement de la question gitane dans tout le royaume espagnol. Ainsi, Don Juan de Quiñones, juriste de la Cour de Philippe IV écrit en 1631 « Sans aucun doute, ils sont nés et se sont élevés dans ce pays, même si l'on peut trouver parmi eux des gens d'autres nations, qui constituent cette secte du Gitanisme ; car ils y admettent chaque jour des oisifs, dévoyés, incorrigibles, auxquels ils apprennent facilement leur langue » (cité par Leblon, 1985, p. 43). Les Tsiganes sont ainsi, d'après lui, un groupe de malfaiteurs qui absorbe d'autres malfaiteurs à qui ils enseignent certains codes dont le langage. De même, Don Pedro Rodríguez Campomanes, procureur au Conseil de Castille, résume en

---

<sup>75</sup> Dans son ouvrage publié à Francfort en 1520, *Rerum Germanicarum historici clariss. Saxonia* (cité par Leblon, 1985, p. 38). Cette théorie sera reprise par Münster en 1544.

<sup>76</sup> Comme pour Münster dans son *Cosmographia universalis* cité par Vaux de Foletier, 1970, p. 25. De même, selon Quiñones, les Gitans ne sont qu'une association de malfaiteurs qui utilisent une langue incompréhensible pour perpétrer leurs méfaits (voir Juan de Quiñones, 1631, *Discurso contra los Gitanos*, Madrid, 1631, cité par Leblon, 1985, p. 38).

<sup>77</sup> Cette théorie nous a aussi été rapportée par un Gitan de San Juan qui, cherchant à réfuter toute différence culturelle entre Gitans et *Payos*, nous expliquait que ce parler avait été établi autrefois par les maquignons gitans pour leur permettre d'échanger des informations entre eux lors d'une foire sans que les *Payos* comprennent.

1763 cette position de discrimination sociale en s'opposant fermement au paradigme égyptien « Nous convenons tous que les Gitans ne sont pas originaires d'Égypte et ce nom qu'ils prirent est une invention artificieuse qu'ils pratiquent dès le début du XV<sup>e</sup> siècle » (cité par Sánchez, 1977, p. 249).

## 1.2. Des ethnonymes marqueurs d'extranéité

Comment les désigner ? Ils se disaient Égyptiens. Ils se disent *Roma*, Manouches, Gitans ou *Kalé*. On les disait Égyptiens, Bohémiens, Sarrazins, *Athinganoï*. On les dit communément Tsiganes, Gitans, Bohémiens, Romanichels, Rabouins, Caraques, etc. Cette multiplicité de noms les désigne de manière générique, souvent de manière dépréciative. Ces noms recourent des zones géographiques : généralement, le terme *Rom*<sup>78</sup> désigne de manière générique les Tsiganes installés en Europe orientale. Les Sinté se trouvent en Allemagne et en Italie piémontaise, les Manouches (ou *Manuš*), en France et les Gitans ou *Kalé* (*Calé* dans les textes espagnols) dans le Sud de la France et dans la Péninsule ibérique.

Une autre désignation marque l'hétérogénéité tsigane : elle distingue en fait plusieurs groupes suivant essentiellement le critère de profession (Leblon, 1985). Ainsi, les *Kalderasha*, *Lovara*, et *Tchurara*, sont parfois considérés comme des sous-groupes professionnels *roma* : traditionnellement, ils sont respectivement chaudronniers,

---

<sup>78</sup> Le substantif et l'adjectif « rom » au singulier prend diverses formes au pluriel : rom, roms ou roma. Nous choisissons d'adopter la forme plurielle tirée du Romani, *Roma*, tout comme nous utiliserons le pluriel *calé* (qui désigne et qualifie les Gitans d'Espagne) pour le nom et adjectif *caló*.

maquignons et fabricants de tamis. Celle-ci est utilisée par les *Roma* eux-mêmes pour se distinguer les uns des autres<sup>79</sup>.

Ces termes peuvent être catégorisés en « autonymes » et « hétéronymes ». Or, comme l'explique Williams (1995, pp. 10-11) :

« [L]a distinction “autonymes-hétéronymes”, apparemment commode, peut être mise en échec : par exemple, en France, “Gitans”, hétéronyme, désigne la totalité ; autonyme, il désigne un groupe particulier, celui des “*Tsiganes*” marqués par un séjour en Espagne. Seuls des hétéronymes désignent la totalité. [...]. Les autonymes ne désignent pas la totalité mais un groupe particulier. ».

Dans l'Espagne actuelle, un seul terme est généralement utilisé. Il s'agit de *Gitanos*<sup>80</sup>. Parfois, dans les textes académiques (destinés à un usage scolaire) et juridiques, afin de limer les aspérités négatives de ce mot, est utilisé le terme *Caló* tiré du vocabulaire gitan espagnol qui est désigné par ce même substantif. « *Gitanos* » regroupe, sous ce même vocable, les désignations de type autonymique et hétéronymique<sup>81</sup>. Seules quelques familles de récente arrivée en Espagne et issues de quelques pays de l'Europe de l'Est, en particulier de Roumanie, sont parfois distinguées par les Gitans, en général des grandes villes (lieux où se regroupent ces familles de nouveaux-venus), qui les désignent par le terme *Húngaros* (Hongrois). À San Juan et à

<sup>79</sup> Pour une étude approfondie de ces différentes désignations et de leurs implications, voir Williams, 1984, pp. 79-131.

<sup>80</sup> Nous utiliserons sa forme française « Gitan » dans ce texte.

<sup>81</sup> En Andalousie, on les appelle parfois *Chorizos*, nom d'une espèce de saucisson très épicé. Ce terme est en fait commode puisque « chori » peut être mise en parallèle avec le mot « chori » issu du *Caló* qui signifie voleur (voir le *Diccionario de la Real Academia Española* sur le site : [www.rae.es](http://www.rae.es)). Le terme *chorizos* est donc, comme ce fut le cas de beaucoup de mots *calé*, communément utilisé dans le langage argotique (dans le *Diccionario de la Real Academia Española*, cette acception apparaît en 1970 pour désigner les voleurs). Il est aussi utilisé de manière analogique pour désigner les Gitans (ils sont généralement qualifiés de voleurs) par les non-Gitans andalous. Le Gitan est en effet considéré être un voleur par essence (de nombreux exemples littéraires, dont *La Gitanilla* de Cervantes où l'auteur écrit “Il semble que Gitans et Gitanes ne soient sur terre que pour être voleurs ; ils naissent de pères voleurs, sont élevés pour le vol, s'instruisent dans le vol et finissent bel et bien voleurs à tous crins”, reprennent cette représentation). Il est donc amusant de relever que le premier texte espagnol répertoriant un vol et mettant en présence des Gitans et des non-Gitans concernait le larcin d'un non-Gitan qui en 1425 « est perpétré par les gens du pays au détriment d'un noble comte Gitan, Thomas d'Égypte. Des habitants d'Alagon, près de Saragosse, lui ont dérobé deux de ses chiens et l'incident provoquera l'indignation du roi, qui interviendra aussitôt pour faire rendre à son protégé ce qu'on lui a pris. » (Leblon, 1985, p. 20).

Morote, où ces nouvelles migrations sont absentes, cette forme de désignation n'apparaît pas dans les discours.

Autrefois, la question de la désignation de cette population posa un problème de type idéologique : si les Gitans ne sont pas d'une race<sup>82</sup> différente, on ne peut les dénommer par un terme de type « racial ». Ainsi, les différentes désignations des Gitans se réfèrent à des comportements considérés comme asociaux (maraudage, vagabondage, etc.) et pleins de filouteries. Dans les volumes de 1726, 1734, 1780, 1791 et 1884 du *Diccionario de la Real Academia Española*, nous trouvons ces définitions<sup>83</sup> :

« “*Boemiano*” : Le *Gitano*. C'est un mot ancien d'Aragon, pris du Français Boemien. (...). Exilez du Royaume les *Boemianos*, ou *Gitanos*, qui en lui perpétuent de nombreux vols. » (1726)

« “*Gitano*”. Une certaine classe de gens qui prétendent être d'Égypte, nulle part ils ont un domicile, et ils marchent toujours en vagabondant. Ils trompent les crédules, en disant la Bonne Aventure par les lignes des mains et la physionomie du visage, en faisant croire mille fabulations et mensonges. Leur activité est de vendre et faire du troc d'ânes et d'autres équidés, et à part tout cela, voler avec grand art et subtilité. Lat. *Cingarus*. Cervantes. Livre 1. Les *Gitanos* et *Gitanas* semblent n'être nés en ce monde que pour être des voleurs. » (1734).

« “*Egipciano*” adj. Même chose que *Gitano*. A été utilisé en tant que substantif. » (1780)

« “*Cíngaro*”. Même chose que *Gitano* » (1791)

« “*Egiptano, na*”. adj. Egyptiens.// *Gitano* » (1884).

Une expression n'apparaît pas dans ce dictionnaire. Il s'agit de *Castellanos Nuevos*. Son usage dans le temps fut en effet très court : elle se substitua à celle de

<sup>82</sup> Pour une définition plus précise de la notion de race et de ses implications avec le pouvoir et le politique, voir Jamard (2000).

<sup>83</sup> Nos traductions.

*Gitano* qui était trop marquée aux yeux des législateurs du XVIII<sup>e</sup> siècle par une distinction que nous pourrions qualifier aujourd'hui de type « ethnique ». Elle est formée sur le modèle de l'expression « Nouveaux Chrétiens (*Cristianos Nuevos*) ». Opposée à « Vieux Chrétiens », c'est-à-dire à la formule qui désigne ceux qui sont Chrétiens sur plus de quatre générations dans les lignées paternelles et maternelles, cette tournure fut créée après les conversions massives des Juifs (appelés aussi et surtout *Conversos*, Convertis) et Morisques. Quant aux Gitans, ils furent opposés aux « Vieux Castellans (*Castellanos Viejos*) ». La locution « *Castellanos Nuevos* » nie ainsi d'emblée toute distinction de type religieux et met l'accent sur l'identité territoriale. Pouvant renvoyer, comme le terme *Gitano*, à l'idée d'extranéité, elle fut rapidement remplacée par « *Vagos* », (Oisifs) et « *Vagamundos* », (Vagabonds).

## 2. « *Pureté de sang* » et « *races maudites* »

Au cours de l'Histoire d'Espagne, diverses populations considérées comme potentiellement dangereuses recueillent toutes les attentions des législateurs. Il s'agit en particulier des Juifs, des Maures, de leurs descendants respectifs ainsi que des Gitans. Les Juifs et Maures pratiquent une religion différente. Les Gitans qui s'affirment Chrétiens dès leurs premiers pas en Europe s'inscrivent dans une « anomalie parfaite » associant représentations religieuses et extranéité<sup>84</sup> (Piasere, 1994, p. 19-20). Au cours des XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles, en cette période de construction de l'Etat-nation, afin de limer toutes disparités religieuses qui peuvent devenir inconfortable en ces terres chrétiennes,

---

<sup>84</sup> Les notions de Chrétienté et d'extranéité étaient en effet difficilement associables dans notre passé.

plusieurs vagues de conversions forcées<sup>85</sup> suivies d'expulsions massives pour les réfractaires (1492), assaillent les non-Chrétiens sous l'impulsion des violences populaires (Sicroff, 1960, Porqueres i Gené, 1994, 1995). Le peuple des centres urbains, en particulier les artisans, aurait eu en effet du mal à accepter la concurrence des Juifs dans leur quête d'ascension sociale. Les autorités civiles et ecclésiastiques fragilisées par les assauts répétés du peuple contre les Juifs sur tout le territoire national durent prendre ces décisions afin, entre autres, d'éviter que cette violence ne se retourne contre les *Conversos*, c'est-à-dire les Juifs convertis et leurs descendants. En cette période de conversions forcées, « le XV<sup>e</sup> siècle voit l'enfantement difficile d'une nouvelle ethnie, l'ethnie néo-chrétienne, qui fournira le plus clair de la bourgeoisie naissante » (Amiel, 1983, p. 28). Comment préserver les statuts nobles dans l'entre soi et bloquer l'ascension sociale des bourgeois dans les hautes fonctions de L'Église et de l'État ? La légitimité religieuse, en faisant peser par exemple un lourd soupçon d'hérésie ou de judaïté sur quelques individus et familles, apparaît progressivement comme un instrument politique idéal de ségrégation. Le « sang pur » ne concerne donc que les fidèles de « souche ancienne » alors appelés « Vieux-Chrétiens » qu'on va distinguer des « Nouveaux-Chrétiens ». L'Humanité est dans l'Espagne du Siècle d'Or liée de manière intrinsèque à la religion chrétienne.

Ainsi, du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle, des enquêtes généalogiques menées par l'Inquisition mais aussi par des ordres religieux, des municipalités, des corporations, etc., vont rechercher par des questionnaires très précis la macule entachant le faux

---

<sup>85</sup> La première eut lieu en 1391 suite à de nombreux assauts contre les communautés juives.

« vrai chrétien »<sup>86</sup> sur une profondeur de quatre générations dans les lignées paternelle et maternelle des individus qu'on cherche à confondre. Ainsi, l'ordre des Chevaliers de Saint Jacques établit en 1701 :

« (...) si vous savez que ledit (...) prétendant, ou lesdits son père, sa mère, et grands-pères, et grands-mères, et les autres de ses ascendants jusqu'au quatrième degré, inclus, et quelques autres, ainsipar la lignée directe masculine, comme par la lignée féminine, nés après, ou avant le délit, ayant été, ou sont condamnés par le Saint-Office de l'Inquisition, en tant qu'hérétiques, ou pour quelque autre espèce d'hérésie que ce soit, [...] »<sup>87</sup>

Les Maures (ou Mudéjars) qui étaient devenus des Morisques en embrassant la foi chrétienne, sont expulsés à leur tour entre 1609 et 1613 (Amiel, 1983). Pour les *Conversos*, cette expulsion aurait été impossible : « Les alliances avaient tellement mêlé leurs lignages avec ceux des Vieux-Chrétiens, qu'on n'aurait jamais pu isoler les Judéo-Chrétiens pour les expulser. » (Sicroff, 1960, p. 26). Cependant, « [s]i les Nouveaux-Chrétiens<sup>88</sup> trouvèrent un accueil immédiat parmi les rois, les nobles et la hiérarchie religieuse dans la première moitié du XV<sup>e</sup> siècle, le peuple montra moins d'enthousiasme à leur égard » (*op. cit.*, p. 29-30). En effet, dans les classes populaires, un sentiment de frustration se serait développé à la suite de l'expulsion des Juifs : elle aurait dû, selon elles, assouplir l'ascension sociale de nombre de petits artisans ou autres professions modestes. Or la conversion maintient non seulement plusieurs anciennes familles juives dans leur profession d'antan, mais au cours du XV<sup>e</sup> siècle, plusieurs familles de Nouveaux-Chrétiens se sont élevées aux plus hauts échelons de la société chrétienne. Par ailleurs, selon Sicroff (*op. cit.*, p. 30), dans les classes

<sup>86</sup> C'est-à-dire les Convertis ou les Hérétiques.

<sup>87</sup> « *si saben, que el dicho (...) pretendiente, o los dichos su padre, y madre, y abuelos, y abuelas, y los demás de sus ascendientes hasta el cuarto grado, inclusive, y qualquier dellos, assi por linea recta de varon, como por linea femenina, nacidos despues, ó antes del delito, ayan sido, o fueron condenados por el Santo Oficio de la Inquisicion, por herejes, ó por qualquier especie de heregia que sea [...]* », Archivo Histórico Nacional. Expediente 5374. Pruebas de Caballeros de la Orden de Santiago, 1701, <http://www.andalucia.cc/adn/0797doc.htm>.

<sup>88</sup> Ce terme s'appliquait théoriquement aux Morisques et aux *Conversos*, « Convertis », mais dans les faits, il désignait essentiellement ces derniers.

populaires, les rites hébraïques sont plus fréquemment conservés dans les familles de convertis. En 1449, un soulèvement anti-*Conversos* donne naissance à Tolède au premier statut de pureté de sang en Espagne. Il s'agissait à l'origine d'un soulèvement populaire contre un impôt que le Connétable Don Alvaro de Luna voulait prélever sous l'instigation d'un riche négociant *converso*, Alonso Cota, de Tolède. Pedro Sarmiento, Alcalde Mayor de Tolède, qui vouait une haine infinie au Connétable qui était un des favoris du roi Jean II, profita du soulèvement populaire contre les impôts pour se mettre à la tête des révoltés et saisir les biens des négociants Nouveaux-Chrétiens. Il affirmait qu'il agissait au nom du Roi. Ainsi, devant une assemblée du peuple, Sarmiento proclama la *Sentencia-Estatuto*, premier statut de pureté de sang en Espagne en imputant aux *Conversos* l'infamie de l'hérésie : il les accuse de sacrifier l'agneau le Jeudi Saint, moment où les Chrétiens se préparent, par le jeûne, à adorer le Corps du Christ. De hauts personnages ecclésiastiques et laïques, dont Alonso Diaz de Montalvo, apportent leur soutien aux *Conversos*. Montalvo, à l'instigation de Jean II, exposa les conséquences tragiques de la *Sentencia-Estatuto* et en particulier le risque de destruction de l'unité de la foi chrétienne en transmuant des Chrétiens – les Convertis – en Infidèles puisque « par la purification du baptême, nous sommes tous au service de Dieu » (Sicroff, 1960, p. 37). Il condamne de même les accusations collectives d'hérésie qui touchent les *Conversos* en donnant comme exemple les Biscayens, les Grecs ou Bohémiens qui, comme tous les autres Espagnols, peuvent être inculpés pour hérésie, mais à titre individuel.

Cependant, la notion de *Limpieza de sangre* se répand progressivement sur tout le territoire espagnol et s'appuie bien souvent sur une définition collective. Ainsi, dans la



première version du *Diccionario de la Real Academia Española* de 1734<sup>89</sup>, dictionnaire officiel de la langue Castellane, le terme « *limpieza* » est défini par :

« *Limpieza*<sup>90</sup> : Désigne aussi l'excellence et la prérogative dont jouissent les familles, même si elles ne sont pas nobles : et cela consiste à n'avoir aucun mélange ni de race de Maures ou de Juifs, ni d'Hérétiques condamnés. Aucune personne quelle que soit sa qualité, ne peut ni ne pourra avoir en sa possession aucun livre, registre, catalogue ou autre document qui traite de quelque chose qui puisse lui être opposé eu égard à la *limpieza* des familles ou de leurs descendance »<sup>91</sup>.

Le mélange des « races » est le critère essentiel utilisé pour définir la « pureté ». Mais la preuve se situe dans un « livre, registre, catalogue ou autre document » qui peut être apportée lors du procès. Cette preuve prend donc appuie sur la découverte de textes religieux non chrétiens en possession de l'accusé. Mais, les Hérétiques ne sont pas une race : ils sont en effet condamnés à titre individuel et, même si cette condamnation est transmise à leur famille et descendance, cet héritage suit les règles de filiation en ligne directe et n'est en aucun cas attribué de manière collective à un groupe donné. Ainsi, être « *limpio* », pur, est défini ainsi dans ce même dictionnaire :

« *Limpio* : Désigne aussi le sujet qui est Vieux Chrétien de Parents et Grands-Parents, sans mélange de race ni de Maures ni de Juifs. [...]. Et c'est dans sa vertu, qu'il acquiert le droit royal pour ses descendants en ligne directe, de conserver la qualité de noble et de *limpios* »

Nous pouvons constater que le terme « *limpieza* » se suffit à lui-même pour désigner la noble qualité de pureté. L'expression entière *limpieza de sangre* (pureté de sang) n'apparaît pas dans cette définition. Dans ce même dictionnaire, le vocable *sangre* en troisième acception, désigne la lignée (*linaje*) et la parenté (*parentesco*). Cette humeur devient ainsi la métaphore de la *raza* :

<sup>89</sup> Sur le site de la *Real Academia Española* ([www.rae.es](http://www.rae.es)).

<sup>90</sup> Ce terme signifie actuellement « pureté » en Castillan. Il est généralement traduit dans les textes des historiens par « pureté ».

<sup>91</sup> Notre traduction.

« *Raza* : Caste ou qualité de l'origine ou lignée. [...]. Définition de Calatr<sup>92</sup>. tit.6 chap.1. Nous ordonnons et exigeons que personne, quelles que soient sa qualité et condition, ne soit reçu dans ledit Ordre, ni n'en reçoive l'Habit, s'il n'est pas Noble, n'a pas les privilèges d'Espagne, de la part de son père et de sa mère et de ses grands-parents par les deux côtés, et né d'un mariage légitime et que ne le touche pas la *raza* de Juif, Maure, Hérétique ni de Roturier. ».

*Diccionario de la Real Academia Española, 1737*

Dans la définition militaire, le Juif et le Maure sont classés dans la même catégorie que les Hérétiques et distingués des Roturiers. La religion et la catégorie sociale – c'est-à-dire appartenir ou pas à la Noblesse – paraissent être les deux critères de distinction de la « race ». Or, l'exclusion des Roturiers, fondée sur une analogie entre Aristocratie et « race » (au sens de la « vraie race », ou « race pure »), est aussi incluse dans ce processus de discrimination religieuse. En effet, en Espagne, l'intolérance exprimée à la fois par les notions de *limpieza de sangre*, « pureté de sang », et de *raza* semble moins orientée par des préoccupations liées à la nature biologique des individus qu'à leur position au sein de cette société dominée par le prestige des statuts, qu'ils soient héréditaires ou non (Noblesse, Clergé, Ordres militaires, corporations professionnelles...) et des hautes fonctions qui en découlent<sup>93</sup>. Et, par une sorte de comput du degré de pureté de la foi chrétienne, des hiérarchies sont constituées entre individus et groupes d'individus. Ainsi, selon l'historienne Adeline Rucquoi (2002, p. 99) :

« [la "pureté de sang"] repose sur l'idée que Dieu, qui est parfait, a créé l'homme à son image, donc parfait ; or la première qualité de Dieu est d'être "noble". Dans cette perspective, qui est pleinement élaborée au XV<sup>e</sup> siècle, la noblesse est l'état de perfection de l'homme, celui que possédait Adam au moment de la création. Avec le péché originel, l'homme a "perdu" la noblesse et a été souillé, sali, avili ; il doit donc se purifier, se "laver", afin de revenir dans l'état de grâce originel, et retrouver sa noblesse qui le

<sup>92</sup> Ordre militaire de Calatrava dont les préceptes sont cités dans ce dictionnaire pour définir le terme de *raza*.

<sup>93</sup> Ainsi, dans le projet de loi établi en 1772, « Campomanes et Valiente affirment, en effet, que la classe des Gitans ne constitue pas une race dont les tares seraient transmissibles par le sang, mais bien un mode de vie licencieux, qui peut être corrigé en amenant ces gens à vivre honnêtement de leur travail. » (Leblon, 1985, p. 74).

fait paraître semblable à Dieu. Celle-ci ne s'acquiert qu'au terme d'un long processus qui s'étale sur trois générations au moins. Le vrai noble est donc celui de la quatrième génération, qui a retrouvé la perfection originelle et est assuré du salut. »

Il est donc peu étonnant que les confréries religieuses aient été les principaux vecteurs de la promotion des esclaves Noirs au sein de la société espagnole du XVI<sup>e</sup> et du XVII<sup>e</sup> siècle :

« Toutes ont vu le jour grâce au soutien des autorités, civiles et ecclésiastiques, soucieuses de catéchiser, d'encadrer, de canaliser une population hétérogène et mal intégrée. Les Noirs y trouvaient leur compte car la confrérie était le lien par excellence de la sociabilité (les chants et les danses !) et de la solidarité. » (Vincent, 2004, p. 40).

Ce fut aussi le cas de Gitans installés en Andalousie (Pasqualino, 1998, Thède, 2000) dont la pureté de la foi a parfois été mise en doute. Mais de manière générale, ils ont toujours été considérés en tant que Chrétiens. Ainsi, ils ont constamment été absents des listes des races susceptibles d'être à l'origine de l'impureté d'une lignée.

### **3. *Traitement administratif des Gitans d'Espagne***

En Espagne, dans quelle catégorie étaient classés les Gitans ? Sur quels critères s'est construite cette catégorie identitaire ? À l'issue du XV<sup>e</sup> siècle, apparaissent dans les écrits de chroniqueurs, les premiers témoignages d'une mise en présence des habitants de la péninsule ibérique avec une population étrangement exotique – c'est-à-dire différente des autres populations étrangères qui depuis des siècles parcourent les terres ibériques – qui sera considérée postérieurement par les historiens comme étant gitane. Dès ces premiers contacts, des ethnonymes apparaissent dans les textes officiels afin de catégoriser ces nouveaux venus : *Egiptanos* ou *Egipcianos*<sup>94</sup> – d'où serait issu le vocable

---

<sup>94</sup> « Égyptiens » : la première loi contre les Gitans promulguée par les Rois Catholiques en 1499 ainsi que celle de Charles Quint en 1525, se réfèrent à des « Egipcianos ».

*Gitano*<sup>95</sup> –, *Griegos* ou *Grecianos*, *Boemios*, *Boemiano*, etc. ayant tous un rapport direct avec leur supposé lieu de provenance (Égypte, Grèce, Bohème)<sup>96</sup>. On les qualifie parfois avec l'expression « de nación Gitanos », postulant ainsi *a priori* une origine « nationale »<sup>97</sup> différente aux Gitans. Quelquefois, les catégories géografico-ethnonymiques étaient reprises par les Gitans afin de se distinguer de groupes soupçonnés d'hérésie. Ainsi, Leblon (1985, p. 223) relève dans les archives d'un procès pour hérésie d'une jeune gitane en 1580 :

« Interrogée au sujet de l'origine de ses propos, elle explique que les Gitans sont divisés en deux races, les uns appelés Gitans et les autres GRECS, et que c'est un 'Grec' qui lui aurait parlé de la prairie, trois ans auparavant. A l'époque, elle faisait route avec beaucoup d'autres jeunes filles de son âge au sein d'une compagnie de Gitans et un cavalier les accompagnait pour les empêcher de pénétrer dans les vignes. Un jour où les Gitans parlaient de ce qu'ils deviendraient après la mort, le 'Grec' avait affirmé que, puisqu'ils n'avaient pas de domicile et qu'ils se promenaient dans les champs, au bord des rivières et sous les ombrages, il en irait de même dans l'au-delà. »

Peu à peu, ces vocables vont se diffuser dans le vocabulaire courant pour désigner cette population qui perd pourtant nécessairement dans la durée ses liens culturels avec ces « terres d'origine » qui leur sont attribuées. Le statut d'étranger dérange en effet dans cette nation en construction et en quête d'homogénéité identitaire qui, en cette période de conquête de nouveaux territoires (qui donna lieu à la découverte des Amériques en 1492)<sup>98</sup>, aboutit à l'expulsion massive des Juifs (1492)<sup>99</sup> et des Mudéjars de Castille

<sup>95</sup> « GITANO est issu d'une forme archaïque du mot EGIPCIO : EGIPTANO. » (Leblon, 1985, note p. 11).

<sup>96</sup> Ces désignations évoluent en effet parallèlement à un ensemble de théories qui, dans toute l'Europe, furent élaborées afin d'attribuer un lieu de résidence aux ancêtres des Tsiganes (Piasere, 1988, p. 106). Certains mettent en doute leur lien avec ces terres d'origine : « Ceux qui sont vagabonds par le monde, tantôt sous le nom d'Égyptiens, et quelquefois de Bohémiens ne sont ni de l'un pays ni de l'autre. » v (André Thévet, 1575, *La Cosmographie universelle*, tome II, Paris, cité par Asséo, 2004, p. 115)

<sup>97</sup> Le terme *nación* désigne à l'époque une origine géographique commune (communication personnelle de Bernard Vincent).

<sup>98</sup> Suite à la découverte des Amériques, la question des Indiens interrogeait juristes et religieux sur la nature de l'Humanité. Ainsi, la célèbre polémique de Valladolid de 1550 affrontant le juriste Ginés de Sepulveda au dominicain Bartolomé de la Casas cherchait à découvrir si les Indiens des Amériques avaient une âme ou pas. En fait, il s'agissait d'établir s'ils étaient chrétiens, c'est-à-dire des êtres humains à part entière ou pas.

<sup>99</sup> « À l'orée des Temps modernes, en 1492, il n'y a donc plus de Juifs en Espagne. Il n'y a que des nouveaux-chrétiens d'origine juive » (Amiel, 1983, p. 29).

(1502)<sup>100</sup>. C'est dans ce contexte, où se succèdent divers édits royaux de sédentarisation des populations vagabondes, que les familles gitanes s'installent en Espagne et y créent leurs premiers réseaux de relations.

Pourtant, les premières familles gitanes auraient reçu un accueil plutôt favorable au cours du XV<sup>e</sup> siècle, période où elles jouissaient parfois de la protection des Chrétiens accordée aux pèlerins<sup>101</sup> – de Saint Jacques de Compostelle ou d'ailleurs – venus expier quelques fautes d'un passé qui aurait été lourd d'hérésies (Leblon, 1985, Sánchez, 1986) et/ou du prestige accordé aux combattants de la foi puisque certaines familles ont participé, plus ou moins directement, à la *Reconquista*, Reconquête des territoires aux mains des Musulmans (Aguirre, 2006). Cependant, à la fin du XV<sup>e</sup> et surtout au XVI<sup>e</sup> siècle, au moment où les enquêtes généalogiques font leur apparition, leur fidélité au dogme chrétien commence à être mise en doute<sup>102</sup> : on commence à leur reprocher leurs activités hérétiques de divination et ils sont de plus en plus considérés comme des vagabonds et des voleurs<sup>103</sup>. Les sauf-conduits accordés aux pèlerins sont annulés et la première Pragmatique<sup>104</sup> (1499) est promulguée à Medina del Campo par les Rois Catholiques, Ferdinand et Isabelle, qui les interpellent ainsi : « À vous les Égyptiens qui vagabondez par nos royaumes et domaines avec vos femmes, vos enfants et vos maisons. ». On les accuse de vols et de trafics, de nomadisme, d'oisiveté et de feindre d'être sorciers ou devins. Ils doivent trouver un métier<sup>105</sup>, un maître, s'installer au sein des bourgs et villages ou quitter le royaume dans un délai de soixante jours. Le

<sup>100</sup> Le répit fut de courte durée pour les populations converties restées en Espagne : une nouvelle vague d'expulsion toucha cette fois-ci de 1609 à 1613 ceux qui étaient devenus des Morisques (Amiel, 1983).

<sup>101</sup> Le premier sauf-conduit fut rédigé à Saragosse en 1425 à l'instigation du roi Alphonse pour Don Juan d'Égypte Mineure et tous ceux qui l'accompagnent.

<sup>102</sup> Ainsi, en 1580, dans les statuts synodaux de Tarragone, l'archevêque, dans *De peregrinis et mendicis*, s'en prend aux Gitans dont la foi serait très suspecte et qui seraient pour la plupart « menteurs, voleurs et scélérats » (Leblon, 1985, p. 30).

<sup>103</sup> Cette assertion figure dans la vingt-et-unième version du très prestigieux *Diccionario de la Real Academia Española* (2001) où le vocable *Gitano* possède comme quatrième occurrence concernant le langage populaire « qui trompe ou escroque ».

<sup>104</sup> Loi édictée de manière directe par le roi.

<sup>105</sup> Dans la Pragmatique de 1560, on précise qu'il doit s'agir d'une profession de la terre.

délai passé, ils encourent cent coups de fouet et le bannissement définitif du royaume. S'ils récidivent, ils s'exposent à l'amputation des oreilles suivie du bannissement. À la troisième condamnation, ils deviennent esclaves à vie de ceux qui les ont capturés. Mais plusieurs Pragmatiques très semblables suivent afin de faire appliquer celle de 1499 (en 1510, 1525, 1528, 1534, 1539, 1548). En 1560, les peines se durcissent : les condamnations au fouet et au bannissement sont appliquées pour la première fois aux femmes et sont remplacées par les galères pour les hommes. « En 1586, il est interdit aux Gitans de vendre quoi que ce soit, montures ou objets, sur les foires ou hors des foires, sans un certificat descriptif des marchandises et animaux ; dans le cas contraire, ce qui est mis en vente est présumé volé et le vendeur châtié. » (Liégeois, 1980, p. 69). Par ailleurs, en 1594, à Madrid, dans les *Actas de las Cortes de Castilla*, les députés projettent de :

« “supprimer jusqu'à la racine ce nom de gitan et qu'il n'y ait plus aucun souvenir de ce genre de gens. Et le remède qui paraît indiqué consiste à séparer les hommes des femmes, et que les uns soient mis dans une province très éloignée de celle où l'on mettrait les femmes, et qu'on leur interdise le vêtement et la langue des Gitans [...] ainsi ils se marieraient avec des paysans qui vivent dans l'ordre et la règle de ceux qui sont au service de Dieu”. Les enfants, enlevés aux parents, seraient placés dans la maison des “Enfants de la doctrine” où ils deviendraient de bons chrétiens » (Liégeois, 1980, p. 70).

« En conséquence, il conviendra d'interdire dans tout le pays que quiconque puisse s'appeler gitan et, si l'on trouvait d'autres remèdes plus efficaces, il faudrait les utiliser » (cité par Leblon, 1985, p. 39).

Selon Bernard Leblon (*op. cit.*, p. 39), cette volonté d'extirper et d'effacer le nom de ces gens, « (...) idée saugrenue en apparence, va pourtant conditionner toute la politique pratiquée à l'égard des Gitans jusqu'à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle ». Ainsi, la formule, « Nouveaux-Castillans (*Castellanos Nuevos*) », apparaît. Face à l'inefficacité des persécutions pour faire disparaître ceux qui sont devenus de « mauvais chrétiens » qu'il s'agit de remettre de force dans la voie tracée par l'Église, les peines s'aggravent au cours du XVI<sup>e</sup> et du XVII<sup>e</sup> siècle : « la mort remplace les galères pour les nomades,

et les galères sont le lot des sédentarisés » (Liégeois, 1980, p. 70). En 1695, tous les Gitans doivent se présenter afin d'être recensés. Ils doivent déclarer sous serment leur métier, modes de vie, armes, montures et autres animaux. Ils sont donc traités en tant que Chrétiens. Dès lors, ils sont assignés à résidence sur l'ensemble du territoire. Afin de sortir de leur lieu de résidence pour se rendre dans les foires aux bestiaux, ils doivent maintenant montrer des sauf-conduits. La sédentarisation a été la première étape ayant pour objectif de les fondre complètement dans la population. Mais cette méthode n'a pas été aussi efficace que prévue.

Au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, Philippe V s'inquiète toujours de la présence des Gitans. En 1708, il envoie des instructions pour ordonner l'application des Pragmatiques. N'ayant pas de succès, il proclame une nouvelle Pragmatique en 1717 qui est très semblable à celle de 1695. Il ajoute une liste de quarante et une localités où les Gitans peuvent élire domicile et rappelle que tout métier autre que le travail de la terre<sup>106</sup> est interdit. En 1726, il se plaint de la non-application de son texte, les Gitans faisant appel auprès des tribunaux supérieurs. Il adjoint à sa Pragmatique de 1717 l'interdiction d'entendre les Gitans dans les tribunaux supérieurs. Les Gitans deviennent théoriquement des *Castellanos Viejos*. Cependant, afin d'être reconnus en tant que tels, des procédures juridiques sont souvent nécessaires (Sánchez, 1977).

En 1749, la politique d'assimilation est interrompue : le monarque, suivant les premières expériences d'internement des lépreux et des fous prend la décision de l'internement massif des Gitans dans les arsenaux espagnols de la Péninsule et d'Afrique. La « Grande Rafle » de 1749 (expression de Leblon, 1985), traduite par *la*

---

<sup>106</sup> Les paysans appartenaient à cette époque à une classe dont l'ascension sociale était impossible contrairement aux professions de l'artisanat. Lier les Gitans aux métiers de la terre par législation était donc un moyen sûr de leur interdire toute possibilité d'ascension sociale (nous remercions Michael Gasperoni, historien, pour cette interprétation qui nous semble très pertinente). En effet, comme nous l'avons vu, les artisans modestes des centres urbains ont reproché aux Juifs leur insertion dans la bourgeoisie citadine.

*Gran Redada*, littéralement le « grand coup de filet » par Gómez Alfaro (1993) vide tous les bourgs et villages de la nation de ses habitants gitans qui pourtant y avaient été assignés à résidence<sup>107</sup>. Environ 12000 Gitans auraient été déportés<sup>108</sup>. Cette mesure est inapplicable : bien vite, les maires des villes et villages réclament leurs forgerons, presseurs d'olive, boulangers, bouchers, etc. Les « certificats de bonne conduite » établis par les autorités locales (maires, curés, etc.) abondent. Ferdinand VI prévoit alors la libération des Gitans honnêtes (mariés à l'Église et déclarés *Castellanos Viejos*) et déclarés d'utilité publique. En 1749 et 1750, une multitude de documents sont établis et plusieurs enquêtes sont menées : des erreurs sont repérées. En 1763, tous les Gitans sont libérés.

En 1772 se prépare une nouvelle loi sous l'égide de Campomanes et Valiente, les deux rapporteurs au Conseil. Celle-ci, influencée par l'esprit des Lumières qui s'étend en Europe, « va enfin rendre les Gitans égaux en droit aux autres Espagnols en leur ouvrant tous les emplois qui leur étaient jusque-là prohibés. » (Leblon, 1985, p. 73). Le premier paragraphe de leur projet interdit en effet l'utilisation du mot Gitan et de son euphémisme Nouveau-Castillan, ces deux expressions étant considérées comme des injures graves : il faudra barrer et effacer ces noms de partout pour ne pas porter préjudice aux descendants de ces gens. En 1783, la signature de la Pragmatique par Charles III entérine ces décisions (elle reprend *grosso modo* les attendus de 1499 comme avoir un métier et un domicile et, de la pragmatique de 1633 en bannissant les termes distinctifs *Gitanos* ou *Castellanos Nuevos* : le terme *Vagos*, Oisifs, est utilisé) qui seront maintenus jusqu'en 1878 et supprime la notion d'indignité héréditaire. Elle est le dernier texte concernant de manière directe les Gitans d'Espagne. Ensuite, une série de

---

<sup>107</sup> Des listes de noms et adresses avaient en effet été établies au préalable au niveau local.

<sup>108</sup> Chiffre cité par Antonio Dominguez Ortiz dans *La Sociedad española, en el siglo XVIII*, Madrid, 1955, p. 233 (cité par Liégeois, 1980, note p. 76).



mesures est adoptée afin de limiter la circulation des populations désignées sous les appellations de *Vagamundos*, « Vagabonds » et *Vagos*, « Oisifs ».

Au XX<sup>e</sup> siècle, ces critères de distinction de « type social » sont toujours valides pour distinguer les Gitans des *Payos*. Ainsi, dans le règlement de la *Guardia Civil*, de 1943 à 1978, les articles 4, 5 et 6, concernent directement les *Gitanos* qu'il s'agit de surveiller<sup>109</sup>. La *Ley de Peligrosidad Social*<sup>110</sup>, « Loi de Dangersité Sociale », promulguée en 1970 en remplacement de la *Ley de Vagos y Maleantes*, « Loi des Oisifs et Délinquants » de 1933, s'appliqua en effet, sous le régime franquiste (1939-1975), de manière privilégiée contre les Gitans jusqu'à la période de transition. Elle ne fut supprimée qu'en 1995 avec la parution du nouveau Code Pénal.

Cette détermination implacable à faire disparaître cette population – l'expression « et, si l'on trouvait d'autres remèdes plus efficaces » est des plus menaçantes – passe cependant par la négation affirmée de l'idée d'ethnie différenciée, de race au sens biologique du terme, même si dans certains textes le terme *raza* est utilisé. Ainsi, selon Sánchez (1977, pp. 472-473) :

« [...] les pragmatiques avaient compris qu'il s'agissait d'une "manière de vivre". [...] la présence gitane dans la Péninsule va représenter un authentique et permanent casse-tête pour la Couronne. Les pragmatiques en sont de bonnes preuves. La lecture de leurs normes et peines peuvent effrayer le sensible lecteur du XX<sup>e</sup> siècle, mais il convient de les examiner dans leur contexte historique. Il ne s'agit pas, même cela peut y ressembler, de la persécution systématique d'une catégorie raciale déterminée. Il s'agit de la tentative de contrôler et d'"exterminer", c'est-à-dire, de faire disparaître un groupe conflictuel. Elles ne prétendent pas l'extermination d'un peuple, mais l'élimination d'un problème social, à leur manière. N'oublions pas qu'elles font très attention à définir comme Gitans uniquement ceux qui se comportent en tant que tels, c'est-à-dire, ceux qui ne vivent pas principalement de manière sédentaire. Le problème résidait, en fait, dans la recherche d'un travail fixe tel que le préconisaient les pragmatiques, ce qui n'était pas une tâche facile et accessible. (notre traduction) »

<sup>109</sup> La *Guardia Civil*, forces de l'ordre militaire, ou « los civiles » comme elle est communément appelée, comme les gendarmes français (Asséo, 2002), étaient particulièrement chargés de les contrôler.

<sup>110</sup> Leblon, 1985.

Dans la pragmatique de Charles III de 1783, il est précisé que « ceux qu'on appelle et se disent gitans ne le sont ni par leurs origines ni par nature, et ne proviennent d'aucune racine infecte ». On ne peut donc plus les distinguer. Toute désignation qui pourrait devenir de type « racial » (*Gitano* et *Castellano Nuevo*) est prohibée, par cette Pragmatique, dans tous les textes juridiques et ecclésiastiques<sup>111</sup>. La distinction semble en effet se fonder ailleurs.

Les Gitans d'Espagne n'ont jamais été directement visés par l'idéologie de *limpieza de sangre* bien que d'une part, leur sincérité religieuse soit souvent remise en cause (ainsi, Sancho de Moncada<sup>112</sup> en 1618 et Juan de Quiñones<sup>113</sup> en 1631 parlent de secte de Gitanisme) et que l'idéologie de « pureté de sang » ait quelquefois servi d'alibi corporatiste à l'exclusion de cette population de certaines professions<sup>114</sup>. En conséquence, ils n'ont jamais été concernés par les persécutions à l'égard des « races maudites » (sauf au Pays Basque)<sup>115</sup>, ce qui étonne Francisque Michel (1847, pp. 1-2) qui, cherchant à réhabiliter certaines populations insérées en France et en Espagne dans la catégorie des « races maudites », explique :

« Il est plus naturel que les Bohémiens, cette race sans foi ni loi, qui ne demande sa vie qu'au mensonge et au vol, aient de tout temps excité un vif sentiment de répulsion chez les populations au milieu desquelles ils vivaient. Mais les Cagots, mais les Caqueux, mais les Chuetas, mais les Vaquéros, mais les Oiseliens ne ressemblaient en rien aux races que nous venons de nommer [les Juifs et Bohémiens] ; ils avaient un domicile fixe, ils professaient la **même religion**<sup>116</sup> que leurs voisins, ils

<sup>111</sup> En fait, le terme *Gitano*, continue à être utilisé dans les registres paroissiaux comme à Morote et San Juan et figure de manière constante dans tous les volumes du *Diccionario De La Real Academia Española* de 1734 à aujourd'hui. Mais dans ce dictionnaire, sa définition est toujours de type « social » (voir annexe 1).

<sup>112</sup> Descendant de Juifs convertis, professeur d'Écriture sainte à l'université de Tolède et théologien, il statue sur le sort à réserver aux Gitans dans sa *Restauración política de España* de 1618.

<sup>113</sup> Juan de Quiñones, 1631, *Discurso contra los Gitanos*, Madrid, 1631, cité par Leblon, 1985, p. 38

<sup>114</sup> Ainsi, en 1749, les corporations de charpentiers et calfats refusent absolument en leur sein des individus dont la pureté de sang ne serait pas garantie à 100% et, tout particulièrement les Gitans qu'ils considèrent comme appartenant à la plus vile de toutes les races (Leblon, 1985, p. 71).

<sup>115</sup> Voir Aguirre (2006). En France, les persécutions particulièrement violentes dans le Pays Basque contre les Gitans pourraient s'expliquer par la confusion des Tsiganes avec les Cagots, population marginalisée car accusée de transmettre par voie filiale l'infamie de la lèpre (Clébert, 1961, p. 92).

<sup>116</sup> Nos caractères gras.

gagnaient leur vie en exerçant des métiers utiles et honorables : d'où vient donc le mépris et l'aversion qu'ils inspiraient ? ».

Selon cet auteur français du XIX<sup>e</sup> siècle, le partage de la sédentarité, de la même religion et l'exercice de métiers considérés comme honorables sont suffisants pour estimer que ces populations citées ne méritent pas d'être qualifiées de « races maudites ». Les Bohémiens, au contraire, qui ne répondent pas aux exigences de sédentarité et de professions honorables, disposent d'après lui de plus de raisons que les autres d'être rejetés dans cette catégorie. Francisque Michel semble définir la « race maudite » comme étant un attribut des populations aux comportements indignes, éloignées des codes de l'honorabilité. En fait, sa définition est proche de celle de la notion de « raza » du *Diccionario de la Real Academia Española* de 1737.

Les autorités administratives et juridiques espagnoles vont osciller entre diverses méthodes susceptibles de faire disparaître cette étrangeté au sein du royaume. Les recommandations des experts mandatés sur ordre royal prônent tantôt la formule définitive utilisée quelques années auparavant contre les Juifs, Maures et leurs descendants, tantôt l'assimilation forcée par l'apprentissage de métiers autorisés et l'abandon des mœurs gitanes – la langue et le nomadisme surtout mais aussi l'habillement<sup>117</sup> et certaines professions –. (Leblon, 1985 et Sánchez, 1986). En fait, elles paraissent hésiter entre utiliser une définition de type comportemental ou de type religieux même si elles réfutent cette dernière. Cette altérité gitane sera en effet toujours traduite en termes de coutumes et de modes de vie, trop exotiques pour dissoudre leur visibilité mais qui permettraient toutefois de nier de manière très explicite le critère de discrimination quasi indissoluble de « race »<sup>118</sup>.

---

<sup>117</sup> Cf. Margarita Torrión (1995).

<sup>118</sup> Cela, même à la fin du XIX<sup>e</sup> et au début du XX<sup>e</sup> siècle, période où partout en Europe se répandaient les théories racistes véhiculées en France en particulier par les textes de Gobineau et de Vacher de Lapouge et en Italie, par ceux de Lombroso et de De Blasio (voir l'étude de Piasere, 2002).

Quelles peuvent être les raisons de cette hésitation ? En fait, le déficit de main d'œuvre agricole provoqué par le départ massif des populations morisques mena les autorités à être un peu moins expéditives dans le traitement du cas gitan et à pousser ces familles à s'installer dans les bourgs du Sud de l'Espagne et à s'adonner aux travaux agricoles. D'ailleurs, à partir de la Pragmatique de 1611, il s'agit des seuls métiers qui leur étaient autorisés (Sánchez, 1977, p. 431). En Espagne, en effet, ces critères de profession mais aussi de résidence (le refus du nomadisme) ont longtemps nourri les discussions officielles ayant pour objet l'assimilation des Gitans. La religion, quant à elle, comme nous l'avons vu, n'a jamais été un critère pouvant exclure ces familles de manière collective, contrairement aux Juifs et Mudéjars puis aux Nouveaux-Chrétiens<sup>119</sup>. Ainsi, l'Inquisition se préoccupa très peu du cas gitan qu'elle ne considérait aucunement comme un cas singulier. Elle réserva toute son attention pour les Nouveaux-Chrétiens :

« Alors que le cas des Morisques et des Juifs existait pour les Inquisiteurs comme une figure délictuelle concrète – pratiquer la « loi de Mahomet » ou celle de Moïse –, dans le cas des Gitans n'apparaît aucune occurrence pour laquelle un quelconque membre du groupe a été jugé pour un délit n'ayant pas aussi concerné des Vieux Castillans » (Sánchez Ortega, 1988, p. 52, notre traduction).

La catégorie de Gitans dans l'Espagne d'aujourd'hui est héritière de cet ensemble de lois qui, cherchant pourtant à la faire disparaître, a permis l'émergence d'une identité gitane en tant que donnée objective. En effet, paradoxalement, les particularités de professions, du parler gitan, des vêtements, du lieu de résidence, des patronymes révélateurs d'une ascendance gitane ne sont que les fruits des adaptations gitanes au long processus historique de dénégation de leur spécificité :

« Car voici le paradoxe essentiel : la permanence des Bohémiens en tant que formation anthropologique a été assurée dans la longue

---

<sup>119</sup> Aujourd'hui encore, dans certaines expressions populaires, on retrouve cette importance du religieux comme critère d'humanité. Ainsi, dans le quartier gitan de Morote, lors du face-à-face entre des Gitans exaspérés par leurs conditions de vie et le maire du bourg, s'étant enfin déplacé dans ce quartier après avoir été accusé de manquer d'intérêt pour cette partie de ses administrés, nous relevons dans les propos d'une gitane une phrase très éloquente « mais après tout, nous sommes aussi des chrétiens ». La référence à la chrétienté, synonyme d'humanité dans le parler courant, prend dans ce contexte un sens particulier.

durée par la combinaison du fait répressif, du mythe et des stratégies de survie des groupes tsiganes » (Asséo, 1984, p. 22).

Nous allons étudier à présent cette construction socio-historique de la catégorie de « Gitans » dans deux localités andalouses : Morote et San Juan.

## CHAPITRE II

### GITANS DE MOROTE ET DE SAN JUAN

*Ils sont très différents de nous. Ils sont petits, très bruns et ils ont une façon très particulière de danser. Ils ressemblent aux Aborigènes d'Australie*<sup>120</sup>

Une Gitane de la ville de Grenade

Novembre 1996. Après un voyage de près de trois heures dans un autobus qui relie la ville de Grenade aux petits bourgs de la province au travers de très typiques paysages de l'Andalousie rurale, nous parvenons à Morote, petite ville retenue par quelques pinèdes sur les flancs des monts orientaux. Nous y demeurons jusqu'à fin juillet 1998.

Deux ans plus tard, après quelques mois de reconstruction des généalogies des familles gitanes de Morote et leur première analyse, nous décidons<sup>121</sup>, en août 2000, de parcourir les quelques 50 km qui séparent Morote de San Juan, afin de compléter nos données généalogiques. Nous avons en effet découvert grâce aux archives paroissiales de Morote, que les familles gitanes de ces deux bourgs étaient apparentées entre elles.

---

<sup>120</sup> « Son diferentes a nosotros. Son pequeños, muy morenos y tienen una forma muy peculiar de bailar. Se parecen a los Aborigenas de Australia ».

<sup>121</sup> Ce séjour de quatre mois environ fut financé grâce à une bourse de voyage accordée par le Laboratoire d'anthropologie sociale.

## 1. *Une contrée-refuge*

Morote et San Juan sont les chefs-lieux de deux circonscriptions qui s'étendent sur une surface approchant respectivement 1 785 km<sup>2</sup> et 685 km<sup>2</sup>. Parsemées d'une multitude de petits hameaux qui ont subi les répercussions des grandes migrations des années 1960-1970, elles possèdent de vastes espaces souvent très peu habités et même, parfois totalement désertés.

Ces bourgs se situent dans une région traversée par plusieurs petites vallées où coulent des cours d'eau au débit amplement soumis aux caprices des saisons. San Juan, perché à près de 1 350 mètres d'altitude et Morote, à environ 960 mètres, souffrent d'un climat guère indulgent<sup>122</sup>. La neige, très fréquente, coupe régulièrement les routes, isolant un peu plus ces deux bourgs et en particulier, San Juan<sup>123</sup>. Des étés secs et caniculaires mais courts<sup>124</sup> les font sombrer durant deux mois dans une douce torpeur dont ils ne s'éveillent qu'au lever et au coucher du soleil. Les sols argileux laissent apparaître sur les versants montagneux de nombreuses cavités qui servent de refuge à de petits animaux sauvages ou égarés. La flore et la faune, très foisonnantes, sont aujourd'hui protégées grâce à l'aménagement, *in situ*, d'un grand parc national où subsistent actuellement quelques derniers spécimens endogènes.

Cette région montagneuse, recouverte de pinèdes et transpercée de quelques vallons étroits et de rares routes sinueuses, est par nature une enceinte difficilement franchissable. Seule la voie du sud, joignant la ville de Grenade à la côte levantine via Morote, comporte moins d'obstacles naturels et permet une approche plus aisée de ce

---

<sup>122</sup> Le climat de type continental avec une touche méditerranéenne, avec des périodes de sécheresse estivale, et, influencé par les masses d'air provenant des montagnes (les masses océaniques y provoquent de fréquentes précipitations), provoque de rudes et longs hivers.

<sup>123</sup> Les moyennes inférieures oscillent autour de  $-4^{\circ}\text{C}$  à Morote et  $-7^{\circ}\text{C}$  à San Juan.

<sup>124</sup> La température est d'environ  $30^{\circ}\text{C}$  en juillet-août mais elle atteint fréquemment les  $40^{\circ}\text{C}$  à Morote situé en contre-bas où, selon García-Valdecasas, 1988, elle peut dépasser aisément les  $45^{\circ}\text{C}$ .

bourg<sup>125</sup>. Malgré la densité de circulation sur cette route nationale, peu de personnes « étrangères (*forasteras*) »<sup>126</sup> séjournent au-delà de quelques jours dans la municipalité qui, comme par le passé, avec ses *posadas*, n'hébergent épisodiquement que quelques voyageurs<sup>127</sup> et commerçants surtout lors de la foire annuelle. San Juan, plus en amont dans les montagnes, est plus difficilement accessible : une route étroite en lacets est sa seule voie d'accès. Ainsi, les habitants de San Juan et de Morote ont coutume de dire que ces bourgs se trouvent « dans le c... du monde ». On comprend, dès lors, que cette contrée fut longtemps le refuge privilégié de populations persécutées comme les Morisques et les Gitans.

## 2. Histoire des populations de Morote et de San Juan

### 2.1. « *Los serranos* »<sup>128</sup> : les montagnards

Quelques vestiges retrouvés auprès de Morote et de San Juan attestent de l'ancienneté de l'occupation de cette région. Autrefois peuplée par des populations préhistoriques attirées par les vastes forêts, les rivières et les nombreuses cavités naturelles qui s'offraient à elles comme autant d'abris et de refuges, cette contrée, riche en plaines fertiles et pâturages et, lieu de passage de la transhumance ovine et caprine,

---

<sup>125</sup> En fait, cette route peut être dangereuse durant quelques mois d'hiver (risques de fortes neiges, gel et verglas).

<sup>126</sup> Tous les étés, les bourgs voient arriver un flot important de migrants, partis s'installer à Barcelone ou à Madrid, revenir pour passer leurs vacances « au village (*al pueblo*) » auprès de leurs parents.

<sup>127</sup> Il s'agit actuellement surtout de vacanciers estivaux pas trop pressés par le temps (une autre voie plus longue d'une centaine de kilomètres mais avec moins d'obstacles naturels permet de relier Grenade à la côte de manière beaucoup plus rapide sans passer par Morote). Une autoroute est actuellement en construction.

<sup>128</sup> *Serranos*, adjectif pluriel du substantif *sierra* est utilisé avec dédain par les populations des plaines de Grenade pour désigner les habitants de Morote et, par ceux de Morote pour nommer ceux de San Juan : être de la montagne signifie localement être un peu arriéré. Parfois l'adjectif régional *monteños*, du nom *montaña*, montagne, est utilisé.



fut pendant longtemps l'emplacement privilégié de divers campements pastoraux. Une route, largement fréquentée par les commerçants depuis l'époque romaine, unit cette zone confinée par Morote aux vastes plaines fertiles levantines, sur la côte orientale méditerranéenne et, favorisa le développement commercial de la région. La période des différents règnes musulmans vit se développer une agriculture florissante grâce à l'impulsion de nouvelles techniques d'irrigation qui profita amplement à Morote, qui jetait à cette époque les bases de sa cité. Après la fin de la Reconquête (1492), toute la région se dépeupla.

Suivant la transhumance de leurs troupeaux, des bergers de la zone de Cuenca, région située un peu plus au nord, décidèrent au cours du XVI<sup>e</sup> siècle d'installer un four à pain à l'emplacement où se trouve actuellement le bourg de San Juan. Ainsi, parallèlement au repeuplement général de l'Andalousie<sup>129</sup>, amorcé au début du XVII<sup>e</sup> siècle et développé grâce aux plans de repeuplement du XVIII<sup>e</sup> du règne de Charles III<sup>130</sup>, et pendant que Morote reprenait petit à petit son prestige d'autrefois, San Juan, emplacement de repos pastoral et temporaire, devint progressivement un lieu de résidence permanente, en particulier avec la construction des premières maisons de bois.

---

<sup>129</sup> L'expulsion générale des Morisques causa un déclin démographique important dans toute l'Espagne et en particulier en Andalousie. Cette chute de l'effectif de la population et le manque de main d'œuvre (en particulier agricole) fut une des raisons qui provoquèrent, à partir de l'accession au trône de Philippe IV, l'assouplissement des pragmatiques royales contre les Gitans et une volonté d'assimilation de cette minorité (voir pragmatique de 1633 : Sánchez Ortega, 1977 et 1986 ; Leblon, 1985).

<sup>130</sup> Voir Caro Baroja (1957)

## 2.2. Estimations démographiques

La première estimation démographique de la population de Morote date de 1512. Cette année en effet, le premier recensement des résidents<sup>131</sup> (*padrón de vecinos*) est établi. Il oscille autour de 3 000 individus (Romero Diaz, 1982). Mais ce nombre va beaucoup fluctuer jusqu'au début du XVIII<sup>e</sup> siècle à cause, essentiellement, des périodes de surmortalité qui s'échelonnent entre 1589 et 1695<sup>132</sup> mais aussi, au départ massif des populations morisques (années 1609-1610) qui laissèrent derrière elles une agriculture, autrefois florissante, rapidement devenue exsangue<sup>133</sup>.

Le premier contrôle réel des habitants de Morote, réalisé par les services fiscaux de l'État, eut lieu en 1826. Celui-ci dénombrait 6 866 habitants. Les caciques, de toute l'Espagne de l'époque, avaient souvent quelques réticences à déclarer leurs biens. Les recensements fiscaux, souvent établis sous leur influence, étaient donc bien rares. À partir de 1871, la situation commence à changer : le registre de la population, auparavant géré par l'Église, passe aux mains des autorités administratives. Mais, le Registre Civil ne deviendra fiable qu'à partir du XX<sup>e</sup> siècle, période où les individus

---

<sup>131</sup> Ce recensement liste tous les individus dont l'adresse est officiellement établie à Morote.

<sup>132</sup> Elles sont dues essentiellement aux famines et aux vagues successives d'épidémies de peste (dont celle de 1596 à 1602 avec environ 1 250 000 victimes dans toute l'Espagne),

<sup>133</sup> Certaines traces dans les archives paroissiales de San Juan et de Morote montrent en parallèle la possibilité pour ces « Infidèles » de se convertir par le baptême, mais il s'agit alors d'esclaves et cela, jusqu'à 1705 au moins :

*Maria Jesus, de edad de diez años, de Nacion Mahometana, sierva de Jacome, 1658* (Livre des Index de Baptême de Morote)

Juan Antonio, Adulto, de Nacion Bexbexisco, Negro Atezado, Esclavo de Don Pedro Sexxano, 1665 (*ibidem*)

*Francisco de la Cruz, adulto turco de Nacion y esclavo, 2 de febrero de 1705* (Livre III des Baptêmes de San Juan).

prennent peu à peu l'habitude de s'inscrire systématiquement sur les registres civils<sup>134</sup> : en 1900, la population est estimée à 7 917 habitants et à 12 568 individus en 1950<sup>135</sup>.

Aujourd'hui, la population de la circonscription de Morote est d'environ 8 300<sup>136</sup> habitants et celle de San Juan à près de 4 640 résidents (dont 1 200 pour le chef-lieu)<sup>137</sup>. De manière générale, comme dans les autres pays européens, la natalité locale diminue (figures 1 et 2). Une entaille significative relative aux personnes âgées de quarante à soixante-dix ans concerne la chute de natalité due aux morts consécutives aux épidémies et famines qui touchèrent toute l'Espagne pendant la Guerre Civile espagnole mais surtout, les fortes migrations qui débutèrent dans les années 1960 et s'accrochèrent dans les années 1970.

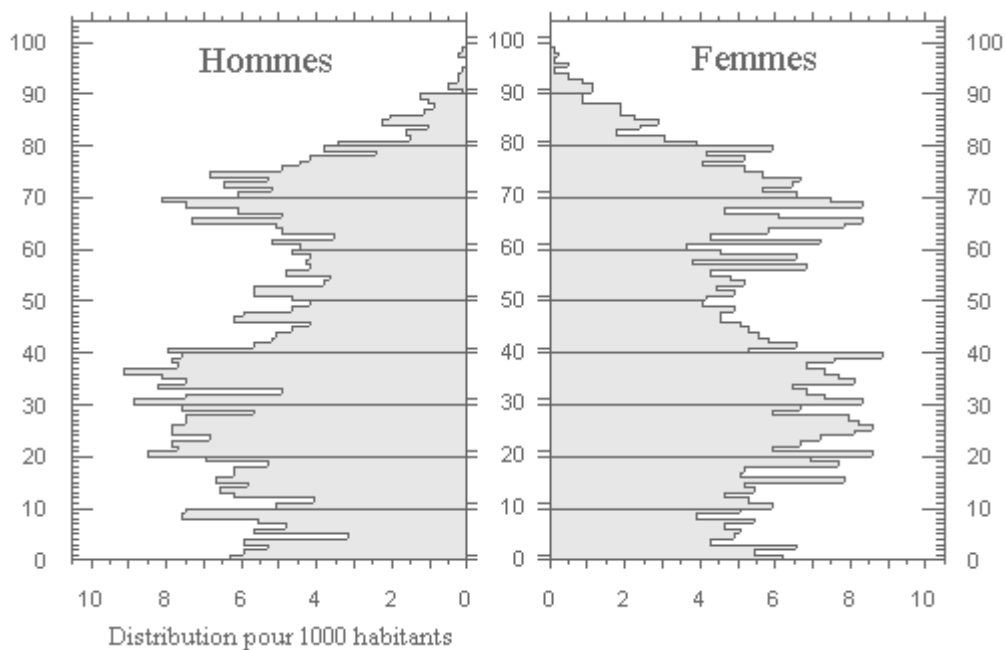
---

<sup>134</sup> Pour les Gitans, cette habitude s'installe plus lentement et actuellement, certaines familles de Morote et de San Juan n'inscrivent leurs enfants qu'au moment où ils vont à l'école (nombre d'enfants handicapés n'y apparaissent donc pas).

<sup>135</sup> [www.juntadeandalucia.es](http://www.juntadeandalucia.es). Ces chiffres sont à réviser à la baisse. Les municipalités avaient en effet tendance, et jusqu'à ces dernières années, à gonfler le nombre de ses habitants pour percevoir quelques aides plus substantielles de l'État. Les écrits de García-Valdecasas, 1988, le confirment. D'après certaines confidences recueillies à Morote, ces subventions sont en fait bien plus importantes si le nombre d'habitants est supérieur à 10 000.

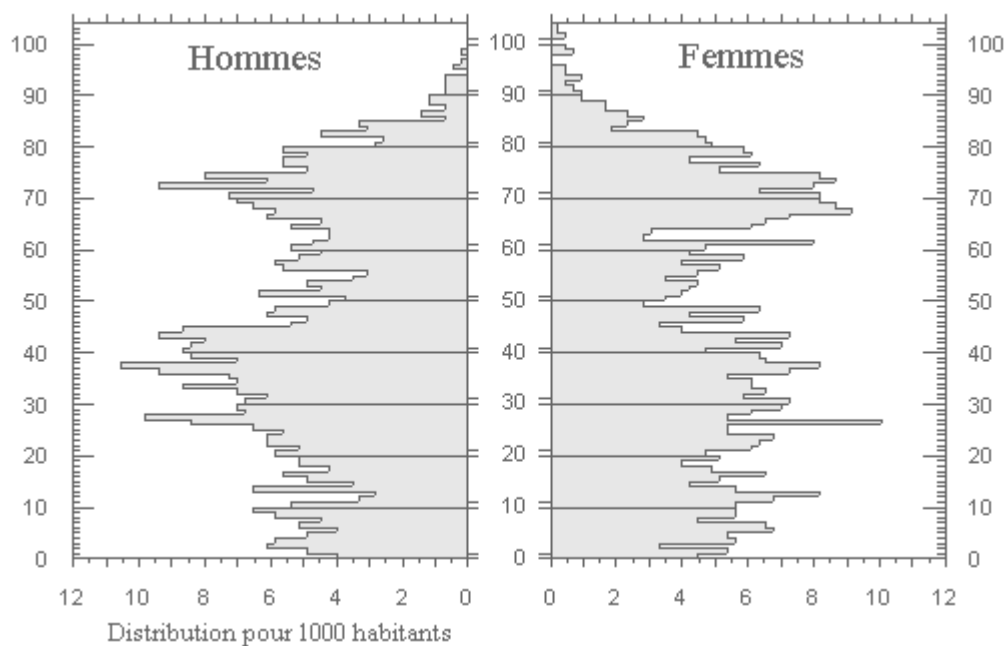
<sup>136</sup> D'après le recensement du 1-01-1998 établi par la municipalité.

<sup>137</sup> D'après le recensement municipal recueilli en 2000 sur notre terrain.



Source : Institut de statistiques de la *Junta de Andalucía*<sup>138</sup>

**Figure 1 : Pyramide des âges de Morote (1998)**



Source : Institut de statistiques de la *Junta de Andalucía*

**Figure 2 : Pyramide des âges de San Juan (1998)**

<sup>138</sup> Sur le site [www.juntadeandalucia.es](http://www.juntadeandalucia.es)

### 3. Construction de la catégorie de Gitans

La catégorisation des populations a toujours été en Espagne, surtout en période de quête d'hégémonie, comme nous l'avons vu, un thème important. Celle-ci s'appuyait surtout sur des critères religieux qui définissait une plus ou moins grande proximité avec une certaine idéologie de « pureté de sang » et donc avec la hiérarchie du pouvoir. Les Gitans quant à eux, contrairement aux Juifs, aux Maures et, à leurs descendants qui pouvaient être définis par leur foi<sup>139</sup>, posaient de manière générale un problème de catégorisation. À Morote et à San Juan, les autorités civiles et religieuses connurent ce même embarras. Différentes stratégies furent donc inventées pour classer ces nouveaux résidents de la circonscription et ces familles de passage que l'on ne voulait pourtant pas distinguer trop abruptement du reste des habitants. Pour les scribes religieux en effet, choisir de désigner les Gitans de manière implicite par leur activité professionnelle ou leur zone de résidence au lieu des déterminations de *raza* ou de *nación* n'est pas sans signification : il s'agit, tout en évitant d'inscrire le terme *Gitano*, interdit à certaines époques afin de favoriser leur dissémination et assimilation dans le reste de la population (Leblon, 1985), de catégoriser une population par une activité (« de profession gitane », *de oficio gitano* ou, « de profession maquignon », *de oficio tratante en bestias*, en même temps qu'ils étaient « de passage », *transeuntes*, « vagabonds », *vagamundos*<sup>140</sup>) ou une absence d'activité connue (*Bagos* ou *Vagos*, c'est-à-dire, « oisifs ») et non pas par des critères de « race » (une distinction de type biologique a été combattue dès les premières pragmatiques, lois promulguées directement par le roi). Pourtant, une volonté certaine de distinction s'exprime au fil du

---

<sup>139</sup> Même les convertis dont leur fidélité à la doctrine chrétienne était souvent mise en doute (voir Caro Baroja, 1957).

<sup>140</sup> Cette situation est très semblable à celle décrite entre autres par Stefania Pontrandolfo (2001) pour les Rom de l'Italie méridionale.

temps dans les registres. Parfois même, le nomadisme, la profession et un ethnonyme se côtoient, comme dans l'expression relevée lors de l'inscription baptismale de Mariano Fermín Nieto Fernández en 1871 qui définit les membres de sa parenté par « de passage dans cette localité et de profession Gitans maquignons (*transeuntes por esta población Gitanos tratantes en bestias*) ».

De 1610 à 1697, dans les registres des baptêmes et des mariages de Morote, est répertoriée une nation d'origine gitane (*Jitanos de nacion*) ou parfois, seule la désignation *Jitanos* y figure. En 1697 apparaît aussi « Gitans et Oisifs (*Jitanos y Bagos*) ». Mais ce n'est qu'à partir du XIX<sup>e</sup> et jusqu'au milieu du XX<sup>e</sup> siècle que la distinction entre Gitans et non-Gitans devient quasiment systématique. En effet, au cours du XVII<sup>e</sup> siècle, les familles sont distinguées lors d'une naissance ou de leur mariage puis ne le sont plus dans les inscriptions suivantes comme s'il s'agissait uniquement de pouvoir repérer en temps utile ces familles et non d'effectuer une distinction de fait. Jusqu'à 1780 environ, il semble qu'aucune famille gitane ne soit mentionnée dans les registres de baptême et de mariage<sup>141</sup>. À partir de 1787 et jusqu'en 1804, onze enfants de deux familles, que nous pouvons supposer gitanes, sont baptisés : ils portent les noms de Santiago, García, Cortés et Fernández. Au XIX<sup>e</sup> siècle, parallèlement à une « profession gitane », ils sont aussi désignés par la description *Castellanos nuevos*.

À San Juan, les curés qui se succèdent au XVIII<sup>e</sup>, reproduisent les désignations utilisées le siècle précédent par ceux de Morote : *de nacion Jitanos*, « de ceux qu'on appelle Gitans (*de estos que llaman Xitanos*) », *de oficio Jitanos* et même, « du lignage vagabond qu'on appelle communément Gitans (*del linaje vagamundo que comunmente llaman Jitanos*) ». De 1840 à 1905 environ, les Gitans de Morote et de San Juan sont

---

<sup>141</sup> Les registres de décès sont tenus à partir du XIX<sup>e</sup> siècle.

pareillement désignés par leurs professions. Au début du XX<sup>e</sup> siècle et jusqu'en 1955 à Morote et 1961 à San Juan, ils sont qualifiés à nouveau de *Gitanos*. Ici, comme pour le XVII<sup>e</sup>, cette distinction n'est pas systématique : certains lieux de résidence sont déjà connus comme étant majoritairement occupés par des familles gitanes, et cette spécification accouplée à leurs patronymes, permet de les identifier aisément. Le stock des patronymes porté par les familles gitanes de San Juan et de Morote devenant progressivement plus restreint, il devient de plus en plus aisé de les « repérer » dans les archives<sup>142</sup>.

Aujourd'hui, aucune mention directe n'est *officiellement* utilisée sauf pour quelques prêtres un peu plus « scrupuleux » qui notent au crayon dans la marge d'une inscription de baptême *Gitanos* ou, *juntos* qui désigne une cohabitation hors des liens du mariage religieux<sup>143</sup>. Dans ces bourgs, en effet, actuellement seuls les Gitans vivent en concubinage après un mariage « par rapt », les autres jeunes couples préférant le mariage religieux avant toute cohabitation. Ce n'était pas le cas dans un passé récent, ce qui peut aussi expliquer que la mention *Gitanos* persiste plus longtemps dans les registres paroissiaux de mariages : cette désignation justifie implicitement une certaine tolérance vis-à-vis de ces couples qui choisissent de se marier alors qu'ils sont cousins et/ou très âgés. Certains en effet, se marient seulement à quarante voire soixante ans, sans doute après plusieurs années de cohabitation. La forme de mariage est donc devenue un critère pour désigner les populations gitanes de San Juan et de Morote.

Auparavant repérés par des désignations spécifiques de type ethnique ou par la mise en relief d'une ethnicisation professionnelle de métiers liés aux équidés, les Gitans

---

<sup>142</sup> Chaque individu porte officiellement le premier patronyme de son père et de sa mère (pour de plus amples informations, voir chapitre IV). Lorsque ces deux patronymes proviennent de ce stock réduit, la probabilité que leur porteur soit Gitan devient très forte. Cela apparaît d'autant mieux dans les registres baptismaux où sont notés les deux patronymes des parents et parfois même des grands-parents du baptisé.

<sup>143</sup> Le mariage civil accompagne généralement la bénédiction de l'Église même si ce n'est pas toujours le cas actuellement chez les Gitans.

de Morote et San Juan se voient ainsi, par ce nouveau critère, toujours identifiés. Cette identification est favorisée de nos jours sur les registres mais aussi dans les interactions quotidiennes par l'entremise de la prise en compte, entre autres<sup>144</sup>, des patronymes, du lieu de résidence, des pratiques matrimoniales<sup>145</sup> mais aussi du niveau de vie et de certaines activités économiques exercées quasi spécifiquement par les Gitans comme la fabrication et vente d'objets en osier et avec comme seule profession reconnue, celle d'ouvriers agricoles. Par conséquent, même pour désigner le vocable « travailler », les Gitans muets de Morote et de San Juan miment le travail agricole. Ce geste s'applique par analogie à toutes les formes de travail et même, à nos propres recherches dans les archives paroissiales.

### 3.1. *Une histoire en marge*

L'histoire de ces « oubliés de l'Histoire », n'apparaît pas, même actuellement, dans les livres et manuels d'Histoire espagnols alors qu'ils représentent une population bien visible<sup>146</sup>. Nous pouvons nous arrêter sur les rares indices que nous pouvons glaner dans les archives paroissiales et municipales. Au demeurant, quelle fut la période

---

<sup>144</sup> Les populations gitanes de San Juan et de Morote présentent aussi des caractéristiques externes distinctes de celles de la population *castellana*. Même si la comparaison avec les Aborigènes d'Australie utilisée par une interlocutrice de Grenade nous semble excessive, leurs cheveux de jais lisses, leur peau de bronze et leur petite taille les singularisent au sein du reste de la population.

<sup>145</sup> Dans le passé, les pratiques sexuelles gitanes étaient condamnées puisque considérées comme étant peu fidèles aux préceptes de l'Église. Actuellement, le rapt et le mariage entre cousins comme critères distinctifs réitérent au sein des communautés religieuses locales ces soupçons de pratiques sexuelles licencieuses.

<sup>146</sup> Pour pallier cette lacune, les différentes associations gitanes andalouses ont revendiqué et obtenu auprès des instances régionales l'instauration d'un jour de commémoration de l'arrivée des premières familles gitanes en Andalousie, appelé *Día de los Gitanos*, « Jour des Gitans ». La date commémorée correspond à celle figurant sur le plus ancien document retrouvé attestant de l'arrivée de familles gitanes à Jaén, le 22 novembre 1462.

Pour cette occasion, depuis 1994, diverses activités financées par ce programme sont organisées tous les 22 novembre par les différentes associations gitanes locales en collaboration avec les services sociaux (colloques, interventions et projections de films dans les écoles et collèges, fêtes, etc.) où toute la population locale est invitée.



d'arrivée des premiers groupes gitans dans la région ? Pour les recherches qui portent sur le passé lointain, les archives paroissiales sont plus pertinentes que les civiles puisqu'elles remontent jusqu'au XVI<sup>e</sup> siècle. Ainsi, dans l'Index des Livres de Mariage (Livres des périodes allant de 1565 à 1850), le premier mariage unissant irréfutablement deux Gitans, eut lieu en 1610 à Morote :

*Alonso Montexo Maldonado : con Gxacia Coxtes, Gitanos,  
en txes de Enexo*

Deux autres mariages eurent lieu en 1615 et en 1658 :

*Fxancisco Floxes Gitano, con Maxia Fexnandez Gitana :  
en catoxce de Julio et,  
Fxancisco Fexnandez Montoia con Antonia Coxdexa, de  
nación Gitana<sup>147</sup> : en diecisiete de Noviembx*

De même, dans l'Index des Livres de Baptême de Morote, une inscription atteste de la présence de Gitans en 1628 :

*Gexonimo, de Gexonimo Hexnandez y Catalina Hexedia,  
Jitanos de Nacion*

D'autres baptêmes en 1656, 1657, 1658 et 1697, confirment la présence de plusieurs familles gitanes – les patronymes et prénoms des parents sont différents – autour de Morote. Par ailleurs, il est fort probable que la présence gitane en cette contrée est plus ancienne comme le laisse supposer la présence de familles de *Egiptanos* arrivées en 1462, à Jaén<sup>148</sup>, peu avant la fin de la Reconquête par les Rois Catholiques sur les royaumes musulmans avec la signature des Capitulations de Santa Fé en 1492.

À San Juan, le premier baptême attesté d'un Gitan eut lieu en 1703 :

---

<sup>147</sup> Cette référence à une « nation gitane » (on estimait alors que ces individus venaient de la Petite Egypte) rappelle la désignation « Bohémiens de nation » identifiant les Tsiganes installés en France au XVI<sup>e</sup> siècle (Asséo, 2000, p. 115). En Espagne, les députés aux Cortes avaient pourtant, considérant leur désignation, langue et costume, proposer dès 1610 qu'« Étant donné qu'ils ne sont pas une nation, que ce nom et cet usage soient à jamais anéantis » (cité par Leblon, 1985, p. 39).

<sup>148</sup> Jaén est situé à près de 150 kilomètres de San Juan et à environ 200 kilomètres de Morote.

*Barbara María de Diego de Montoya et María de  
Bustamante de nación Gitanos*

Si les nombres de mariages (trois en quarante-huit ans) et de baptêmes (seulement cinq en soixante-neuf ans) semblent peu nombreux, trois raisons peuvent être avancées. La première est que les familles n'étant pas encore sédentarisées à cette époque, beaucoup étaient de passage (*transeuntes*), comme le mentionnent certains registres de baptême, et poursuivaient leur chemin vers d'autres contrées. D'autres, circulaient d'une ville ou d'un village à l'autre, d'une foire à l'autre, bien souvent pour faire du commerce d'équidés ou pour les tondre mais aussi pour la vente d'objets en osier. Nous pouvons donc supposer que d'autres mariages ou baptêmes aient été célébrés dans d'autres églises ou chapelles plus ou moins avoisinantes. Par ailleurs, les familles gitanes répugnaient, jusqu'à ces dernières années, d'après nos informateurs les plus âgés, Gitans ou pas, à s'approcher des lieux d'habitations où elles risquaient souvent d'avoir à affronter la méfiance voire l'hostilité de leurs résidants et, la persécution par les forces de l'ordre.

D'autre part, d'après divers témoignages, jusque dans les années 1980, les enfants n'étaient pas systématiquement baptisés. Ainsi, en 1972, Rafaela Moreno Rodriguez, de soixante-dix neuf ans est baptisée « en danger de mort (*en peligro de muerte*) » afin de pouvoir obtenir l'extrême onction. Malgré les exhortations ecclésiales comme celle de 1775 où lors d'une de ses visites dans la paroisse de San Juan, l'évêque demanda au prêtre local d'afficher dans tous les ermitages et paroisses de la circonscription qu'une amende de quatre ducats soit exigée à tous les parents et prêtres de la paroisse qui ne baptiseraient pas un enfant avant ses quarante jours « devant la nécessité de ces nouveau-nés de recevoir le plus rapidement possible le dit bénéfice

spirituel » afin de ne pas les exposer « au danger d'une mort sans celui-ci »<sup>149</sup>. Les mariages religieux sont peu fréquents, et même aujourd'hui, ils ne sont souvent qu'une formalité après la naissance d'un ou de deux enfants, afin que ceux-ci soient baptisés sans problème<sup>150</sup> ou pour légitimer des enfants *in articulo mortis*.

Il est donc très difficile d'estimer le nombre de Gitans qui vivaient dans cette zone durant les siècles qui précèdent le nôtre : ils sont rarement inscrits dans les registres culturels. Pour le XX<sup>e</sup> siècle, il semble qu'à partir des années 1950-1960, les inscriptions sur les registres paroissiaux ont été plus fréquentes, même si certains noms n'apparaîtront que lors des décès de ces personnes : sur la fiche de décès figure le lieu de naissance et parfois le nom des parents. Cette époque correspond en effet à l'installation massive des familles gitanes au sein des bourgs et à un certain apaisement des forces de l'ordre vis-à-vis des Gitans. Beaucoup d'enfants sont alors baptisés<sup>151</sup>.

Les défunts adultes gitans<sup>152</sup> semblent avoir figuré depuis les premiers registres de *Defunciones* de manière plus systématique dans les archives de la paroisse où ils sont décédés. D'après les confidences du prêtre de San Juan mais aussi de ceux de Morote, tous les rites funéraires (sacrements, messes, etc.) sont suivis scrupuleusement par les familles des personnes décédées.

---

<sup>149</sup> « [...] ante la necesidad de parte de dichos párvulos de recibir más pronto dicho beneficio espiritual » et, « [...] al peligro de que fallescan sin él ».

<sup>150</sup> Les baptêmes ne sont pas considérés comme essentiels non plus, et bien souvent, un baptême n'est envisagé que lorsque l'enfant souffre d'une maladie dont on veut le guérir (les parents considèrent que l'enfant est victime du mauvais œil que l'eau bénite peut lever).

<sup>151</sup> La proximité géographique des fermiers explique que les familles gitanes avaient souvent recours à ceux-ci en tant que parrains de baptême de leurs enfants.

<sup>152</sup> Une informatrice nous désigna la tombe dans le cimetière de San Juan de son nourrisson mort dans les années 60 mais certains informateurs nous rapportèrent que dans le passé, lors de la mort d'un nouveau-né, son cadavre était camouflé dans les failles des roches ou d'un arbre afin de le protéger de la voracité des bêtes sauvages.

### 3.2. Une démographie gitane

Avec le « Plan de Développement du Peuple Gitan (*Plan de Desarrollo del Pueblo Gitano*) »<sup>153</sup>, un recensement systématique des familles gitanes a été établi dans toute l'Andalousie par l'intermédiaire des divers services sociaux locaux. L'objectif de ce programme était de connaître les besoins de cette population souvent très défavorisée afin de pallier certaines carences (éducation, travail, santé, logement). Une nouvelle forme de catégorisation, à partir de critères sociaux (la qualification de « Gitans » est ainsi devenue synonyme de « Pauvres » et perd son parallèle avec le monde de la délinquance) a ainsi vu le jour. A partir du recensement établi en 1996 dans le cadre de ce Plan, et mis à jour par nos soins, nous pouvons estimer la population gitane de Morote en 1998 à 586 individus comptant 295 hommes et 291 femmes<sup>154</sup> (914 d'après les registres paroissiaux dont 453 hommes et 461 femmes), soit un total de 7% à 10,3%<sup>155</sup> de la population totale (voir figure 3). Ce recensement permet par ailleurs de présumer un taux de natalité<sup>156</sup> de la population gitane de ce bourg, supérieur à celui de la population locale *castellana*. En considérant en effet le

---

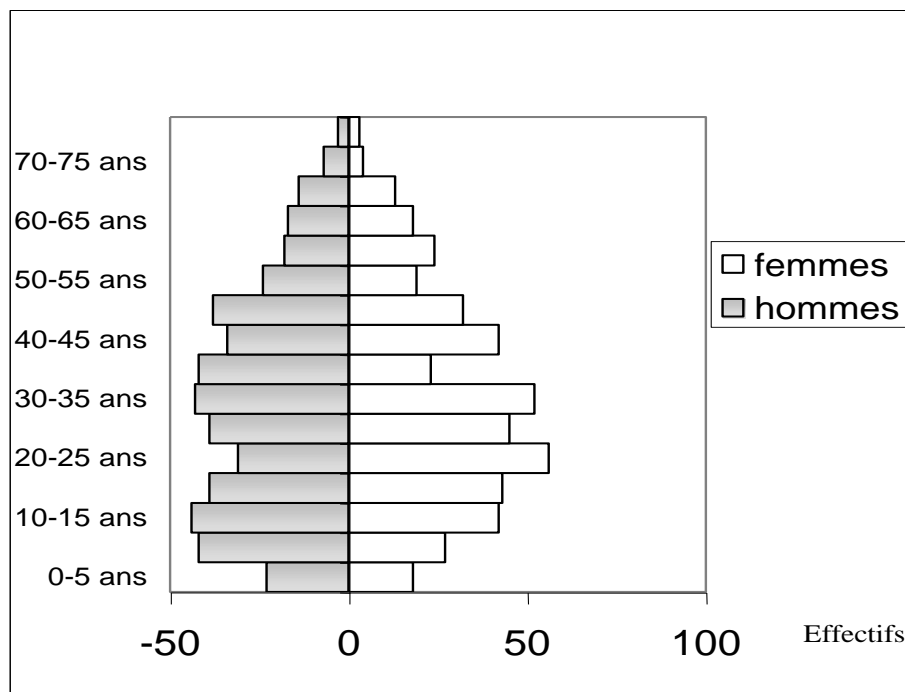
<sup>153</sup> En 1986, une proposition de loi des Cortes offre la possibilité aux diverses régions espagnoles d'établir un programme appelé « Plan de Développement du Peuple Gitan ». Celui-ci prit effet en 1988 et fut mené par les divers services sociaux locaux (voir [www.al-andalus.com.es](http://www.al-andalus.com.es)).

<sup>154</sup> Le premier objectif des travailleurs sociaux de Morote et de San Juan fut de créer une liste des différentes familles gitanes installées dans les bourgs qui précisait leurs conditions de vie. A San Juan, ce programme permit le relogement de nombreuses familles installées dans des conditions insalubres. Mais, ces nouvelles maisons furent reconstruites sur les anciennes qui furent détruites pérennisant ainsi la séparation des populations par la concentration des familles dans un même quartier qui est aujourd'hui encore appelé le « quartier gitan ». A Morote, les travaux de canalisations étaient encore inachevés presque dix ans après le début du plan et actuellement, la plupart des familles vivent sans canalisations et donc, sans toilettes ni salle de bain. Morote, qui comprend toujours de nombreuses habitations troglodytiques, est continuellement l'objet d'installation et de départ de familles. Cette liste est donc vite devenue obsolète.

<sup>155</sup> Ce taux correspond à nos propres estimations qui concerne aussi des individus qui, inscrits sur les registres paroissiaux, continuent à résider quelques mois par ans à Morote, et sont parfois inscrits comme résidents dans d'autres villes espagnoles. Ainsi, l'estimation peut osciller entre 7 et 10,3%.

<sup>156</sup> Les taux de natalité, de nuptialité et de décès sont difficiles voire impossible à calculer pour une population réticente aux enregistrements. Ces pyramides des âges ne sont d'ailleurs qu'indicatives de la répartition des populations gitanes de Morote et de San Juan et ne peuvent en aucun cas être considérées comme le reflet exact de ces populations aux instants choisis.

recensement de 2001<sup>157</sup>, un rapide calcul permet d'estimer que 16,3% environ du total de la population de Morote est comprise entre 0 et 15 ans. En lui ôtant les 109 garçons et 87 filles gitans issus de nos propres estimations et inclus dans cette fourchette d'âge, nous obtenons un pourcentage de 15,7% d'enfants non-gitans âgés de moins de quinze ans contre 21,4% d'enfants gitans.



Sources : reconstruction à partir des archives paroissiales de Morote (sur 914 Gitans)<sup>158</sup>

Figure 3 : Pyramide des âges des Gitans de Morote (1998)

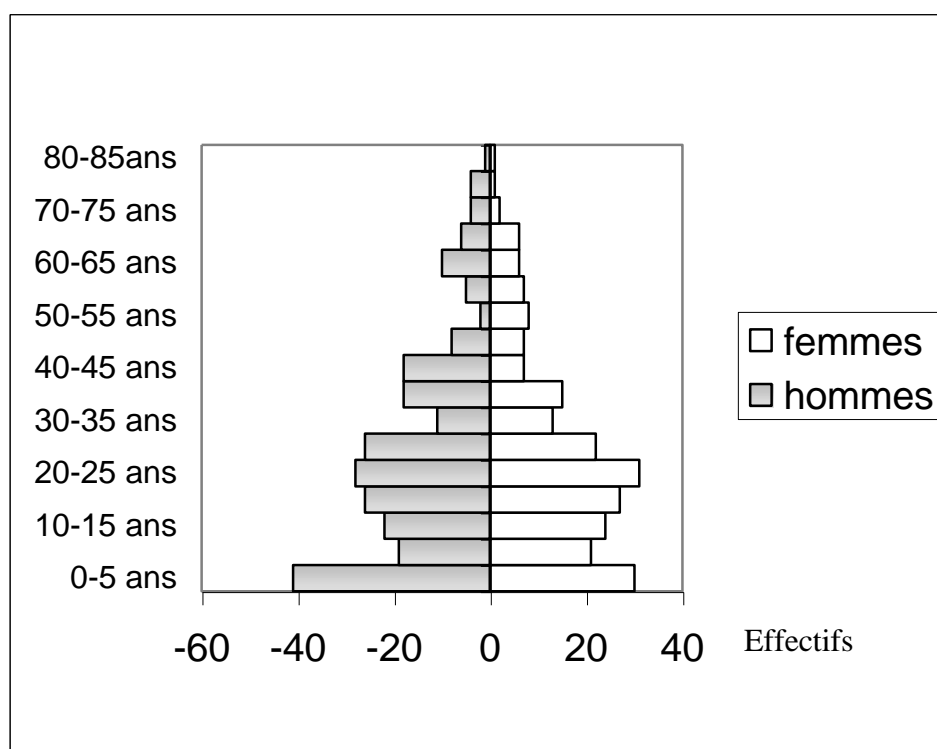
Dans la circonscription de San Juan (voir figure 4), une même appréciation à partir des recensements locaux (établis en 1997) attestent qu'environ trente trois familles gitanes résident dans l'ensemble des hameaux et que quatre-vingt quatre sont installées dans le chef-lieu San Juan, soit environ 431 individus comptant 221 hommes et 210 femmes (481 d'après les registres civils et paroissiaux dont 249 hommes et 232 femmes) qui représentent environ 8,58 des résidants<sup>159</sup> de toute la circonscription et

<sup>157</sup> Voir le site [www.juntadeandalucia.es](http://www.juntadeandalucia.es)

<sup>158</sup> Tous ne vivent pas à Morote.

<sup>159</sup> Ici, le taux peut osciller entre 8,58 et 11% en fonction des sources prises en compte (recensement des travailleurs sociaux ou registres civils et paroissiaux).

plus de 20%<sup>160</sup> du chef-lieu. La natalité gitane de San Juan paraît culminer sensiblement au-dessus de celle de Morote : pour un pourcentage de 13,2% de *Castellanos*<sup>161</sup> n'ayant pas atteint la quinzaine d'années<sup>162</sup>, environ 33% des Gitans sont du même âge (selon le recensement établi par les services sociaux municipaux, 196 enfants ont moins de quinze ans sur 586 Gitans).



Sources : reconstruction à partir des archives paroissiales et civiles de San Juan (sur 481 Gitans)

Figure 4 : Pyramide des âges des Gitans de San Juan (2000)

Une certaine disparité entre la démographie gitane et celle des *Castellanos* émerge donc au travers de ces chiffres.

La communauté gitane de ces bourgs est très mobile et, ce n'est qu'en de très rares occasions qu'elle est aussi nombreuse en ville : elle revient généralement lors de

<sup>160</sup> De 20 à 25% environ en fonction des données prises en compte pour les calculs.

<sup>161</sup>  $(1294-196) \times 100 / 8300$

<sup>162</sup> Selon les statistiques de 2001 diffusées sur le site de [www.jundadeandalucia.es](http://www.jundadeandalucia.es) et le recensement de 1996 des services sociaux sur la population gitane.

fêtes particulières comme pour Noël, la fête foraine, la foire ou, lors d'événements familiaux importants, comme pour une naissance, un mariage ou un décès. Tout au plus trois cents de ses membres peuvent se trouver en même temps dans la zone proche de Morote et une trentaine à San Juan, et parfois même, lorsque les récoltes sont abondantes, l'effectif est bien moindre parce que les propriétaires terriens embauchent alors plus de main-d'œuvre pendant des périodes plus longues allant parfois jusqu'à quatre mois.

Par ailleurs, la natalité gitane est très largement supérieure à la moyenne de celle des *Castellanos* locaux, principalement à San Juan. Ceci confirme les assertions de nos informatrices gitanes et des assistantes sociales selon lesquelles les moyens de contraception sont peu attractifs pour ces femmes.

Une rapide étude des populations de San Juan et de Morote permet de démontrer que les Gitans de ces bourgs et, plus particulièrement de San Juan, vivent une démographie propre et que, contrairement aux autres habitants locaux (voir figures 1&2), la transition démographique (avec une espérance de vie rallongée et une baisse de la natalité) n'a pas complètement eu lieu au sein de la communauté gitane.

### **3.3. Une onomastique « à la gitane »**

#### **3.3.1. Différentes époques, différents noms**

« *Nous sommes tous des Moreno Moreno* »

Dans les archives paroissiales de Morote (de 1595 à nos jours), le stock des patronymes indique que trois vagues successives de familles gitanes circulèrent dans les

environs du bourg, s'inscrivant à intervalles irréguliers dans les registres des différentes paroisses de la circonscription lors de baptêmes, mariages et décès.

Tout d'abord, les inscriptions du XVII<sup>e</sup> siècle révèlent des noms tels que Cordera, Cortés, Escudero, Hernández, de Flores, Heredia (ou Eredia), de Malla, Maldonado, Montero et Montoya (ou Montoia) avec la précision *Jitanos* ou *Jitanos de Nación*. D'autres patronymes du XVI<sup>e</sup> (Hernández, Contreras et de Bargas) et du XVII<sup>e</sup> siècle (Amador, Fernández, García, Santiago et de Thorres) pourraient laisser suggérer la présence d'autres familles gitanes dans la région à une époque antérieure et/ou de manière parallèle à ces quelques familles du XVII<sup>e</sup> désignées de façon explicite. Cependant, cette absence de précision de type ethnonymique et de profondeur généalogique suffisante nous défend de l'affirmer<sup>163</sup> : nous verrons en effet que la succession de certains noms sur plusieurs générations peuvent souvent révéler une ascendance gitane. Ces familles n'apparaissent plus dans les registres après une première et unique inscription qui eut lieu soit dans les registres des baptêmes, soit dans celui des mariages. En effet, aucun individu n'apparaît postérieurement portant les mêmes noms et prénoms. Il s'agissait visiblement de petits groupes itinérants. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, aucune mention ne fait référence directement à des familles gitanes dans les registres de baptême et de mariage même si de 1787 à 1804, onze enfants de deux familles très probablement gitanes (portant les noms Santiago, García, Cortés et Fernández sur trois générations) sont baptisés.

Puis, à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, dans les familles gitanes, d'autres noms (Gorreta, Graciano, Franco, Naranjo, Navarro, Soler et Utrera) se combinent aux précédents (Amador, Contreras, Cortés, Fernández, García, Heredia, Montoya, Santiago et de

---

<sup>163</sup> Par ailleurs, selon Martínez Martínez (2000), fuyant les persécutions royales, certains Morisques se seraient déguisés en Gitans. Il est donc aussi possible que certains individus aient été inscrits avec la mention *Jitanos* au cours du XVII<sup>e</sup> tout en étant des Morisques qui cherchaient à se dissimuler : le baptême chrétien peut en effet être un moyen de camoufler une confession différente.



Torres) témoignant par là des mariages entre diverses lignées gitanes. D'autres, disparaissent (Escudero, Malla, Maldonado et Montero). Le nombre de familles gitanes (et pas seulement l'effectif de chaque famille) semble donc s'accroître de façon significative à partir de cette période. Toutes ces familles proviennent de la province d'Almería (Vera, Velez-Rubio, etc.), près de la côte méditerranéenne.

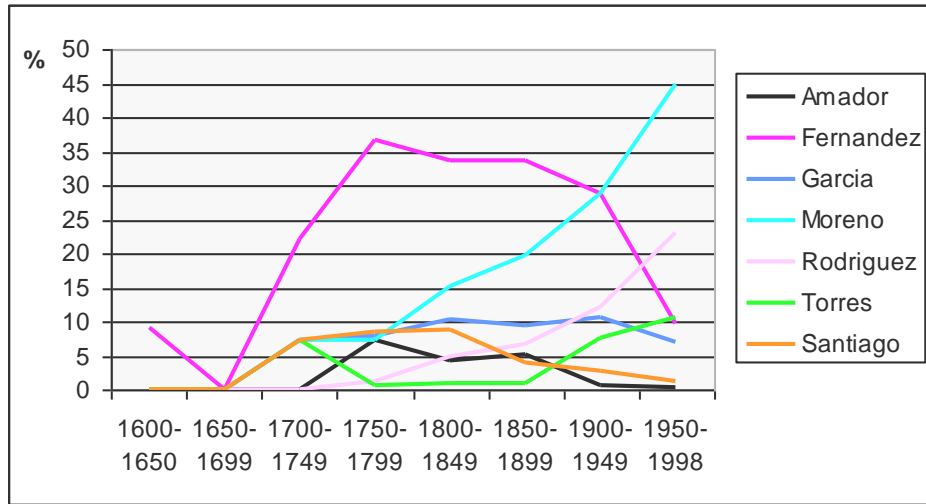
À partir de 1830 environ, le nombre de Gitans présents à Morote augmente de façon sensible, parallèlement à une diminution tout aussi significative du stock nominal gitan cela, malgré l'apparition de deux nouveaux noms (Moreno et Rodriguez<sup>164</sup>) qui vont progressivement devenir les principaux noms gitans de ces deux bourgs. Le nom Moreno apparaît pour la première fois en 1810 dans les registres paroissiaux lors du baptême de Ramona Alexandra Moreno García dont les parents et grands-parents sont résidants (*vecinos*) de Morote. Ce nom aurait donc surgi à Morote au début du XIX<sup>e</sup> et peut-être même, à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle.

Dans l'ensemble des archives paroissiales de Morote, toutes périodes confondues, sept noms de familles apparaissent plus fréquemment que les autres. Il s'agit de Amador, Fernández, García, Moreno, Rodriguez, Torres et Santiago (tableau 1).

	1600-1649	1650-1699	1700-1749	1750-1799	1800-1849	1850-1899	1900-1949	1950-1998
Amador	0	0	0	3	9	41	13	3
Fernández	2	0	1	<b>24</b>	<b>126</b>	<b>272</b>	<b>304</b>	209
García	0	1	2	5	30	60	94	166
Moreno	0	0	0	0	32	132	231	<b>882</b>
Rodriguez	0	0	0	0	4	45	92	<b>430</b>
Torres	0	0	2	0	1	5	58	225
Santiago	0	0	0	6	34	29	27	22

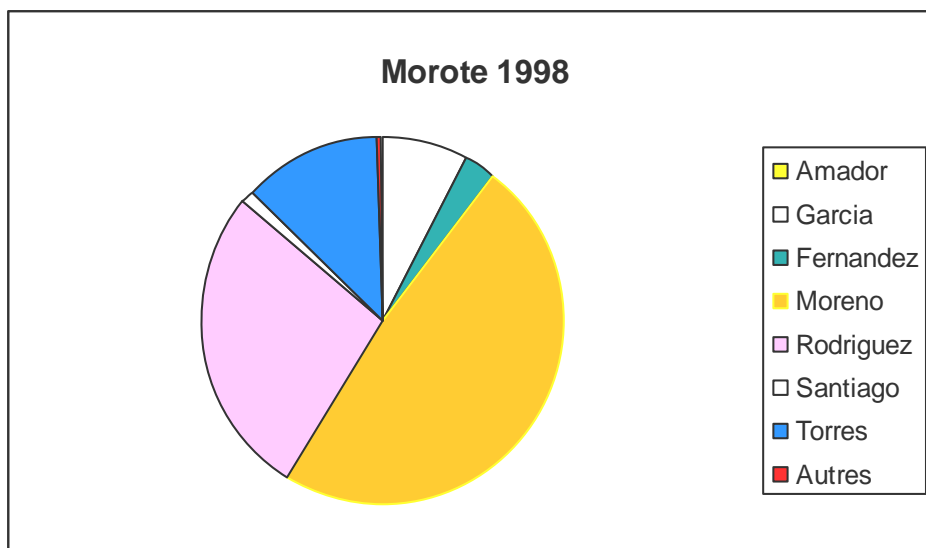
Tableau 1 : Nombre d'occurrence des sept noms les plus fréquents des individus présents à Morote par périodes

<sup>164</sup> Le nom Torres jusque-là peu fréquent fait une percée significative au cours de cette même période.



Graphique 1 : Courbes d'évolution en pourcentage des principaux patronymes des Gitans des paroisses de Morote (en fonction du total des noms gitans portés par périodes)

Actuellement, d'après le recensement des services sociaux de Morote de 1992 mis à jour par nos soins en 1998, trois noms sont particulièrement représentatifs de la communauté gitane de Morote : Moreno, Rodriguez et Torres. Les Fernández qui regroupaient 39,4% des noms portés par les Gitans au XIX<sup>e</sup> siècle (alors que les Moreno à cette époque rassemblaient 16,2% des Gitans) voient leur nombre poursuivre sa lente mais inexorable décroissance. Aujourd'hui, ils représentent 2,9% du total des noms portés par les Gitans dans le bourg alors que les Moreno (48,1%), les Rodriguez (27,5%) et les Torres (12,2%) rassemblent 87,8% des individus.



Graphique 2 : Proportions actuelles de la fréquence des « noms gitans »

Morote apparaît donc en 1998 comme étant le territoire des Gitans qui portent le patronyme Moreno (fréquemment d'ailleurs, de manière doublée). Ainsi, un jour alors que nous accompagnons un groupe de jeunes Gitans de Morote pour une visite de Guadix, ville de la province de Grenade à fort pourcentage de population gitane, nous sommes chargée de constituer la liste des adolescents qui nous accompagnaient afin de faire une étiquette qu'ils devraient porter tel un badge. Nous commençons donc à énumérer des prénoms et des noms de famille à la personne chargée des badges. Puis nous disons « Javier Moreno Moreno ». Celui-ci corrige « Non, Moreno Torres ». Confuse, nous nous excusons. Il hausse les épaules et nous rétorque l'air indifférent « c'est pareil. De toute façon les Gitans de Morote, nous sommes tous des Moreno Moreno ».

En Espagne, en effet, chaque personne porte deux patronymes : celui de son père et celui de sa mère, tous deux étant les parents légalement reconnus comme tels (Pitt-Rivers, 1997 [1977]). Mais contrairement au Portugal où chacun porte le nom de la mère suivi de celui du père (Caillet-Boisvert, 1968), les Espagnols apposent le nom de leur père en première position suivi de celui de leur mère (qui elle-même l'a donc hérité de son père). Les mariages consanguins étant fréquents chez les Gitans de San Juan et de Morote, il n'est pas rare que les parents d'un enfant portent le même premier nom, transmettant alors un même patronyme à leurs enfants comme dans le cas de cousins (figure 1<sup>165</sup>).

---

<sup>165</sup> Les lettres capitales représentent des patronymes

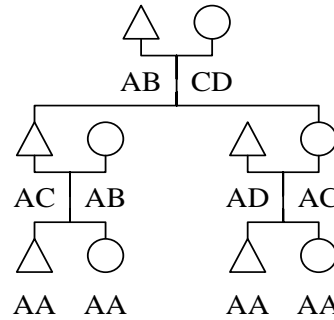


Figure 5 : Double homonymie entre parents

Ces enfants sont alors désignés par le même nom aux deux positions patronymiques. Parfois, ceux-ci se marient avec de doubles homonymes : parents et enfants, s'ils ont par ailleurs le même prénom, peuvent ainsi porter les mêmes patronymes hérités en ligne paternelle et maternelle. En outre, ces individus portent souvent un même prénom. On comprend alors le nombre important des individus parfaitement homonymes relevés dans les archives.

Aussi, malgré une mobilité perpétuelle de ces familles due à leurs activités économiques, le territoire, dans ce cas Morote, conforte certains liens de proximité unissant les individus entre eux. Cette proximité locale transparait dans les patronymes portés par les Gitans. Le nom, comme autrefois les surnoms, semble être devenu l'étendard du groupe, définissant celui-ci tout en le rattachant à un territoire particulier. Il devient donc un critère de désignation à la fois externe et interne de la population gitane dans un territoire donné en permettant aux Gitans de se reconnaître mais aussi aux non-Gitans de les catégoriser en tant que population distincte : s'appeler Moreno Moreno dans ce bourg signifie être gitan. Les noms étant des révélateurs de zones géographiques, voyons donc d'où ils proviennent.

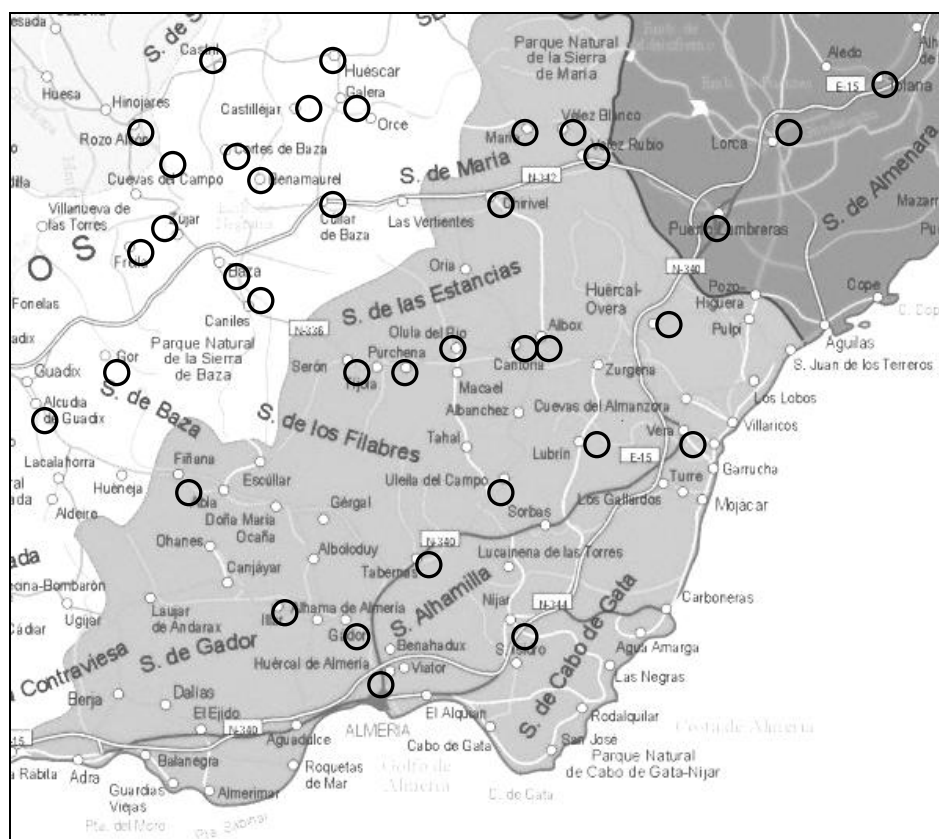
### *Origines géographiques des familles gitanes de Morote*

À partir de 1694, les lieux d'origine des individus sont répertoriés lors des inscriptions dans les registres paroissiaux. Ainsi, pour le début du XVII<sup>e</sup> siècle, il est difficile de reconstruire le parcours géographique de ces familles et de savoir si elles s'étaient établies ou non dans la région. Toutefois, il est fort probable que celles-ci avaient été nomades. Par ailleurs, de 1779 à 1842 on ne recense aucun baptême. Pourtant, le recensement de 1783 (Sánchez, 1977, annexe II) répertorie cinq Gitans à Morote. Des périodes plus courtes d'absence d'inscription de Gitans dans les registres, allant de dix à trente ans, ont lieu tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle mais, avec des retours périodiques d'individus de même nom dans le bourg. Nous pouvons supposer que ces familles suivaient un parcours identique et que leurs descendants ou collatéraux revenaient de manière sporadique dans la circonscription (lors des foires à bestiaux par exemple). De 1787 à 1880 environ, les familles gitanes (Amador, Cortés, Contreras, Fernández, García, Heredia et Santiago) proviennent majoritairement de la côte Est de l'Espagne, des provinces actuelles de Murcie et d'Almeria (voir carte 2). Il est possible par ailleurs que ces familles proviennent de l'arsenal de Carthagène (province de Murcie) ou de camps de détention proches mis en place pour la Grande Rafle de 1749.



- Contrée où se trouvent Morote et San Juan
- Zone de provenance des familles

Carte 2 : Localisation de la zone de provenance des familles gitanes de Morote et de San Juan depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle.



- Villes et villages d'où proviennent les familles selon les registres paroissiaux

Carte 3 : Côte du sud-est : zone de provenance des familles gitanes de Morote et de San Juan depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle.

À la suite d'une série de réclamations de maires et voisins de ces Gitans qui sollicitaient le retour de leur boulanger, boucher, forgeron, etc., leur libération fut proclamée en 1763. Mais celle-ci eut lieu de manière progressive<sup>166</sup>. Leurs professions étant généralement liées aux soins et commerce des bestiaux (maquignonage, tonte, etc.), leurs pérégrinations les menèrent de province en province, de foire en foire parfois même jusqu'à l'immense foire de Séville<sup>167</sup>. Au demeurant, nous pouvons établir un parallèle avec les propos recueillis auprès de Joseío, Gitan de quatre-vingt ans qui nous décrivait la vie de ses parents, au long des rivières et ruisseaux en plaine, se réfugiant dans les abris naturels ou les bergeries en hiver et remontant dans les hauteurs en été. Ainsi, dans le livre de registre des décès de la paroisse principale de Morote, on peut lire l'inscription en 1860 de Mateo Fernández Fernández, âgé de soixante-dix ans :

« originaire et résidant de Cuevas de Vera, marié à Juana Santiago et qui accidentellement habitait dans cette paroisse depuis la veille, de profession maquignon en tant que Gitan qu'il était, il mourut le jour même de son arrivée, sans assistance médicale, ni réception des Saints Sacraments, conséquemment à une fièvre gastrique, selon le certificat du médecin. On lui fit une sépulture réservée aux pauvres. »

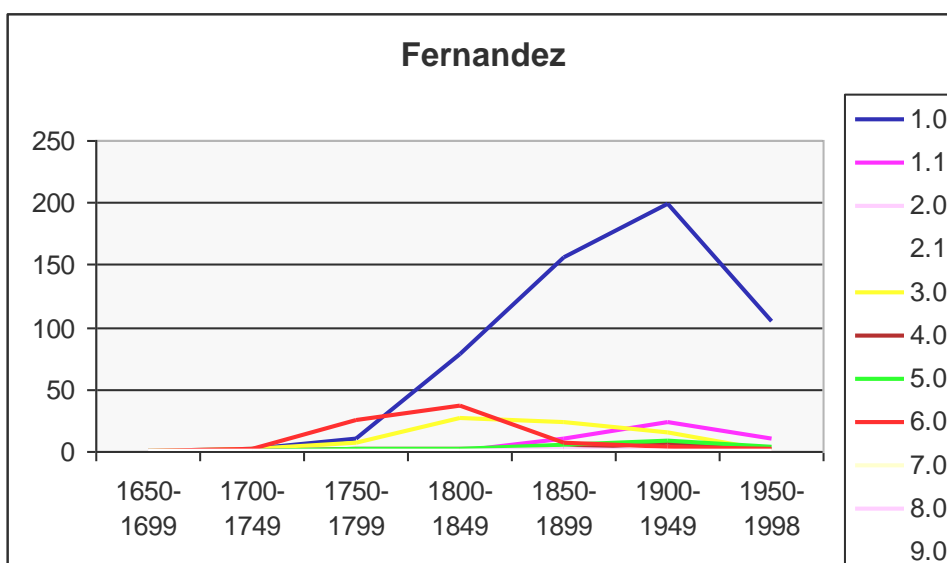
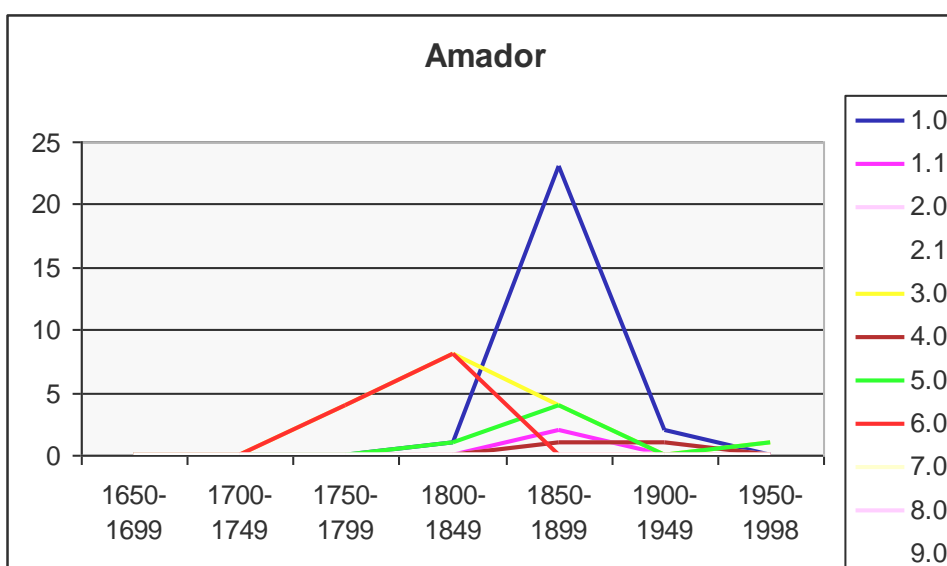
Ces familles « au long cours » se sont quelquefois installées dans une des différentes paroisses de Morote et ses membres sont alors devenus « résidants de celle-ci », *vecinos de esta*. Pourtant, si l'on en croit les archives paroissiales, les Gitans actuels du bourg (essentiellement des Moreno, Rodriguez et Torres) proviennent des villages de la province de Grenade. Ainsi, les Rodriguez qui travaillaient autrefois dans le commerce des chevaux étaient tous, selon les précisions des scribes religieux, originaires de Caniles. Il semblerait donc que les diverses familles gitanes ayant été inscrites à

<sup>166</sup> Voir Leblon (1985) et Gómez Alfaro (1993).

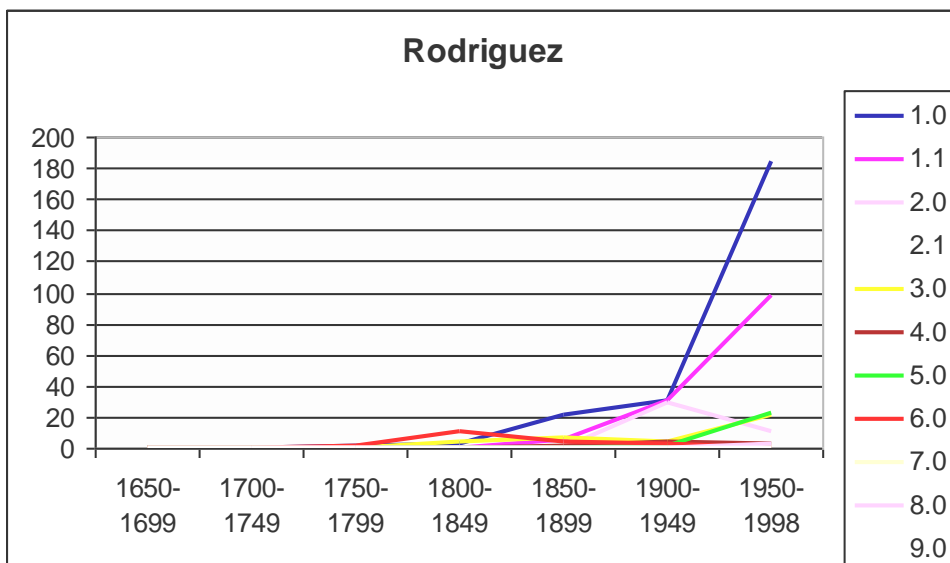
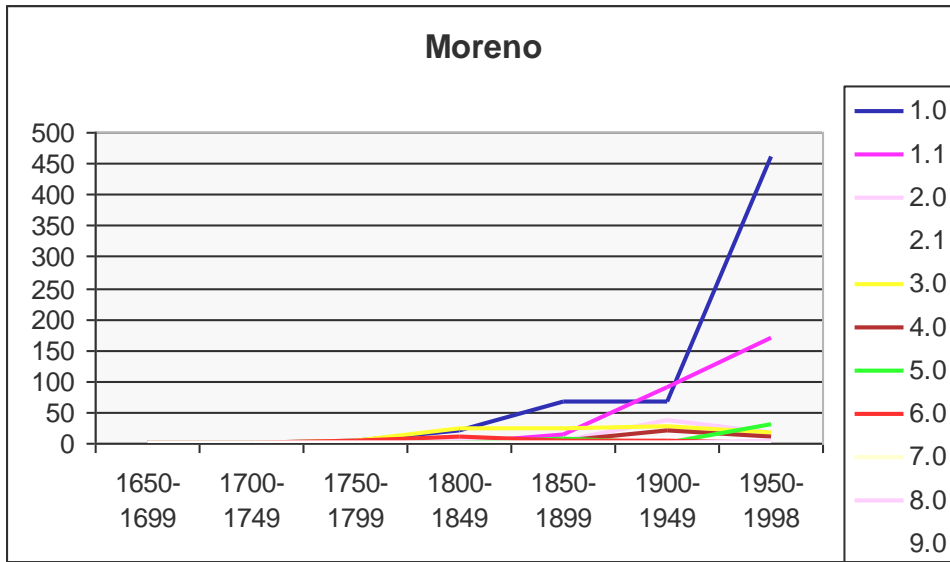
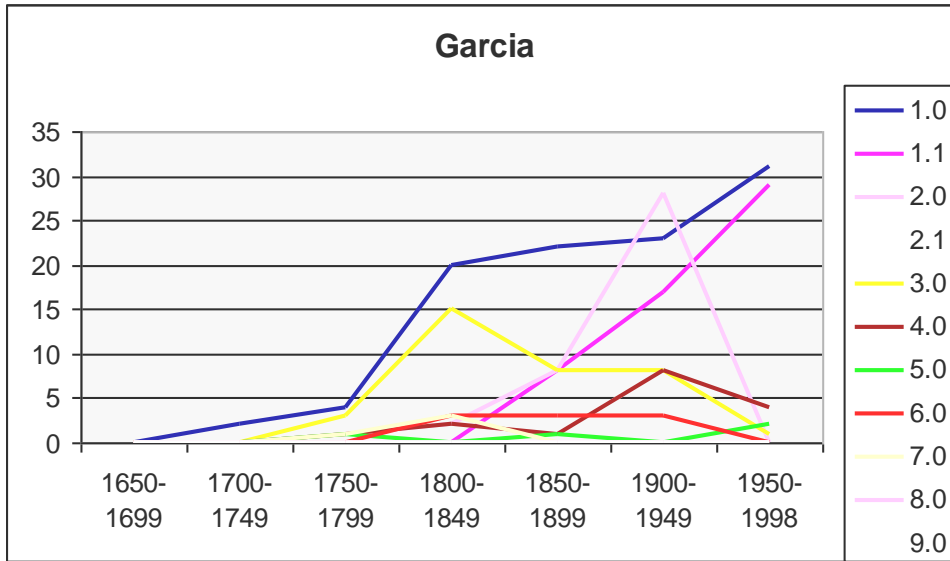
<sup>167</sup> Comme dans le cas du baptême à San Juan en 1778 de María de los Dolores Josefa Francisca Xabiera Juana de Dios, fille de Francisco Bautista Jimenez et de María Ballares, *de nación gitanos*. Le prêtre précise en effet « tous, selon eux, sont originaires et résidants de la Lamea, royaume de Séville ».

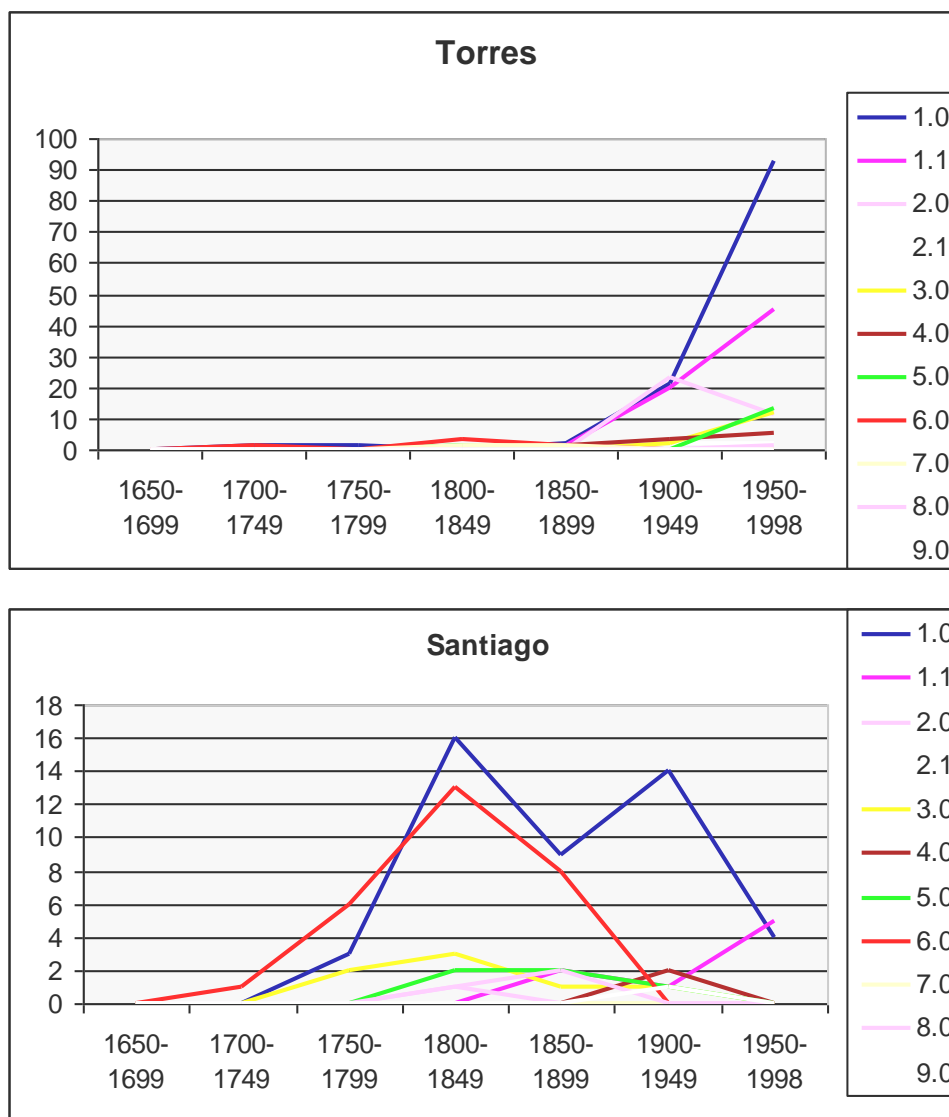
Morote soient de provenance distincte et qu'elles viennent d'une part, des provinces actuelles de Murcie et d'Almeria et d'autre part, de la province de Grenade.

Codes	Lieux de naissance
1.0	Morote
1.1	Hameaux de la circonscription de Morote
2.0	San Juan
2.1	Hameaux de la circonscription de San Juan
3.0	Villes proches de la province de Grenade
4.0	Villes proches de la province de Jaén
5.0	Province de Murcie
6.0	Province de Almeria
7.0	Province de Albacete
8.0	Villes à plus de 100 kms dans la province de Grenade
9.0	Madrid, Melilla, Ibiza









Série de graphiques 3 : Répartition des noms de familles en fonction du lieu et de la date de naissance des individus (source : registres des paroisses de Morote)

En prenant en compte l'évolution du nombre de Gitan portant les noms les plus fréquents, nous constatons la cohérence générale du comportement des courbes des noms Amador, Fernández et Santiago. En effet, ces patronymes sont présents à Morote dès le XVII<sup>e</sup> siècle en provenance de la côte levantine (provinces de Almeria surtout mais aussi de Murcia), puis se fixent quelque temps à Morote avant de connaître une rapide décroissance au cours du XX<sup>e</sup> siècle. Dans les registres paroissiaux, il est par ailleurs très fréquent que ces noms s'entremêlent au sein des familles. D'autre part, les noms Moreno, Rodriguez et Torres connaissent une évolution parallèle. Ainsi, ils

apparaissent de façon plus importante au XIX<sup>e</sup> siècle pour atteindre une croissance vertigineuse au cours du XX<sup>e</sup> siècle jusqu'à constituer la grande majorité du stock nominal gitan de Morote. Contrairement aux noms plus anciens qui procèdent des provinces côtières, ces derniers semblent être issus de la contrée où se situe Morote ou des régions très proches. Ceux-ci pourraient correspondre aux noms portés par des familles connaissant dès le XX<sup>e</sup> siècle une certaine stabilité dans la région<sup>168</sup>. Ainsi, contrairement aux anciennes familles dont l'activité professionnelle était toujours orientée vers le commerce d'équidés, parmi les Moreno, plusieurs d'entre eux sont dits « travailleurs agricoles », *jornaleros*. Mais, ce n'est pas le cas des Rodriguez qui sont tous maquignons. Les familles les plus anciennes, dont l'ensemble était en relation étroite avec les métiers concernant les équidés, ont donc poursuivi leurs pérégrinations après une certaine période passée dans la région. D'autres familles vivant et circulant dans les circonscriptions très proches de Morote leur ont ensuite succédé. Seuls les García, établis dans la région depuis le XVII<sup>e</sup> siècle, ont gardé une présence constante tout en restant peu nombreux, le nombre de Gitans s'appelant García n'ayant jamais été en effet très important. Ils font partie du groupe restreint des plus anciens noms présents à Morote qui se lient, par ailleurs, fréquemment aux autres noms par mariage, sans aucune préférence apparente.

### 3.3.2. *Familles gitanes de San Juan*

À San Juan, l'arrivée des premières familles gitanes semble plus tardive.

Les premières mentions d'ethnonymes gitans débutent en 1703 avec le baptême de la petite Barbara :

---

<sup>168</sup> Cette stabilité locale ne signifie pas pour autant que ces familles aient une résidence fixe : ceci ne sera effectif pour la grande majorité d'entre elles qu'à partir des années 1960-1970.

Barbara María de Diego de Montoya et María de Bustamante de nación Gitanos

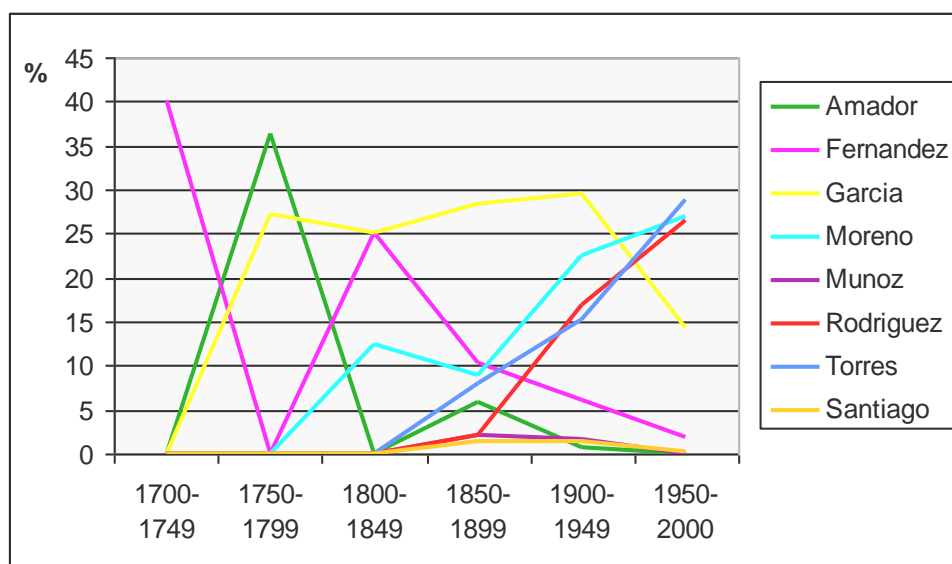
Les patronymes correspondent parfois aux premiers noms des familles gitanes de Morote (Amador, Fernández, García, Malla, Montoya, et Navarro). Ces familles proviennent des provinces de Cuenca, Toledo et Albacete. Peut-être sont-elles apparentées aux premières familles arrivées à Morote au XVII<sup>e</sup> siècle et qui ont disparu des registres au XVIII<sup>e</sup> siècle. Mais rien ne permet de l'affirmer : le lieu d'origine des familles arrivée à Morote au XVI<sup>e</sup> et au début du XVII<sup>e</sup> siècle n'est mentionné nulle part. En outre, d'autres noms apparaissent à San Juan : Bustamante et Quebello.

De 1850 à 1950, d'autres patronymes s'ajoutent aux précédents : Bargas (de), Bustos, Cavello, Carreño<sup>169</sup>, Cortés, Franco, Lustriana, Nieto, Ortiz et Plantón. Certaines de ces désignations onomastiques semblent en fait être des surnoms individuels ou familiaux que les prêtres ont inscrits dans les livres en tant que patronymes (Quebello, Bustos, Cavello, Carreño et Lustriana).

	1700-1749	1750-1799	1800-1849	1850-1899	1900-1949	1950-2000
Amador	0	4	0	13	5	1
Fernández	4	0	2	23	38	26
García	0	3	2	<b>64</b>	<b>184</b>	193
Moreno	0	0	1	20	140	<b>361</b>
Muñoz	0	0	0	5	10	1
Rodriguez	0	0	0	5	105	<b>356</b>
Torres	0	0	0	18	95	<b>387</b>
Santiago	0	0	0	3	8	4

Tableau 2 : Nombre d'occurrence des noms les plus fréquents par périodes

<sup>169</sup> Ce dernier apparaît en 1844 lors du baptême de Antonia Ramona Isabel García Carreño. De 1800 à 1849, douze individus se nomment Carreño – qui semble être un surnom de famille – durant cette période où le nombre de Gitans répertoriés sur les registres de San Juan est d'environ cent douze (soit 10,7%).



Graphique 4 : Evolution des noms les plus fréquents à San Juan

Les fortes irrégularités du nombre des familles gitanes (comme en témoignent les croissances et décroissances brutales des courbes) démontrent que, jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle, les Gitans de ces bourgs vivaient une certaine instabilité, certainement liée à leur profession. À Morote et San Juan, les Gitans exerçaient en effet des métiers essentiellement corrélés au commerce des équidés<sup>170</sup>. Ainsi, lors du baptême du petit Luis Fernández Moreno en 1900, le prêtre précisa pour ses parents « Gitans ambulants (*Jitanos ambulantes*) ».

À partir de 1950, les noms Fernández, García, Moreno, Muñoz, Santiago et Torres représentent 99,3% des noms portés par les Gitans de San Juan. Les Moreno, Rodriguez et Torres connaissent en cette période une forte croissance au détriment des García qui de 1900 à 1949 regroupaient la plus forte proportion d'individus (29,7%). En 2000, les Moreno (26,5%), Rodriguez (31%) et Torres (31,2%) représentent 88,7% des noms portés. Ici, comme à Morote, le port exclusif des noms Moreno, Rodriguez ou Torres (c'est-à-dire les noms paternel et maternel), est devenu l'indice d'une forte probable ascendance gitane.

<sup>170</sup> Ainsi, lors du baptême de Juan García en 1864, il est précisé pour ses parents : « *de paso : caballería* », « de passage : chevaux ».

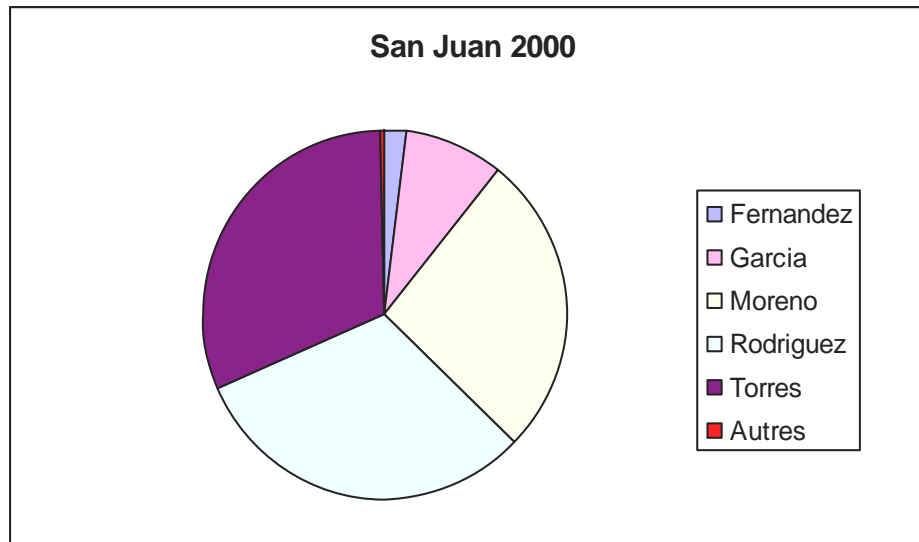


Figure 6 : Fréquence des noms à San Juan en 2000

Par ailleurs, nous constatons que les patronymes de Morote se retrouvent à San Juan, même si les proportions ne sont pas identiques. Ces familles ont en effet circulé dans une même zone géographique jusqu'aux premières installations au sein des bourgs qui progressivement les séparèrent. À partir de ce moment-là, c'est-à-dire vers les années 1950-1960 mais surtout 1970, la croissance du nombre d'individus portant le même nom devient surtout le reflet du mouvement naturel de la population gitane : la fréquence des patronymes est de moins en moins influencée par les flux migratoires et révèle progressivement la véritable image du nombre de naissances et de décès de la population gitane locale.

### *Origines géographiques des familles gitanes de San Juan*

Dans les paroisses de San Juan, l'inscription du lieu d'origine des individus apparaît en 1630 mais devient systématique au début du XVIII<sup>e</sup> siècle. Les premiers enregistrements de Gitans débutent en 1703. Certains proviennent de la côte levantine

(avant la Grande Rafle de 1749 qui dépeupla la région des familles gitanes<sup>171</sup>), d'autres de la province de Grenade, quelques familles arrivent du nord, par la province de Cuenca et enfin, une famille, est originaire de Séville. Par ailleurs, Rafael Antonio, fils de Pedro García, reçoit son baptême en 1852 à San Juan. Il se marie, dans ce bourg, à Rita Martínez, originaire de Séville. Or les parents de cette dernière sont issus de la région proche de San Juan. Les déplacements de ces familles pouvaient donc être supérieurs à cinq cents kilomètres.

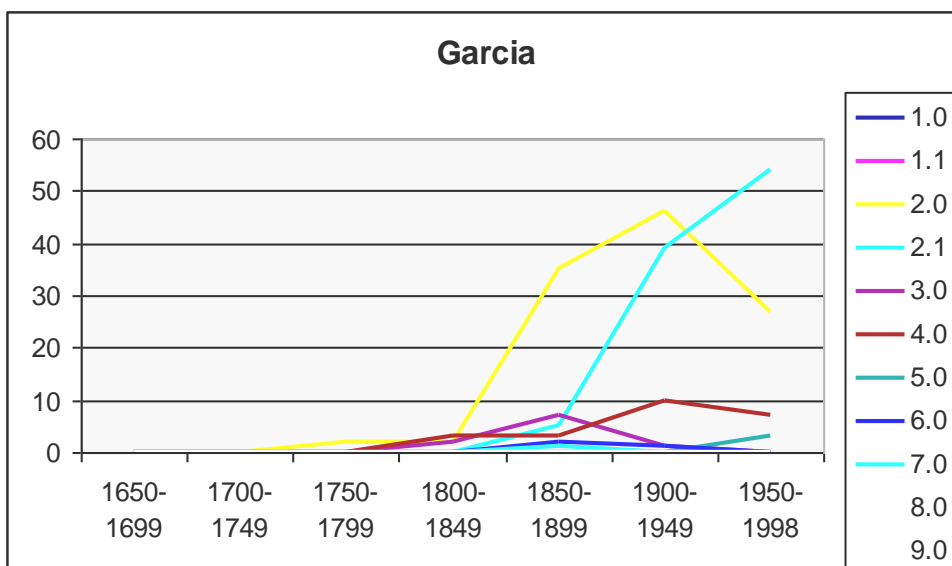
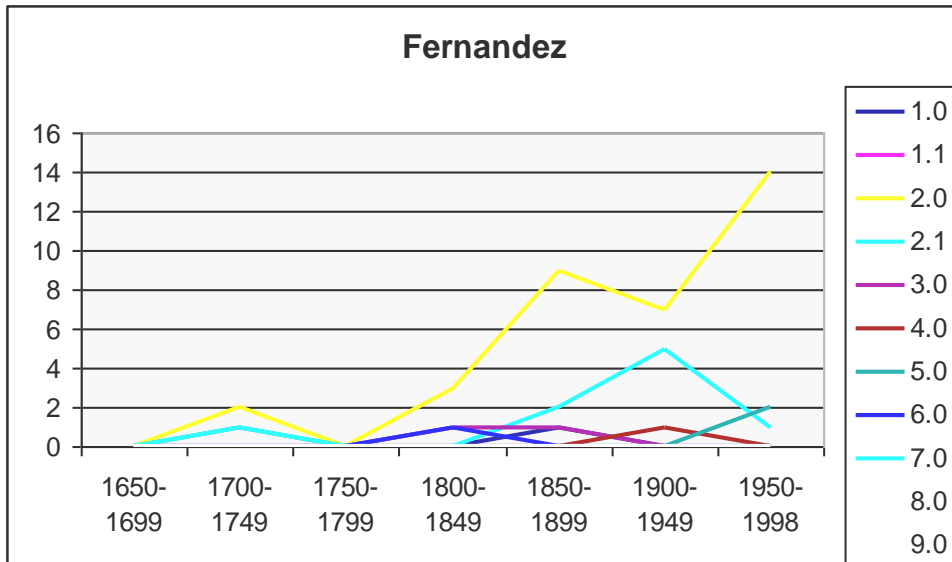
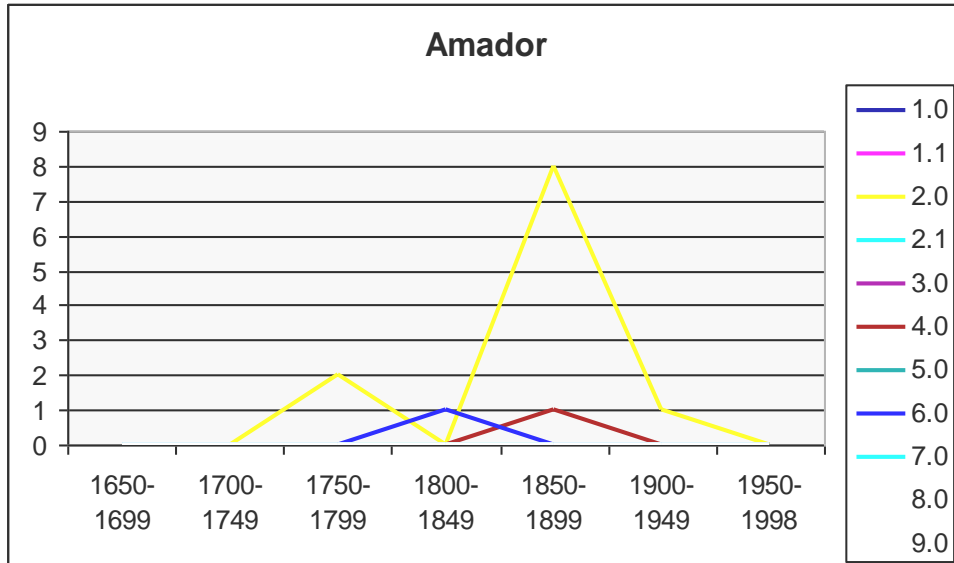
De 1779 à 1844 aucune inscription de Gitans n'apparaît dans les registres de baptême. De 1844 à 1900, une forte proportion des familles provient d'une aire géographique d'un diamètre beaucoup plus restreint : sur trente familles (c'est-à-dire le couple conjugal et ses enfants), six sont issues de contrées très proches de San Juan (même si aucune n'apparaît dans les registres en tant qu'originaire de San Juan), dix-neuf proviennent de Morote et de ses alentours, deux de la côte levantine, deux de la province de Cuenca et une de Séville. Il apparaît que l'installation au sein même du bourg de San Juan<sup>172</sup> est plus tardive qu'à Morote. Les nombreuses cavités naturelles parfois très proches du bourg qu'offre Morote permettent depuis toujours, en effet, un brassage plus aisé de la population aux origines sociales très diverses, en particulier, entre celle qui réside dans des maisons de condition plus aisée et celle qui est troglodytique<sup>173</sup>.

---

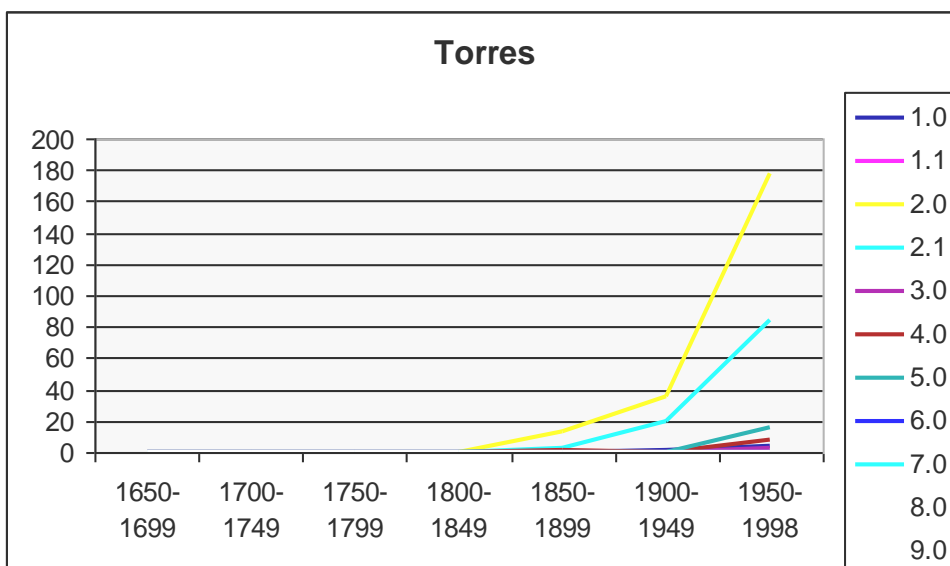
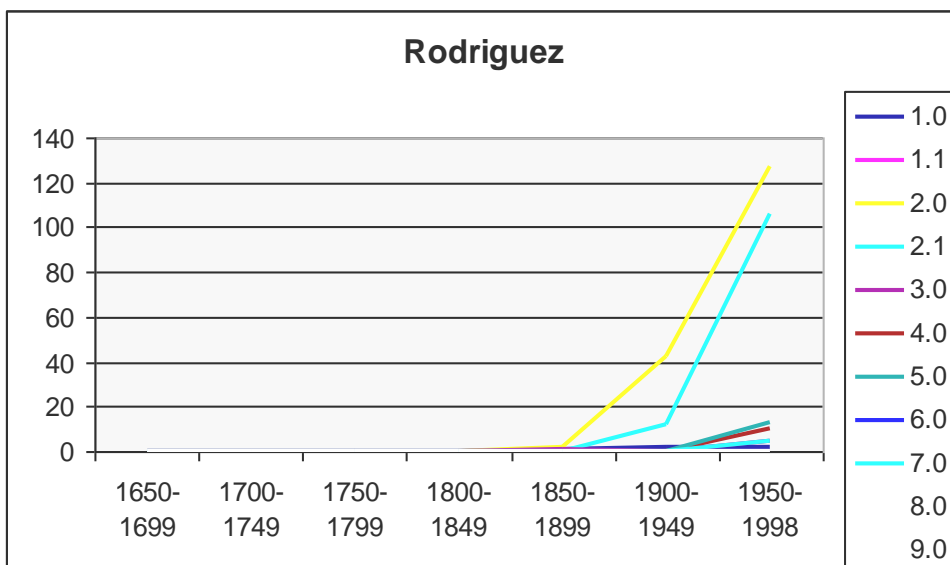
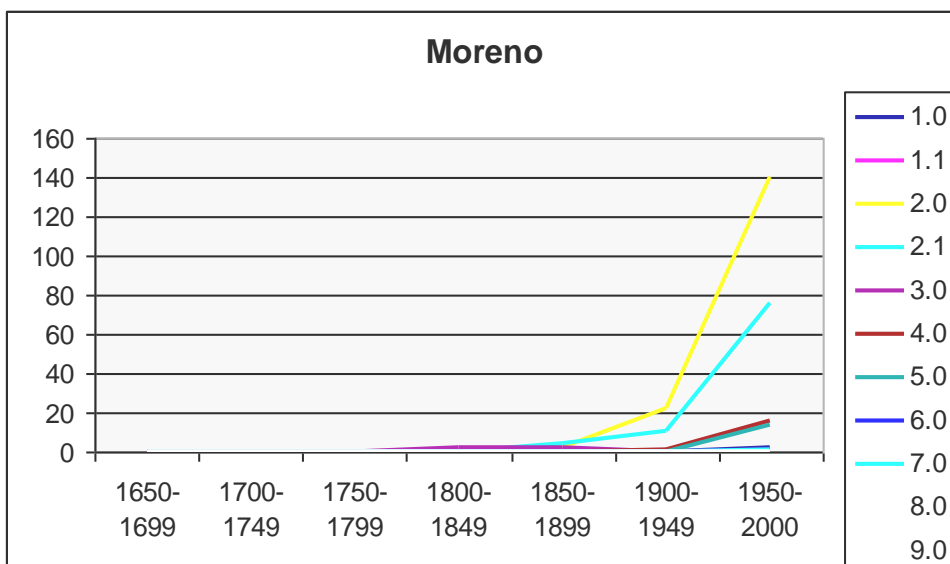
<sup>171</sup> Les différentes publications de l'historien Martínez Martínez sont très précises à ce sujet.

<sup>172</sup> Outre son climat rigoureux, ce bourg offrait aussi peu d'opportunité de logement avant les grandes migrations de la moitié du XX<sup>e</sup> siècle qui eurent comme conséquence l'abandon de plusieurs maisons anciennes au centre de San Juan.

<sup>173</sup> Les familles les plus aisées de San Juan descendraient des chevaliers venus au XV<sup>e</sup> siècle expulser de la région les Maures et, des commerçants venus s'installer *a posteriori*. Les plus pauvres seraient les héritiers des serviteurs, bergers et agriculteurs qui vivaient à San Juan à l'époque de la construction de la cité.







Les Amador, Fernández, García, Moreno, Rodriguez et Torres offrent des courbes très semblables à celles que ces mêmes noms tracent au cours du temps dans les registres de Morote. Les seules différences sont les fréquences rapportées à ces courbes (ici, ce sont les Torres qui sont les plus nombreux) et, le lieu d'origine de ces noms à partir de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Il semble que ces noms de familles aient connu une croissance parallèle en des lieux distincts à partir d'une origine géographique commune, sauf pour ce qui concerne les quelques familles en provenance des régions situées au nord de la province de Grenade (comme Cuenca). Cette constatation confirme notre première impression recueillie dans les archives paroissiales lorsque nous constatons de nombreux recoupements entre d'une part, les familles des différentes paroisses de Morote et de San Juan et d'autre part, les discours des Gitans d'un bourg qui nous affirmaient être apparentés aux Gitans de l'autre et inversement.

En effet, de nombreux intermariages entre les familles gitanes de ces deux bourgs ont eu lieu et continuent à avoir lieu. D'autre part, Morote et San Juan sont séparés par une petite chaîne de montagnes dont les flancs sont recouverts de grottes. Ainsi, certaines familles s'inscrivaient autrefois sur les registres paroissiaux de l'un ou l'autre bourg en fonction de la proximité conjoncturelle de leur grotte à l'un des bourgs. Elles changeaient en effet régulièrement de refuge en fonction des saisons : plus en amont en été et plus en aval en hiver. Aussi, à Morote, avant 1900, les noms Rodriguez et Torres inscrits dans les registres proviennent majoritairement de cette zone montagneuse riche en cavités naturelles. Puis, les familles quittent les montagnes et se rapprochent peu à peu de ces bourgs (dans les figures 2, 3 et 4, ce rapprochement est symbolisé par le signe  $\approx$ ) et s'y installent progressivement à partir des années 1950-1960 et massivement dans les années 1970.

### **3.3.3. *Généalogie des familles gitanes actuelles de Morote et de San Juan***

Les noms Amador, Fernández, García, Moreno, Rodriguez et Torres constituent depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle à Morote et à San Juan la cohorte principale des noms portés par les familles gitanes. Même si, comme nous l'avons vu, jusqu'à 1950 environ les noms les plus fréquents sont Amador, Fernández et García et, après cette date, Moreno, Rodriguez et Torres, une différenciation entre les noms de famille se dessine : certes, ils déterminent une appartenance à un groupe particulier (les Gitans) à un moment donné, mais, dans un aperçu transversal, ils permettent de diviser ces familles en deux groupes qui semblent ne pas être apparentés entre eux et qui apparemment se sont succédés dans le temps. Qu'en est-il vraiment ?

D'après les registres paroissiaux de Morote et de San Juan, les familles gitanes installées actuellement dans ces bourgs seraient arrivées dans cette région à partir du début du XIX<sup>e</sup> siècle, soit peu de temps après la libération générale (en 1763) des Gitans emprisonnés et condamnés aux galères après la grande rafle de 1749 (Gómez Alfaro, 1993, Leblon, 1985 et Sánchez, 1977). Nous pouvons peut-être y voir là une explication de cette apparente seconde vague d'arrivée de familles gitanes dans la région. Elles proviennent par ailleurs de la côte levantine, zone où se situait un des camps de rétention des Gitans à Carthagène. À partir de 1850, le flux des familles gitanes dans la région s'intensifie. Toutes semblent issues de huit couples, eux-mêmes liés par des liens d'affinité et de consanguinité : presque tous les Gitans actuels de San Juan et de Morote

(sauf quelques conjoints, des femmes surtout, provenant d'autres régions), descendent de ces huit couples<sup>174</sup> :

Juan Fernández Fernández né à Velez Rubio (Almería) vers 1785 et Francisca de Paula Moreno Cortés Soler née vers 1790 à Vera (Almería). Quatre de leurs fils et deux de leurs filles sont répertoriés dans les registres baptismaux de Morote de 1801 à 1812 (voir figure 7). Parmi eux, seuls les mariages de Mateo Fernández Moreno et Joaquina Francisca Fernández Moreno apparaissent dans les registres. La forte mobilité de ces familles et un taux de mortalité infantile extrêmement élevé en cette période peuvent expliquer la disparition de plusieurs individus des registres paroissiaux (selon un informateur de Morote, les enfants gitans décédés, autrefois, n'avaient pas systématiquement de funérailles religieuses).

Andres Torres Moreno (voir fig. 7 et 8) né en 1838 à Lezuza (Albacete)<sup>175</sup> dont les parents sont originaires de Moratalla (Murcia) s'est marié à María García Carreño née en 1843 à Barras (Albacete). Les parents de cette dernière proviennent de Castril (Grenade). Ils eurent six filles et cinq garçons qui ont été baptisés à San Juan.

Antonio Piedad Fernández Franco est né en 1844 à Morote et s'est marié à Antonia Piedad García Plantón née en 1851 à San Juan<sup>176</sup>. La descendance de leur fille, Manuela, née en 1873, mariée à Luis Rodriguez Moreno de Galera, dans la province de Grenade, est fortement représentée parmi les Gitans vivant actuellement à San Juan et à Morote.

---

<sup>174</sup> En fait, il s'agit de neuf couples dont deux concernent le même homme. Ils s'installèrent en premier lieu en amont de San Juan et de Morote avant de trouver résidence, au cours du XX<sup>e</sup> siècle, dans la ville même de Morote et un peu plus tardivement, dans celle de San Juan.

<sup>175</sup> La région d'Albacete recrute régulièrement de la main d'œuvre peu qualifiée pour la récolte des fruits et légumes mais surtout lors de la période des vendanges.

<sup>176</sup> Les arrière grands-parents de Antonia Piedad, Antonio Fernández (1999) et Juana Navarro, nés vers 1795, circulèrent dans la région aux environs de 1830 où ils eurent un fils répertorié dans les archives de baptême en 1839 à Morote. Les descendants de celui-ci ne vivent plus à Morote.

Francisco Rodriguez García, frère de Luis Rodriguez Moreno, né à Morote, s'est uni à Piedad Moreno Cortés, baptisée en 1863 à Morote. Cinq garçons et quatre filles furent les fruits de cette union. Ils reçurent leur premier sacrement à Morote, San Juan et dans d'autres bourgs proches (lieux des emplois saisonniers de leurs parents).

Juan García Fernández vit le jour vers 1860 à San Juan (ses géniteurs n'apparaissent pas dans les archives). Il se maria à María Cortés Contreras née à Velez Rubio (Almeria). Ils eurent deux fils dont l'un naquit en 1891 à San Juan et quatre filles dont deux virent le jour à Velez Rubio et une à Nerpio (le lieu de naissance des autres enfants est inconnu). Tous se sont installés et ont eu des enfants à San Juan.

Antonio Rodriguez Moreno est né vers 1870 à Cortés. Sa femme, Josefa Moreno Martinez, est originaire de Chirivel (Almería). Trois fils et trois filles apparaissent dans les registres dont seuls trois pour leur propre baptême (deux à Morote et un à San Juan) : les autres sont inscrits dans les actes de naissance de leurs enfants.

Antonio Fernández Muñoz, né en 1865, épousa Presentación Fernández Moreno, sœur de Piedad Moreno Cortés. Leurs parents respectifs sont originaires de petites villes proches de Morote (près de différents cours d'eau de la province de Grenade). Tous les deux naquirent dans les *cuevas* près de Morote. Ils donnèrent naissance à Juan Fernández Moreno (qui plus tard prend les noms Rodriguez Moreno), María Nazaria Fernández Moreno (Rodriguez Moreno) en 1886, Francisco Jose Rodriguez Moreno et María Rodriguez Moreno en 1896. Seul Francisco Jose, le cadet semble t-il, est né en dehors de la région (à Archivel, Murcie). Tous les autres enfants ont en effet vu le jour dans les *cuevas* près de Morote.

Juan Rodriguez Moreno (fils de Jose Santiago García et Dolores Moreno Torres) et Marcela Fulgencia Fernández Moreno engendrèrent Antonio Isaac Rodriguez Moreno, né en 1882, Presentación Fernández Muñoz, née en 1884, Francisco Fernández Moreno,

né en 1879, Antonio Fernández Cortes (devenu ensuite Antonio Rodriguez Moreno) et Cipriano Rodriguez Moreno, né en 1880 et marié successivement à María Nazaria fille de Antonio Fernández Muñoz (couple précédent) puis Juana Fernández Moreno, veuve de Francisco Jose Rodriguez Moreno, frère de María Nazaria.

Les descendants de ces huit couples ont pratiqué de nombreux intermariages qui ont donné naissance aux parents des Gitans actuels vivant aujourd'hui à San Juan et à Morote<sup>177</sup>.

Ce n'est pas le cas des Gorreta dont les ascendants ne font pas partie des Gitans répertoriés autrefois. Les Gorreta (surnom de la famille Fernández Fernández), comme d'autres familles du XVII<sup>e</sup> et du XVIII<sup>e</sup> siècle, apparaissent dans la contrée vers 1830, d'après les registres paroissiaux (au moment de la naissance de Joaquín en 1828, de Domingo en 1831 et de Maria Rosario en 1834) mais contrairement aux familles précédentes qui se sont enracinées dans la région, les Gorreta disparaissent environ soixante ans plus tard soit peu après 1890 (voir figure 8). Les derniers nés de cette famille ne se marient pas et n'ont pas d'enfants à San Juan et à Morote. Il semblerait en fait que Antonio Gorreta et Pedro Fernández Gorreta soient les mêmes individus – leurs épouses portent aussi les mêmes noms et prénom – qui figurent dans le recensement de 1785 de Lubrín (Almería)<sup>178</sup>. Selon l'historien Manuel Martínez Martínez, ces deux hommes exerçaient le métier de *almazarero*, c'est-à-dire d'huiliers, dans les moulins d'huile d'olive des provinces de la côte levantine. Cette profession dépendant étroitement des olivaisons, il est fort probable qu'en période creuse, ils ont circulé de bourgs en village afin d'offrir leurs services auprès des exploitants agricoles. Or la contrée où se nichent Morote et surtout San Juan n'est pas très éloignée des riches

---

<sup>177</sup> Nous considérerons les pratiques matrimoniales de ces familles ultérieurement.

<sup>178</sup> Nous remercions ici Manuel Martínez Martínez, historien spécialiste des Gitans de la province d'Almería qui m'a très chaleureusement fourni les données de ce recensement.

zones d'oliveraies de la province de Jaén. Par ailleurs, elle se situe sur la route menant les voyageurs de la côte levantine aux monts de Jaén. Elle a pu être ainsi une zone de transit pour cette famille qui, tout en parcourant les villes et villages à la recherche de travail (pour des métiers d'appoint comme la vannerie et la tonte des équidés), ne s'éloignait pas des zones des oliveraies.





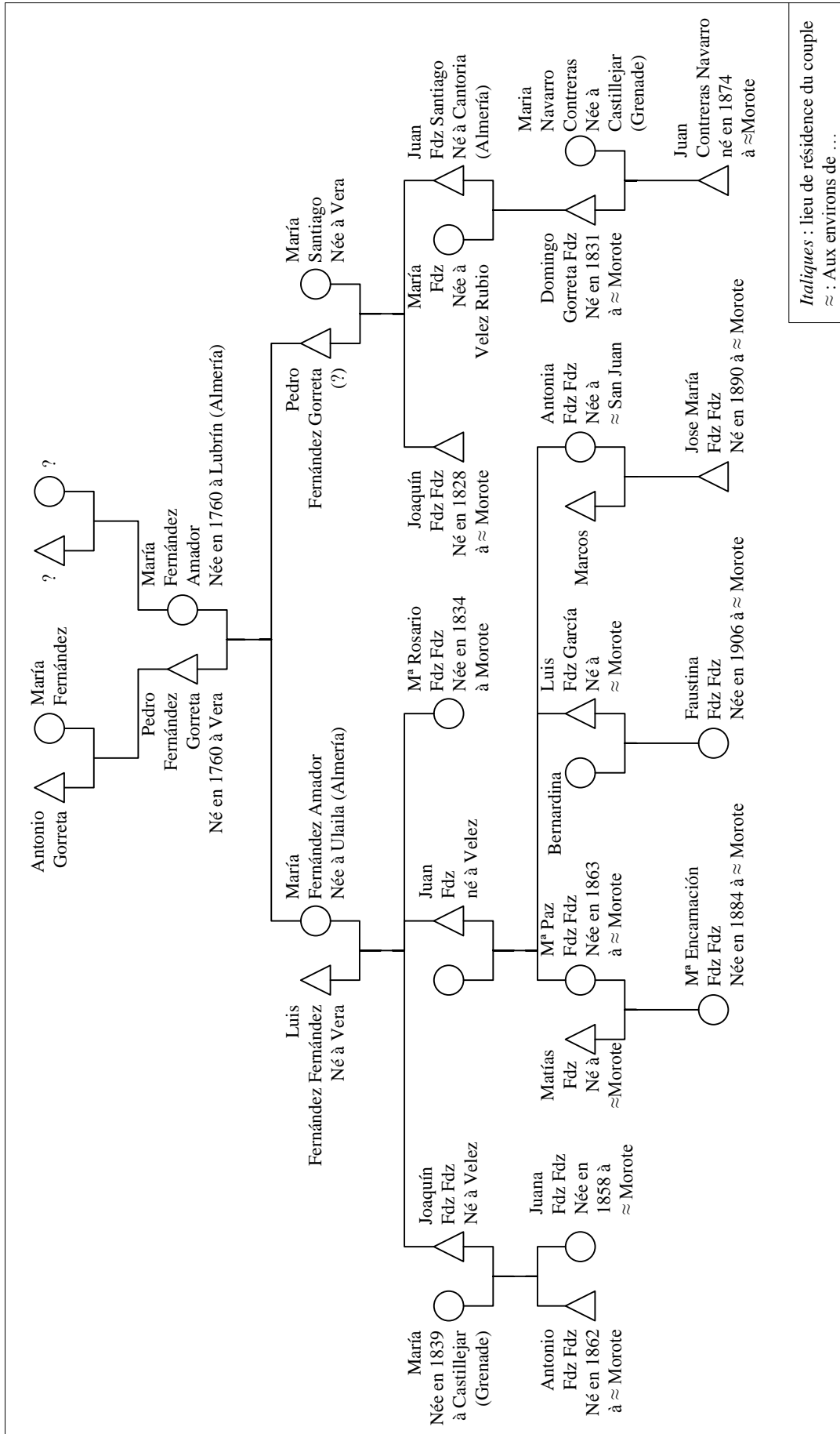


Figure 8 : les Gorreta

### 3.3.4. *Processus d'ethnisation de noms castillans*

Se nommer dans l'Espagne d'aujourd'hui Amador, Cortés, Fernández, Flores, Montoya, Reyes, Santiago ou Vargas, peut laisser supposer une origine gitane. Si par ailleurs, ces noms castillans se combinent pour former le premier et deuxième patronyme d'un individu, de ses parents et grands-parents alors, cette origine devient fortement probable. Ces noms ne sont pourtant pas issus du *caló*, de la langue des Gitans d'Espagne, mais du stock castillan qui est aussi partagé par les non-Gitans. Ces noms ont en effet subi un processus d'« ethnisation » au cours de l'histoire, processus qui peu à peu réduisit le nombre des patronymes portés par les familles gitanes de telle manière qu'en certaines régions, les Gitans n'en usent que deux ou trois. C'est pourquoi, il est parfois possible de connaître la contrée – plus ou moins étendue – d'origine de certaines familles par les noms qu'elles portent. Aussi, tout comme les noms à consonances régionales (comme les noms basques, asturiens et catalans) permettent de connaître la provenance de certains individus, gitans ou pas, certains patronymes, étant « devenus gitans » dans certaines régions précises, révèlent par-là la région géographique d'origine des Gitans. C'est le cas à Morote et à San Juan où la grande majorité des Gitans se nomment García, Moreno, Rodríguez et/ou Torres. A contrario, des Gitans résidant à San Juan et à Morote et qui porteraient les noms Flores, Montoya, Reyes ou, Vargas, très répandus ailleurs parmi les Gitans, démontreraient une origine « étrangère » récente de ces Gitans. En fait, aucun Gitan de ces bourgs ne porte ces patronymes.

Pourtant, les premiers Gitans arrivés dans la région portaient des noms issus d'un stock bien plus large alors que ces individus étaient moins nombreux. Ainsi, de 1850 à 1949 à Morote et de 1850 à 1899 à San Juan, de douze à quatorze noms sont

portés par les Gitans alors qu'actuellement, même si l'effectif de cette population a plus que quadruplé depuis cette période, les patronymes sont moitié moins nombreux.

Or, comme nous l'avons vu, les patronymes portés par les Gitans ne se distinguent pas, à première vue, des locaux : ils sont en effet, issus du même stock castillan. Mais, les familles gitanes de Morote et de San Juan pratiquent fréquemment les mariages consanguins (sur 1 042 mariages, 31% d'entre eux, soit 323 mariages, sont consanguins sur une profondeur généalogique de quatre générations : G+3) et transmettent par là les mêmes noms génération après génération et restreignent ainsi l'apparition de nouveaux patronymes au sein de leur famille. Ces noms, même s'ils ne sont pas spécifiquement gitans, permettent alors de repérer les familles gitanes inscrites dans les registres : lorsque, comme nous l'avons vu, ces noms se retrouvent aux huit positions correspondant aux grands-parents (deux noms par individus : celui du père et de la mère) ou, aux quatre des parents de son conjoint, la probabilité que cette famille soit gitane devient forte. Cette « visibilité » est telle qu'en 1781, lors du décès à Morote d'Ana Navarro, veuve de Francisco Fernández, tous deux porteurs de patronymes présents dans le stock nominal gitan, se voit affublée, ainsi que son défunt époux, de la mention « de Nation castillane (*de Nación castellana*) », afin de les distinguer des « nouveaux Castillans (*Castellanos nuevos*) », c'est-à-dire des Gitans.

Des intermariages ayant eu lieu entre diverses familles gitanes et quelques *castellanas* de patronymes différents (quelques individus de Morote portent actuellement les noms Cortés, García, Gómez et Santiago associés à Moreno et Torres<sup>179</sup>), le stock des patronymes auraient dû s'élargir ou tout au moins être quasiment constant. Pourtant, ce n'est pas le cas. En fait, après 1850, la plupart de ces patronymes ont complètement disparus. Seuls restent quelques Fernández, Cortés, García et Santiago mais surtout des

---

<sup>179</sup> Ces patronymes se trouvant souvent en deuxième position, il peut s'agir du résultat de mariages du père avec une femme étrangère à ces deux bourgs venue ensuite, conformément à la règle de patrilocalité, s'y installer. Ce qui est le cas pour les Cortés actuels.

Moreno, Rodriguez et Torres. Plusieurs familles étant en effet uniquement de passage, leurs noms ont disparu très rapidement des registres. Par ailleurs, il pourrait aussi s'agir des mêmes familles de la côte Est qui s'étant installées dans la région où se situent Morote et San Juan, à une profondeur généalogique X et après une certaine période dans la zone grenadine (comme à Caniles et Baza), ont adapté leurs noms par des emprunts dans le stock local. En effet, des Ortiz deviennent Plantón, des Malla, Montoya, des Cortés sont ensuite des Moreno, des Santiago ou Fernández apparaissent avec le patronyme Rodriguez, (comme Antonio Fernández Cortés né à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle qui devient Antonio Rodriguez Moreno quelques années plus tard) ou des Navarro deviennent des Moreno, des Martínez sont ensuite désignés dans les registres par García ou Moreno, etc..

De même, les mariages mixtes (comme c'est le cas de la famille Moreno de Baza, non loin de Morote, citée par Martínez Martínez, 1998) ont aussi permis cette mutation du stock nominal gitan<sup>180</sup>. Le processus inverse existe aussi comme dans le cas du mariage à Morote du Gitan Sebastián Fernández avec la *Castellana* Anastasia Cortinas et dont les fils et filles s'unirent à des Gitans. Ces nouveaux couples sont alors désignés lors de leur mariage et du baptême de leurs enfants en tant que *Gitano*s. Le nom Cortinas se voit ainsi désigné en tant que patronyme gitan, même si, transmis par les femmes, il disparaît dans les registres au bout de trois générations, contrairement à ceux portés par les hommes<sup>181</sup>. Par ailleurs, bien souvent, d'après certains informateurs gitans, lors d'une inscription sur les registres paroissiaux d'un enfant, certains noms ont été « oubliés » de manière volontaire ou pas. Parfois, un ou deux membres d'une même

---

<sup>180</sup> Selon Manuel Martínez Martínez (1998), historien étudiant les populations gitanes de la province d'Almeria, le mariage entre un *Castellano* de Purchena s'appelant Moreno avec une gitane eut lieu vers 1670 à Baza et cette famille partit s'installer à Vera d'Almeria. Cette famille s'étend géographiquement surtout à partir de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle.

<sup>181</sup> Ainsi, seuls les mariages concernant un *Castellano* et une Gitane permettent cette intégration d'un nouveau patronyme dans le stock gitan, comme dans le cas des Moreno cité précédemment.

fratrie peuvent porter des patronymes différents. Il s'agit généralement des aînés (les parents n'étant pas encore mariés à l'Église, les deux premiers enfants portent les noms de leur mère).

Dans la famille constituée par Antonio Moreno Fernández et Maria Nieves Torres García (voir figure 7), cela se manifeste avec plus d'ampleur : ils ont eu en effet neuf enfants (dont seules les cinq filles survécurent) parmi lesquels seuls deux possèdent les mêmes noms<sup>182</sup>. Par ailleurs, jusque dans les années 1960-1970, seules les femmes gitanes âgées pouvant se déplacer sans trop d'encombre au sein du bourg : elles rencontraient moins de problèmes avec les forces de l'ordre que leur père ou époux pour procéder aux inscriptions baptismales. Or, elles ignoraient bien souvent les patronymes de leur fils/fille et de leur gendre/bru parce qu'en général, comme les autres Gitans, elles utilisaient au quotidien leurs surnoms. Elles livraient donc parfois au prêtre d'autres patronymes qu'elles connaissaient ou qu'elles venaient d'entendre. Par exemple, nous relevons dans les archives de San Juan quelques cas où l'enfant porte « par hasard » le nom de famille du sacristain ou du curé local. De même, les Gitans changent parfois les patronymes de leurs parents ou grands-parents décédés lors du baptême de leurs enfants par oubli ou pour ne pas citer les noms d'un défunt qui, nous pouvons le supposer, étaient parfois des surnoms (comme pour Bustos, Carreño, Gorreta, Rubio, etc.).

En raison de la sédentarisation complète des familles, de la moindre persécution des Gitans par les forces de l'ordre et surtout, de l'obligation de l'obtention d'une carte

---

<sup>182</sup> Leurs noms sont respectivement : Adoración Moreno García née en 1915, Jose Antonio de Torres Moreno né en 1918, Jaime Fernández de Torres né en 1919, Luisa Fernández Torres née en 1920, Juliana Rodríguez de Torres née en 1922, María Torres García née en 1924, Joaquina Moreno de Torres (ou García Amador) née en 1926, Concepción Torres García née en 1928 et Maria Nieves García Torres née en 1930.

d'identité en 1951 pour tout citoyen espagnol<sup>183</sup>, la transmission des noms de famille est devenue plus homogène : les parents transmettent à présent des noms identiques à leurs enfants.

L'étude de l'évolution du stock patronymique utilisé par les Gitans de Morote et de San Juan met en lumière une construction interne de celui-ci par les Gitans et externe produite par la multiplication des directives administratives à leur égard. Ainsi, par l'évolution du stock des patronymes (de manière consciente et stratégique dans un contexte donné comme lors de la transmission des noms ou par évolution « naturelle » due aux pratiques matrimoniales et à l'évolution démographique de cette population), nous pouvons constater actuellement un certain ancrage territorial des patronymes. Ainsi, aujourd'hui à Morote, être un Moreno Moreno, c'est appartenir à un groupe d'individus défini par des liens de parenté mais surtout à un réseau social territorialement défini. Le patronyme identifie les individus par rapport à un territoire<sup>184</sup> contrairement aux surnoms qui, transmis de manière unlinéaire, perdent par ailleurs de plus en plus de leur pertinence sociale.

Au sein de Morote, où plusieurs quartiers Gitans se dessinent, la hiérarchie entre Gitans établie par les Gitans ne s'instaure plus vraiment entre des familles désignées par certains surnoms reconnus pour leur plus ou moins grandes largesses (comme c'est encore le cas à San Juan avec les *Tintos* qui « sont tous pareils. Ils sont tous mauvais » ou, lorsque les Gitans parlent du passé « les Chibantes étaient vraiment des sauvages »). Les hiérarchies s'établissent actuellement surtout entre les différents quartiers et les bourgs en fonction des critères de « civilisation ». Ainsi, d'après les Gitans de Morote

---

<sup>183</sup> Couramment appelé le DNI, sigle de Document National d'Identité (*Documento Nacional de Identidad*), il est le fruit du décret du 2 mars 1944 sous le régime de Franco. L'objectif était le contrôle des populations. Ainsi, l'obligation de son port concernait tout d'abord les prisonniers en liberté surveillée, puis les hommes avec des professions ambulantes puis, jusqu'en 1962, les étrangers résidants en Espagne (sources : [www.elmundo.es](http://www.elmundo.es)).

<sup>184</sup> C'est aussi le cas dans certaines communautés villageoises françaises (Zonabend, 1995 [1977] et Segalen, 1980):

qui vivent dans des maisons, les Gitans de San Juan sont censés être encore plus « sauvages » que les Gitans de Morote qui vivent dans le quartier des *cuevas* : « là-bas, ils sont tous voleurs » et, « ils volent les femmes » ou alors que « dans ce quartier, ils se battent tout le temps »<sup>185</sup>.

### 3.4. « De profession Gitan »

Une désignation discriminatoire faite par des critères de « profession » permet d'éviter la reconnaissance d'une distinction généalogique – ce que les pragmatiques qui se succèdent cherchèrent à éviter au maximum (Leblon, 1985 et Asséo, 2004) – et, explique la création de cette formule plutôt curieuse « de profession Gitan ». Parfois, l'utilisation des désignations de ces professions dites gitanes désignaient probablement de manière indiscutable les Gitans aux yeux des contemporains d'une certaine époque, mais deviennent difficiles à interpréter de nos jours. Ainsi, que sait-on des professions marginales qui leur était permises dans la région ? Y ont-elles été pratiquées uniquement par des Gitans ? Ainsi, une femme (est-elle gitane ? Rien ne mentionne le fait qu'elle soit le soit alors que dans les inscriptions de la même époque, l'utilisation de l'adjectif *gitano* semble systématique) est qualifiée, de 1844 à 1869, à chacune de ses inscriptions – pour le baptême de plusieurs de ses neveux – *la hechicera*, la « jeteuse de sorts ». De même, un homme est qualifié de *curandero*, « guérisseur » en 1861 (son fils est dit marionnettiste, profession parfois assurée par des Gitans). S'agit-il

---

<sup>185</sup> Nous pouvons constater qu'actuellement cette désignation de l'autre se fait surtout en fonction de critères négatifs. En effet, ce sont toujours les plus « sauvages » qui constituent dans les représentations locales un groupe aux contours bien délimités (afin de se distinguer de ceux avec lesquels on a de toute façon des liens de parenté plus ou moins proches). Nous verrons que les critères de « sauvagerie » sont étroitement liés à la notion de don qui, lorsqu'ils sont déficients, empêchent l'élévation des statuts individuels et de groupe.

de qualificatifs désignant la « particularité » gitane d'une manière évidente à cette époque et en ces lieux, évitant par-là l'utilisation du qualificatif *gitano* ? La dite « jeteuse de sorts » se nomme Quiteria Fernandez et est mariée à Fernando Gomez Ramal (qui lui, d'après ses patronymes, semble non-gitan) et, le guérisseur se nomme Antonio Amador. Les noms de famille de ces individus inscrits dans les registres paroissiaux font partie du stock de patronymes utilisé par les *Gitanos*.

Les Gitans auraient peu participé, tout au moins initialement, aux activités professionnelles locales, si nous nous en tenons aux précisions établies lors des baptêmes d'enfants dans les églises. Les zones de Morote et de San Juan composées en partie de terres irriguées justifie pourtant la multiplicité des métiers souvent très demandeurs de main d'œuvre associés aux différentes activités agricoles de la région (céréales, horticulture fruitière, oliviers, amandiers, ...) mais aussi aux divers types d'élevages adaptés au milieu : bovins (surtout des vaches laitières mais elles sont peu nombreuses), chèvres, moutons, porcs, volailles, lapins et ruches à miel.

Les activités agricoles actuelles ont en fait peu changé depuis les origines de ces bourgades. En effet, dans les archives paroissiales, à partir du premier décembre 1837 et jusqu'à 1905 environ, il est fait obligation aux prêtres de mentionner, notamment, la profession des parents du baptisé, selon la prescription parue dans la Gazette du tribunal ecclésiastique de la zone de Morote et de San Juan (même si tous les prêtres n'étaient toujours aussi scrupuleux au moment de suivre les directives). Ainsi, nous apprenons que tous les Gitans de ces bourgs ont un métier en rapport direct avec les équidés, que ce soit la tonte des chevaux, des ânes ou des mules ou leur commerce. À Morote et San Juan, ils sont en effet désignés par leurs professions : ils sont



*chalanés*<sup>186</sup>, « maquignons », *esquiladores*, « tondeurs » ou tout simplement « de profesión gitano », « de profesión Gitan ». Ces nouvelles désignations de type professionnel deviennent peu à peu, avec l'interdiction de l'utilisation du terme *Gitano* ou *Jitano* dans les actes officiels civils ou religieux, une nouvelle façon de désigner cette population. D'après les divers témoignages actuels des Gitans et *Castellanos*, ces professions de maquignonage majoritairement gitanes n'auraient donc concerné que les équins.

Ces professions pouvaient être rentables. Ainsi, selon quelques témoignages de non-Gitans résidants de Morote depuis plusieurs générations, dans les années 1930, une famille gitane, dite les *Capellanes*, « les Aumoniers », s'était enrichie grâce au commerce des chevaux. Cette famille ainsi que quelques descendants, nommés les *Cucos*, « les Futés », avait pu s'installer, grâce au travail de la forge, au sein de la cité. Les autres familles, quant à elles, circulaient dans les monts des alentours. Certains membres de cette famille possédaient une auberge avec des chevaux et prêtaient de l'argent. Ils étaient, d'après le maire de Morote, les habitants les plus riches de Morote à cette époque. Mais cette famille dont neuf de ses membres moururent sous l'uniforme franquiste et dont les noms figurent sur la plaque commémorative des « Combattants de la Liberté » située sur le fronton de l'église collégiale de Morote, se serait enfuie pendant la Guerre Civile (cf. Annexes V, p. 553). À présent, Juana, d'environ soixante ans mariée à un *Payo* et qui se revendique fièrement de cette famille, vit toujours dans les environs, dans une toute petite ville de près de mille habitants. Contrairement aux familles vivant actuellement à San Juan et à Morote, celle-ci semblait participer pleinement à la vie locale comme le laisse supposer le surnom « Los Fumberos »,

---

<sup>186</sup> Ou *tratantes en bestias* et, *Tratantes* ou *con su tráfico en caballerías* qui sont des expressions synonymes de *chalanés*.

régionalisme pour désigner les Pompiers, attribué à certains membres de cette famille : ils faisaient partie des pompiers volontaires de la période de l'avant Guerre Civile.

Avec la désaffection grandissante des bêtes de trait accentuée par la mécanisation de l'agriculture, les Gitans se tournent de plus en plus vers la récolte pour le compte des artisans (dont des distillateurs d'essence), des fermiers et des commerçants (cumin, betteraves, romarin, osier, alfa, etc.). Une des familles portait d'ailleurs le surnom « Los Calistres », c'est-à-dire « Les feuilles d'Eucalyptus ». Ainsi, en 1905 à San Juan, le prêtre, suivant les directives de l'archevêque de 1837, spécifiant la profession de toutes les familles, précise lors de l'inscription du baptême d'un enfant, « de métier journalier (*de oficio jornalero*) ». Or cette famille portant les noms Rodriguez, Cortés et Moreno sur plusieurs générations est certainement gitane. Il s'agirait peut-être des premiers ouvriers agricoles permanents gitans de la zone. Leurs descendants directs représentent actuellement les familles les plus nombreuses de San Juan et de Morote. Certaines familles, afin de compléter leurs revenus auraient aussi participé depuis le XVII<sup>e</sup> voire le XVI<sup>e</sup> siècle aux fêtes locales en tant que musiciens<sup>187</sup>. Là, ils jouaient des airs populaires avec des instruments traditionnels (flûtes, etc.)<sup>188</sup>.

Progressivement, depuis le début du XX<sup>e</sup> siècle, les familles gitanes se sont tournées vers le travail agricole. Ainsi aujourd'hui, mis à part quelques travaux d'appoint entre deux périodes creuses comme la vannerie et la vente des paniers, et la mendicité (pour les plus démunis), la majorité des familles gitanes part, comme de

---

<sup>187</sup> Selon l'archiviste de Morote, certains documents du XVII<sup>e</sup> attesteraient l'existence de musiciens gitans jouant des *chirimías* (flûtes traditionnelles de la région d'Aragon au nord de l'Andalousie) dans les bals, *saraos*, dans un village très proche de Morote. Les Gitans actuels de San Juan et Morote dansent la *jota* lors des fêtes familiales. Cette danse, originaire d'Aragon, est généralement accompagnée de sons de flûtes et de tambours. Il est donc possible que les bals de jadis étaient l'occasion de danser des *jotas*.

<sup>188</sup> Ainsi, Esperanza, âgée d'une soixantaine d'années, nous raconte que lorsqu'elle était enfant, son père et ses oncles étaient souvent sollicités dans les célébrations de baptême ou de mariage de la contrée afin d'animer les bals organisés pour l'occasion.

nombreux voisins non-gitans, régulièrement plusieurs mois dans l'année en fonction des besoins en main d'œuvre pour les travaux agricoles.

La profession a donc perdu petit à petit sa pertinence distinctive. Ainsi, dans les archives baptismales essentiellement, à partir de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, moment où disparaît progressivement la mention *Gitanos*<sup>189</sup>, surgissent des indications d'ordre géographique qui définissent les différentes familles résidant dans la circonscription de ces bourgs. Le nomadisme transparait au travers la multiplication des désignations géographiques et des notions telles que *naturales* ou *oriundos*, *vecinos*, *residentes* ou *con domicilio*, *feligreses*, permettent de connaître le lieu de naissance, de domiciliation, de résidence et, la paroisse de rattachement des individus et de leurs parents. Regroupées bien souvent dans les mêmes quartiers ou rues, la résidence et le lieu d'origine sont devenus les nouveaux critères pour « repérer » les Gitans.

### 3.5. *Sur un air nomade*

Le lieu de résidence des familles gitanes de l'Andalousie orientale ne s'est fixé que très récemment même si la grande majorité des villes et villages de cette région accueillent des Gitans depuis le XVII<sup>e</sup> voire le XVI<sup>e</sup> siècle<sup>190</sup>. Cependant, exerçant

---

<sup>189</sup> Cette mention n'apparaît plus qu'en marge des inscriptions et devient une précision supplémentaire apportée de manière individuelle par certains prêtres : elle disparaît des formules préétablies des inscriptions des baptêmes, mariages et décès.

<sup>190</sup> En Andalousie occidentale, l'installation des familles au sein des villes et villages semble plus précoce (voir Pasqualino, 1998 et Thède 2000).

généralement des professions dépendant des foires aux bestiaux<sup>191</sup>, il n'était pas rare que certains naissent ici, soient baptisés là-bas et se marient et décèdent ailleurs, et cela jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle. Par exemple, le 18 avril 1852 – avec la mention en marge

*Gitanos* –, Rafael Antonio García :

« Fils légitime de Pedro García d'environ trente cinq ans, originaire de Pozo Alcón, circonscription de Cazorla de cette province, et sa femme Rita Martinez, originaire du quartier de Triana de Séville, domiciliés à Castril, de la province de Grenade et résidants à San Juan, de cette paroisse et municipalité. Les grands-parents paternels Francisco García, originaire de la Puebla, de la province de Grenade, décédé à Río Segura de cette circonscription et sa femme, Francisca Ortiz, Originaire et décédée à Castril ; les maternels Juan Martinez, originaire de Guadix, de la province de Grenade, décédé à Alamedilla de cette province et sa femme Maria Santiago, originaire de Alicun de Ortega, de la circonscription de Guadix, résidant à Alamedilla Nous avons mis les noms à ce garçon Rafael Antonio, et sa marraine dont j'ai avertie de la parenté spirituelle et des obligations qu'elle a contractées, fut Rosa Cortés, originaire de Alicún, femme de Antonio García, frère du père de ce garçon, résidants de la dite mentionnée San Juan.

Note : Le Rafael Antonio, de l'inscription antérieure semble être le même qui mourut et fut enterré avec le nom José María au cimetière de Miller en décembre 1865 ».

Ce cas relevé dans le Livre XXI des baptêmes de San Juan est rare. Il associe en effet des individus de la région étudiée à un autre originaire d'aussi loin que Séville (lieu connu, jusqu'à un passé récent, pour son imposante foire aux bestiaux)<sup>192</sup>. De

<sup>191</sup> Voir en annexe une liste de 1746 des possessions de Francisco Fernandez de Morote « de nación gitana » avant son départ pour les foires. Cette liste devance les prérogatives des pragmatiques de 1747 et 1795 (Sánchez, 1977 et Leblon, 1985) imposant un contrôle sévère des déplacements des Gitans. Les lois du XIX<sup>e</sup> siècle visent essentiellement les maquignons gitans. Celle du 22 août 1847 « stipule que ces derniers devront posséder, en plus de leurs paies personnels, un documents indiquant le nombre et les caractéristiques de leurs bêtes et un second sur lequel figurera tout achat, vente ou échange de celles-ci. Enfin, en 1878, Alphonse XII annule toutes les dispositions antérieures et décrète que tous les maquignons gitans ou non, devront être en possession d'une patente et d'un document particulier pour chacune de leurs bêtes (LA GUÍA), sorte de carte grise de l'animal en indiquant l'espèce, la provenance, l'âge, la marque et les signes particuliers » (Leblon, 1985, p. 99)

<sup>192</sup> Aujourd'hui, la foire de Séville est devenue la célèbre *feria* où se retrouvent tous les sévillans au mois d'avril pour danser les fameuses *sevillanas*, les femmes vêtues comme des *Gitanas*, c'est-à-dire revêtues des traditionnelles robes à pois et aux nombreux volants et, boire la fraîche *manzanilla*, vin blanc local.

même, La *feria* de Morote, fondée en 1589<sup>193</sup> et plus illustre que celle de San Juan, eut un rayonnement au delà de ses frontières municipales, fut connue pour ses ventes de bestiaux et en particulier de chevaux, mules et ânes. La vente de ces derniers s'acheva dans les années 1970. Ils furent remplacés par les machines agricoles.

D'autre part, María Nieves, Gitane de soixante-huit ans, raconte :

« Nous étions toujours en train de fuir des gendarmes qui nous battaient. Nous devons toujours être par là-bas. Toujours dans les refuges, par là-bas, oui. Les fuyant. Et nous nous cachions. »<sup>194</sup>

Extrait d'un entretien fait le 9-12-1996 à Morote

Les contraintes des forces de l'ordre continuent au cours du XX<sup>e</sup> à déplacer de façon régulière les familles gitanes. María, soixante-quatorze ans nous décrit la vie des familles gitanes avant leur installation au sein des bourgs :

« À cette époque, nous n'avions pas de maison, les Gitans. Nous nous mettions dans les bergeries [...]. Une fois que le troupeau était sorti, nous nous y mettions dans l'abri. Nous n'avions pas de maison. C'est que ce n'était pas la même vie qu'aujourd'hui. Où nous trouvions un abri, nous nous y mettions. [...]. On y faisait une nuit. C'est ainsi que nous dormions. Toutes les familles. [...]. Nous n'étions pas dans les villages mais dans les fermes. Avant, on ne connaissait personne. Seuls les fermiers. Il y avait les fermiers... »<sup>195</sup>

Extrait d'un entretien avec María à Morote le 8-12-1996

D'autres, à Morote et à San Juan, parlent de refuge dans les *cobijos* de la roche, dans les cavités naturelles qui s'offraient à eux. Ils occupent en fait petit à petit les foyers abandonnés par la population non-gitane la plus démunie. Celle-ci migrant soit vers l'étranger soit vers la Catalogne laisse, en effet, derrière elle des quartiers désertés. À

<sup>193</sup> Nous remercions chaleureusement l'archiviste de la bibliothèque municipale de Morote qui m'a fourni ces précieuses informations.

<sup>194</sup> « Siempre ibamos huyendo de los civiles que nos pegaban. Siempre teníamos que estar por ahí. Siempre por los cobachos, por ahí, sí. Huyendo de ellos. Y nos escondíamos. »

<sup>195</sup> « Entonces no teníamos casas, los Gitanos. Nos metíamos en las tina' del ganao [...]. Una vez sacaban el ganao, y nos metíamos allí en el cobacho. No teníamos casa. Es que no había esta vida que hay ahora. Pues donde vivíamos un cobacho pues ahí nos metíamos. [...]. Hacíamos una noche. Así dormíamos. Todas las familias. [...]. No estábamos en los pueblos, solo en los cortijos. [...]. Antes no conocíamos a nadie. Na' más que a los cortijeros, habían cortijeros, ... ».

Morote, cela concerne surtout les maisons troglodytiques, dites *cuevas*, et à San Juan, des vieilles demeures de construction fragile et donc souvent dangereuses<sup>196</sup>.

À partir des années 1960-1970, les familles quittent les cavités naturelles et les bergeries vides qu'ils occupaient jusque-là et viennent s'installer auprès des bourgs, villages et hameaux. D'après les registres paroissiaux, certaines familles gitanes, peu nombreuses, étaient déjà installées dans le quartier des maisons troglodytiques, comme dans l'inscription de baptême en 1919 de la famille du petit Juan Fernández Moreno, *gitanos*. Aujourd'hui, ce quartier est très majoritairement habité par des familles gitanes. Comme le précise Leblon (1985) plusieurs familles gitanes sédentaires sont reparties sur les routes pendant les périodes de grande misère en particulier pendant et après la Guerre Civile. Actuellement, aucun des descendants directs de cette famille ne vit à Morote, seuls des descendants de deux frères du père de Juan y sont restés. La plus forte concentration de la population de Morote vit actuellement dans le bourg même. Des petits hameaux disséminés sur le territoire municipal regroupent environ 5% de la population totale. C'est justement dans ces petits hameaux ou quartiers périphériques que se concentre la majorité de la population gitane. Ceux-ci sont essentiellement composés de maisons troglodytiques autrefois occupées par les populations les plus pauvres qui ont émigré à partir des années 1950-60. Ces sont les quartiers appelés *Barrio de San Isidro* (cinquante-huit familles gitanes), *Barrio Las Santas* (vingt familles),

---

<sup>196</sup> En 1849, dans le Livre IX des Défunts de Morote est décrite la mort d'un enfant d'une dizaine d'année à la suite de la chute d'une portion de terre sur le garçonnet provoquant son asphyxie. Les maisons troglodytiques ont visiblement toujours été des refuges peu sûrs et pas seulement actuellement comme l'affirment les non-Gitans locaux qui accusent les nouveaux occupants de négligence dans l'entretien de ces *cuevas*, expliquant ainsi leur dangerosité. De même, Esperanza de San Juan qui n'a vécu dans sa jeunesse que dans des bergeries vides puis dans une maison dans le quartier *el Toledillo* m'avoua une frayeur irrépressible envers les *cuevas*, craignant constamment que le plafond ne s'effondre sur elle. Ainsi, elle nous raconta qu'une année elle partit travailler près de Morote et qu'une cousine de son mari lui proposa de l'héberger : elle aurait choisi de dormir quelques semaines à l'extérieur du foyer offert malgré le froid piquant de l'automne. De plus, malgré le nombre important de familles gitanes troglodytiques, vivre sous terre lui paraît bien étrange. Il est vrai qu'elles sont actuellement surtout concentrées à Morote et qu'elles ne sont donc pas dans son entourage immédiat.

*Barrio La Cruz* (quinze familles), *Barrio Barón* (dix familles) ; le quartier de maisons en dur nommé *Barrio Nuevo de San Clemente* (dix-neuf familles), et les hameaux de *La Parra* (deux familles) et du *Canal* (onze familles) situés à une trentaine de kilomètres du centre de la ville. Vingt-et-une familles gitanes sont regroupées dans deux rues du bourg. Comme les quartiers de *San Isidro*, *Las Santas* et *La Cruz* sont constitués quasi exclusivement de *cuevas* (maisons troglodytiques), nous nous apercevons que sur cent cinquante six familles, environ cent vivent dans des *cuevas*, soit près de 64%. Aucune famille ne vit en appartement, mais il est vrai qu'à Morote, les immeubles sont peu nombreux et de construction très récente.

Quant aux familles des *cuevas*, 73% d'entre elles vivent à *San Isidro* et à *La Cruz*, deux quartiers accolés. Or, ces quartiers sont les plus marginaux de Morote pour plusieurs raisons. La première, est leur éloignement du centre ville qui se trouve à un kilomètre (sur une route sinueuse et très inclinée), mais ils sont en fait beaucoup plus près que les autres quartiers dits « gitans ». La deuxième raison est qu'ils se trouvent dans une situation de grande détérioration, n'ont pas d'installation électrique, les canalisations d'eau ne parviennent pas à tous, et, les éboueurs ne passent pas par-là (des dépôts d'ordures s'improvisent çà et là, parfois près des lieux d'habitation et des terrains de jeux des enfants). La troisième, peut-être la conséquence de tout ceci, est que la population est gitane à l'exception d'une personne âgée *paya*, veuve, qui vit dans l'un d'eux depuis ses jeunes années.

Les *cuevas* des autres quartiers, bien qu'elles nécessitent de nombreux travaux pour répondre à nos critères de salubrité, sont dans un état nettement meilleur. Le *Barrio Nuevo de San Clemente* est d'aspect beaucoup plus attrayant : il est de construction récente (onze ans), effectuée après celle d'un barrage à une trentaine de kilomètres où se trouvait un petit hameau de maisons et de nombreuses *cuevas*. Les

eaux ayant recouvert toutes les habitations, la municipalité avec d'autres autorités administratives firent construire ce quartier pour reloger les expulsés. Ce hameau se nommait *San Clemente* et s'appelle à présent *Barrio Nuevo de San Clemente*, c'est-à-dire *Nouveau Quartier de San Clemente*. Y furent relogés, donc, ceux qui ainsi, se retrouvèrent sans foyer, Gitans et non-Gitans. Les Gitans représentent actuellement 12,6% du nombre total de familles composant le quartier (ils occupent 19 maisons sur 150). Mais les habitants de la ville disent avec dédain que c'est un quartier de Gitans. En réalité, les familles gitanes se concentrant surtout autour de la place principale du quartier, devant l'église, lorsque les autres habitants de Morote entrent dans le quartier (par exemple le dimanche pour assister à la messe dominicale), les Gitans assis sur le pas de leur porte ou sur les bancs publics de la place centrale du quartier deviennent très visibles contrairement aux *Payos* qui s'affairent dans des rues adjacentes. Dans le quartier, tous se connaissent depuis leur « tendre » enfance, et il y règne de manière générale une ambiance détendue<sup>197</sup>, ce qui mène les habitants du centre de Morote à raconter que tous ici y vivraient « como gitanos », comme des Gitans, c'est-à-dire, qu'ils seraient tous incultes, sales, querelleurs, etc. Les Gitans des hameaux de *La Parra* et du *Canal* sont majoritairement d'anciens habitants du *San Clemente* primitif. Ils vivent dans des maisons et sont une grande partie de l'année à l'extérieur pour travailler.

Dans le bourg de San Juan, toutes les familles sont regroupées dans le quartier dit « El Toledillo », situé à la sortie de la capitale par rapport à l'entrée par la route *comarcal*, mais à l'entrée par la route locale menant aux *aldeas*, aux différents hameaux. Le quartier *El Toledillo* se situe en hauteur par rapport aux autres constructions anciennes. Seules des maisons construites très récemment et en cours de

---

<sup>197</sup> Apparence certainement trompeuse puisque nous avons été le témoin d'un conflit sur le point d'éclater suite à une fausse rumeur. Le chercheur dû alors se transformer en médiateur pour calmer les parties.



construction se situent à un niveau supérieur mais dans un quartier neuf dit des *casas nuevas*, surplombant toutes les autres, sauf celles du *Toledillo*. Initialement, *el Toledillo* était un quartier occupé par la population la plus pauvre de San Juan, population qui migra très largement dans les années 1960-1970 laissant tout ce quartier inoccupé. Ce fut aussi la période qui vit s'adoucir les relations entre les forces de l'ordre (*Civiles* surtout) et les Gitans. Ceux-ci, autrefois cachés dans les cavités naturelles de la roche situées à mi-parcours entre San Juan et Morote ou dans les bergeries vides, trouvèrent l'occasion de pouvoir vivre enfin de façon plus digne. Ils achetèrent leur maison, « pour une bouchée de pain (*por una miaja de pan*) » et s'installèrent peu à peu jusqu'à occuper aujourd'hui la totalité des maisons du quartier. Une frontière sépare très distinctement le *barrio gitano* des autres quartiers.

Les quartiers désignent donc de manière métonymique ses résidants. De même qu'à Paris, résider dans le XVI<sup>e</sup> arrondissement est supposé révélateur d'un statut social élevé, le nom de certains quartiers identifie en Espagne ses habitants à la population gitane. Le terme « gitan » devient donc inutile auprès des autres résidants de la ville ou du village. Ainsi, à San Juan où la rue principale du quartier gitan se nomme *Toledillo*, tous les Gitans sont censés vivre dans cette rue qui a donné son nom de manière informelle au quartier. Être Gitan, c'est vivre dans la rue *Toledillo*, de même que se nommer Moreno Moreno ou Rodriguez Torres. Dire à quelqu'un que telle personne vit certainement dans la rue *Toledillo*, même si ce n'est pas le cas, c'est dire qu'elle est gitane. Les Gitans eux-mêmes, lors d'une confusion sur leur adresse, disent que c'est pareil. De toute façon, ils ne vivent pas loin de ladite rue. Ensuite, il suffit de chercher en demandant où vit telle personne. Ainsi, le facteur m'explique que les lettres viennent souvent avec le même nom de rue donc lorsqu'il a du courrier à distribuer dans ce quartier, il se met sur la place principale et crie les noms des destinataires des plis qu'il

doit distribuer. Souvent, les enfants, lorsqu'ils ne sont pas à l'école, accourent pour prendre le courrier qui est destiné à leurs parents.

### 3.6. Niveau économique

Au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, différentes illustrations représentaient des Gitans miséreux, mendiants, revêtus de loques :



Figure 9 : Dessin de Gustave Doré  
(in Voyage en Espagne, 1864)

Cette image du Gitan forcément pauvre persiste actuellement. Ainsi, dans les blagues populaires, lorsqu'il est fait référence à un homme très pauvre, celui-ci est généralement gitan<sup>198</sup>.

Être Gitan à Morote et San Juan, c'est aussi, dans l'imaginaire local, être pauvre. Les quartiers dans lesquels ils résident sont en effet les plus dégradés de ces bourgs. Cette représentation du Gitan typiquement quémandeur d'argent et d'aliment a

---

<sup>198</sup> Par exemple, une blague raconte que lors d'une veillée funéraire, une famille se recueille autour du corps du défunt. La femme de celui-ci dit alors « Oh, il va se retrouver en un lieu froid et sombre, sans lumière, sans eau, sans nourriture ». Alors, un Gitan qui était là répondit « mais alors, il va venir chez moi ».

du mal à disparaître malgré l’assertion fréquemment servie selon laquelle « Les Gitans d’ici sont honnêtes et travailleurs pas comme ceux qu’on voit ailleurs ». Mais ceci n’est malheureusement pas qu’une image. Plusieurs familles gitanes dont le revenu dépend essentiellement des périodes agricoles survivent les mois d’hiver grâce aux quelques arrangements établis avec les commerçants locaux. Ainsi, certaines familles s’accordent avec l’épicier local pour établir une ardoise qu’elles règlent dès les premiers mois de labeur et achètent chez le boulanger le pain de la veille vendu à moitié prix. De même, les services sociaux locaux récupèrent les vêtements que les *Castellanos* délaissent afin de les redistribuer aux Gitans du bourg, malgré leur grande réticence à porter des vêtements d’inconnus<sup>199</sup>.

### 3.7. *Religiosité*

Selon Bernard Leblon (1985) et Maria Helena Sánchez (1977), aucun rite spécifique n’a été pratiqué par la population gitane espagnole et la relative apathie de l’Inquisition et perplexité face aux accusations à leur égard (les Grands Inquisiteurs considéraient généralement que lesdites victimes des pouvoirs maléfiques gitans s’étaient tout simplement laissées bernier par leur audace et malicieuse habileté<sup>200</sup>) en serait une preuve irréfutable :

« Tout au long de l’inventaire qui précède [sur les rites magiques], nous nous sommes efforcés de montrer que toutes les pratiques des Gitanes pouvaient se rattacher à la magie traditionnelle [locale] et que leurs prières et conjurations ne diffèrent guère de celles qu’emploient, à la même époque, les magiciennes *payas* » (Leblon, 1985, p. 216).

<sup>199</sup> La crainte que ces vêtements aient été portés par une personne défunte les met dans l’embarras. Ainsi, les familles acceptent généralement plus aisément des vêtements d’enfants.

<sup>200</sup> Ces préjugés de roublardise à l’égard des Tsiganes de manière générale ont beaucoup de mal à se dissoudre et sont toujours d’actualité comme dans les films de Kusturica par exemple.

Dans de nombreuses provinces espagnoles, dont Grenade, un nouveau culte appartenant à la doctrine protestante attire de nombreux adeptes gitans. Celle-ci, surtout à partir de la fin du XX<sup>e</sup> siècle, est devenue un nouveau critère de distinction des Gitans : de nouveaux lieux de culte et des rites, jusque-là inédits dans cette Espagne profondément catholique, tissent un surcroît d'étrangeté autours de ceux qui se sont convertis en nouveaux Chrétiens. Il s'agit de l'Église évangélique de Philadelphie communément appelée *el Culto*, le Culte (à Grenade par exemple) ou *Alleluia* ailleurs (Wang, 1989 ; Williams, 1991)<sup>201</sup>. Ainsi, cette Église Protestante tend aujourd'hui à catégoriser cette population par le critère religieux, estampille qui n'avait jusque-là jamais concerné les Gitans. Le risque de la création d'un nouveau stigmatisme a vu le jour. Les Gitans de San Juan et de Morote connaissent l'existence du *Culto* : ceux qu'ils côtoient sur leur lieu de travail sont d'habiles prosélytes et certains pasteurs sont déjà venus prêcher à San Juan et à Morote. Pourtant, jusqu'à présent aucun Gitan de ces bourgs n'est devenu Protestant (ce qui étonne beaucoup les travailleurs sociaux et intrigue les Évangélistes, comme ceux que nous rencontrons dans la ville de Grenade). En effet, dans ces bourgs, l'Église Pentecôtiste n'a pu s'y fixer : les Gitans racontent amusés que ses pasteurs n'arrivaient pas à les convaincre d'assister à leurs prédications. Les Gitans de San Juan et de Morote se réclament en effet de la religion catholique qui est majoritairement pratiquée par la population espagnole.

Les religieux catholiques s'inquiétant de ce raz de marée pentecôtiste général ailleurs sur le territoire espagnol ont décidé d'être plus actifs auprès des familles gitanes. Ainsi, plusieurs rencontres régionales ont lieu comme la première rencontre inter-diocèse de la pastorale gitane qui eut lieu le 22 juin 1997 à Guadix (province de

---

<sup>201</sup> Nous avons eu l'occasion d'assister à deux reprises à des messes évangéliques dont une à Grenade (voir en annexe un extrait de nos notes de terrain) et une autre dans une petite ville proche de la capitale.

Grenade)<sup>202</sup> à l'occasion de la béatification d'un Gitan espagnol considéré comme martyr des Républicains durant la Guerre Civile. De même, depuis 1990, un groupe de jeunes bénévoles catholiques vient tous les ans en juillet-août à Morote, accompagnés par deux religieuses afin de donner des cours de catéchisme aux enfants gitans. Deux mois plus tard, les enfants ayant reçu l'enseignement prescrit reçoivent leur communion dans la paroisse du quartier où vivent la majorité des familles gitanes. Ainsi, dans les registres paroissiaux de naissance, tous les enfants gitans, même ceux qui ne vivent pas dans ce quartier, apparaissent avec la même date de communion inscrite dans la marge qui est différente de celle des autres enfants. À San Juan et à Morote, le rite de la communion réaffirme les distinctions entre enfants gitans et non gitans.



Photo 1 : Jeunes Gitanes le jour de leur communion

---

<sup>202</sup> Voir annexes.

## CHAPITRE III

### DE LA GENEROSITE COMME PRINCIPE HIERARCHIQUE

*Le geste définit son véhicule*  
Lévi-Strauss (1967, p. 133)

Nous avons vu que les critères de construction socio-historique de la catégorie « sociale » des Gitans sont fortement liés aux représentations religieuses et aux stratégies politiques qui furent en vigueur pendant la période de construction de la nation espagnole. Mais quels sont les critères de construction endogènes qui caractérisent au mieux les Gitans ?

#### *1. Quelques pistes empruntées à la littérature*

Tout non-Tsigane immergé depuis un temps suffisamment long dans une communauté tzigane perçoit la générosité luxuriante de ses hôtes. De nombreux auteurs y font allusion. Ainsi, en 1936, le linguiste allemand Martin Block, considérant les Tsiganes nomades de l'Europe Centrale et Orientale<sup>203</sup>, loue leur générosité sans faille :

---

<sup>203</sup> À partir de ses observations en Europe Centrale et de ses recherches bibliographiques et documentaires, l'auteur brosse un portrait général des Tsiganes qui devient par moments une sorte de manuel du comportement plutôt savoureux : « le mieux consiste à procéder comme un enfant observant d'autres enfants, donc en écartant toute idée préconçue, en se débarrassant de tout ce qui tient à la critique et détruit prématurément la fraîcheur des impressions, non sans faire obstacle à la compréhension. Laisse-toi saisir par la vie des Tziganes, pour pouvoir la saisir toi-même. Deviens d'abord toi-même un Tzigane » (Block, 1936, p. 20).

« Le Tzigane n'exige pas la réciprocité ; il ne tient nulle rigueur au peuple du pays où il se trouve quand il ne s'y voit pas accueillir volontiers. C'est pour lui un honneur si l'un de ces gens, connu de lui et qui par ailleurs le dédaigne, vient un jour chez lui. Il le traite avec respect, lui offre ce qu'il a de mieux soit pour s'asseoir, soit à manger ; il multiplie les prévenances. Il épuise ses dernières réserves, si précaire que puisse être sa propre condition. À aucun prix il ne saurait supporter que l'hôte se retire sans être rassasié [...] On méconnaîtrait cette coutume de la manière la plus grossière si l'on prétendait, n'importe comment, indemniser son hôte. Il acceptera de vous un cadeau ; une rémunération, jamais. » (Block, 1936, p. 89)

Cette générosité ne les empêche pourtant pas d'être, selon ce même auteur, « frileux » vis-à-vis des rapports avec les *Gadjé*, les non-Tsiganes, qu'ils côtoient pourtant quotidiennement. Paradoxes ? Selon Block (*op. cit.*), les incessantes persécutions dont les Tsiganes ont fait l'objet depuis des siècles expliquent leur méfiance envers les individus étrangers à leur communauté. Leur hospitalité généreuse, devenue légendaire, s'accompagne en effet de l'observation, dans tous les travaux scientifiques ou littéraires qui les concernent, d'une certaine frilosité, voire hostilité, vis-à-vis des *Gadjé*.

Quels patrons modèlent donc les relations sociales que les Tsiganes tissent avec les membres de leur groupe et avec ceux qui n'en sont pas ? Comment leur réseau de relations peut-il accepter l'Autre en son sein tout en lui défendant l'accès à la trame de son intimité ? Est-ce là que se situent les processus de distinction au fondement des spécificités tsiganes ? Ces spécificités sont-elles les mêmes au cours du temps et pour tous les groupes tsiganes ?

Selon Cohn (1973, p. 65-68), sociologue américain, trois points fondamentaux expliquent la permanence de l'existence de groupes tsiganes émergés dans des sociétés non-tsiganes :

« The differences between Gypsy and non-Gypsy values can perhaps best be appreciated by briefly considering attitudes toward business and toward authority, and the Gypsy rejection of non-Gypsy world [...] In my conclusion, and if my suppositions are right, these are the determinants of the Gypsies' persistence in the non-Gypsy world ».

Nous traduisons ces points comme étant les reflets de l'importance de la relation entre donateur et donataire, la prépondérance de la hiérarchie au sein de la communauté et de la distinction entre Tsiganes et non-Tsiganes. Ils mettent en évidence une impossible égalité entre certaines catégories d'individus qui ne peuvent entrer dans des relations socialement significatives.

En suivant cette piste, nous découvrons par ailleurs que la majorité des études sur les Tsiganes, quels que soient le territoire de résidence, le mode de vie sédentaire ou nomade, les professions, etc., révèlent une double distinction (tournée vers l'extérieur et vers l'intérieur de la communauté) fondée sur le principe de hiérarchie : distinction entre Tsiganes et *Gadjé* et entre hommes et femmes. Elles dévoilent ainsi une organisation sociale qui engendre une impossible égalité d'une part, avec les non-Tsiganes<sup>204</sup> et d'autre part, entre les hommes et les femmes tsiganes<sup>205</sup>. Gay y Blasco (1999, p. 70) suit cette même voie de manière très explicite : « the discrimination between Payos and Gitanos and between men and women [makes] the very basis of their world-view. » Or, il nous semble que ces distinctions, comme nous l'avons vu pour le parallèle établi entre les femmes et les chevaux, s'effectuent à des niveaux différents et qu'elles s'intègrent dans deux catégories, elles-mêmes composées de sous-catégories ou sous-sections, plus vastes. La première catégorie établit une distinction entre le monde des Tsiganes et celui des *Gadjé* (cette deuxième catégorie est parfois subdivisée en sous-catégories qui

---

<sup>204</sup> Cette distinction existe aussi dans le discours des *Gadjé* mais dans ce cas, les conséquences furent dans le passé souvent dramatiques. Ainsi, l'article de Michalewicz (*op. cit.*, pp. 129-139) expose le traitement des populations tsiganes durant la période nazie en Pologne. Bien entendu, dans ce cas, la question ne se limite pas au seul problème d'incompréhension entre Tsiganes et non-Tsiganes : il s'agit bien de la mise en œuvre d'une politique raciste visant l'extermination totale des Tsiganes et d'autres minorités.

<sup>205</sup> La notion de pollution reprise dans la plupart de ces études (en particulier par Okely [1983]) et interprétée généralement comme une distinction entre l'intérieur et l'extérieur, est transversale à ces deux types de distinction puisqu'elle distingue les Tsiganes des non-Tsiganes mais classifie aussi les individus au sein de la communauté tsigane (en particulier les hommes et les femmes). Nous verrons que nous pouvons envisager qu'elle ne soit qu'une représentation idéologique du rapport entre donneurs et receveurs lorsque celui-ci ne suit pas les codes de la bienséance. Il pourrait en effet s'agir ici d'une sorte de « cosmologisation » des règles de fonctionnement de la dyade donneur/receveur lorsqu'elle implique une anomalie (sens de Sperber [1975]).



s'échelonnent également en fonction d'une échelle des valeurs) et la seconde, au sein même de la communauté tsigane (là également, des sous-catégories distinguent les Tsiganes « comme nous » des « pas comme nous »<sup>206</sup>, les hommes entre eux, les hommes des femmes, etc.). En outre, à un niveau plus général, ces deux catégories s'insèrent dans une classification où le monde des êtres vivants est lui-même subdivisé en catégories classificatoires. Nous y reviendrons. Ces distinctions s'inscrivent justement dans ces « mouvements dans l'espace social » (Houseman, 1994, p. 14).

Cependant, le Tsigane dépend économiquement des *Gadjé* : ce sont eux qui produisent et possèdent les richesses économiques. Le Tsigane en a conscience et exploite au maximum ses relations avec le monde *gadjé*, ce que Piasere (1984a, pp. 139-146) nomme le « capital *gačikano* », qui feront bien souvent de lui un médiateur<sup>207</sup>. Dans ce contexte, comment être donataire tout en refusant cette situation ? La négation de ce statut par la transmutation de la situation « naturellement » passive de l'acte de recevoir propre aux *Gadjé* en une position volontaire et active qui devient l'acte de prendre, est une réponse. Elle a été relevée par Formoso (1986, 1989, 1994). Selon lui, cela est enseigné dès l'enfance. Ainsi, la socialisation des Sinti Piemontezi et des Roms Kalderaš installés aux environs des villes de Cannes et de Grasse, commence dès leur plus jeune âge et doit être mise en rapport avec les relations économiques que les Sinti (traditionnellement chineurs) entretiennent avec les *Gadjé*. Selon l'anthropologue, le Tsigane se construit socialement sous l'influence de la dyade sollicitation/sollicitude dont les termes découlent l'un de l'autre :

« Ces deux dispositions, l'une pour demander, l'autre pour donner, se renforcent mutuellement et par là forment système, dans un milieu où la

<sup>206</sup> Voir en particulier les discours de certains groupes Roms par rapport à d'autres (Williams [1984, pp. 98-183] et Piasere [1984, p. 75]) : « Je ne sais même pas s'ils savaient que chez nous il ne faut pas dire le nom de quelqu'un qui est mort ». Sutherland (1986, p. 10 [1975]) note que : « The Rom are the largest group of Gypsies and exist in every part of the world. They recognize the existence of other Gypsy groups but consider these people to be morally and socially inferior to the Rom ».

<sup>207</sup> Actuellement, afin d'asseoir leur légitimité auprès des *Gadjé*, ils sont souvent contremaîtres ou présidents d'associations gitanes.

sollicitation est un acte ordinaire, la sollicitude une réaction valorisée et la satisfaction rapide des besoins une issue normale. » (Formoso, 1989, p. 240)

Face aux non-Tsiganes, cette relation se heurte, d'après l'auteur, à un malentendu : la sollicitation n'est pas automatiquement suivie de sollicitude, contrairement à ce qui a lieu au sein de leur communauté<sup>208</sup>. Pour les *Gadjé* en effet, la sollicitation est envisagée comme un don dont la contrepartie (paiement et travail essentiellement mais aussi aides sociales, etc.) n'est pas acquittée par les Tsiganes. Ils sont alors perçus « comme des fainéants, des parasites, des escrocs, des voleurs » (*op. cit.*, Gamella [1996, p. 321] et ce qu'appelle Piasere « la paresse insurmontable » [1984a, p. 136]). Les non-Tsiganes ont donc quelques réticences à répondre à leurs sollicitations. En poursuivant notre propos, il nous semble que pour le Tsigane, la sollicitation serait plutôt un acte par lequel l'acte de recevoir pourrait changer de niveau et devenir un acte de préhension<sup>209</sup>. Par conséquent, aucune contrepartie n'est nécessaire. Par ailleurs, le non-Tsigane étant par « nature » hors du champ des relations équitables, sa sollicitude n'est pas envisageable : elle ne peut être que le produit du travail d'un Tsigane qui doit, comme le précise Formoso (*op. cit.*, p. 242), « mettre en œuvre des savoirs-faire de nature à rompre la résistance du partenaire de la transaction », c'est-à-dire afin de le mettre pour ainsi dire, « à sa juste place », celle de donataire. Le *Gadjo* est de la sorte spontanément classé parmi ceux qui subissent l'action et non parmi ceux qui en sont les instigateurs et surtout pas parmi ceux qui la maîtrisent. Ce travail n'est pas, par ailleurs, obligatoirement synonyme d'effort : dans certains groupes, on considère que moins le Tsigane fournit d'effort lors de ces interactions, et

<sup>208</sup> Comme remarque Godelier (1996, p. 21) : « Un don est donc un acte volontaire, individuel ou collectif, qui peut ou non avoir été sollicité par celui, celles ou ceux qui le reçoivent. Dans la culture occidentale, on valorise les dons non sollicités. Mais cette attitude n'est pas universelle. »

<sup>209</sup> « [...] c'est parce que la relation hiérarchique sous-tend un rapport de complémentarité et non de contradiction, qu'une relation de supérieur à inférieur entre un couple de termes peut englober son contraire, c'est-à-dire un renversement des valeurs ; la conséquence n'est pas une neutralisation de la relation entre ces éléments mais au contraire, un enrichissement de l'univers de discours qu'ils composent. » (Houseman, 1984, p. 305). Ce renversement des valeurs ne fait en réalité que respecter le schème général selon lequel dans une relation entre Tsiganes et *Gadjé*, le donateur est forcément Tsigane.

plus il démontre sa supériorité (Stewart [1997], Lagunas [2000a])<sup>210</sup>. En somme, ce qui fait le « vrai » Tsigane, c'est bien la maîtrise de la circulation de l'ensemble des liens interactionnels dont il doit être à l'origine<sup>211</sup>. De fait, il nous semble, que c'est là que réside le point commun, s'il doit y en avoir un, qui unit les différents groupes tsiganes répartis dans le monde<sup>212</sup>. Et cette maîtrise fait d'eux des « hommes » (désignés par les termes Rom ou Manouche/Mānuš en fonction des pratiques langagières des différentes communautés) en opposition aux *Gadjé* qui apparaissent, en quelque sorte, comme étant un peu moins hommes.

En Espagne, la maîtrise des situations d'interaction est également un critère de distinction entre Gitans et *Payos*. Ainsi, lors d'un entretien avec la sociologue Manuela Vicente, Concha Vargas (1997), célèbre danseuse de Flamenco de Lebrija (près de Séville), définit cette maîtrise comme étant une intelligence particulière des Gitans qu'ils possèdent dès la naissance :

« elle [la culture gitane] est peut-être plus intelligente que la culture qu'on apprend à l'école. Parce qu'elle est *nata*<sup>213</sup>. Elle est *sabia*<sup>214</sup>. Le Gitan porte en lui et avec lui cette intelligence. Je vais te donner un exemple. Le Gitan qui arrive chez toi, qui frappe à ta porte et se présente avec ce qu'il a à vendre [...] je ne sais pas comment il se débrouille mais toi tu achètes, ce n'est pas être intelligent, ça ? »

En outre, les professions les plus pratiquées sont celles de la vente qui, selon Lagunas (*op.cit.*, p. 345) offrent la possibilité aux Gitans « d'extraire les richesses du *Payo* [...] Il s'agit de tirer profit des *Payos*, que ce soit sur les marchés, la vente à domicile, dans les programmes d'aide sociale, etc. [...] La vente est une activité par laquelle ils se vantent d'être supérieurs aux *Payos* ». Mais leurs discours trahissent parfois

<sup>210</sup> Ainsi, la vente de sa force de travail aux *Gadjé* est très dévalorisante pour le Tsigane (Piasere, 1985). Ceci renforce l'image des Tsiganes parasite auprès des *Gadjé*. Nous verrons qu'à San Juan et à Morote, l'effort, synonyme de dynamisme, est au contraire fortement valorisé. D'ailleurs, le maire de Morote nous confia que les Gitans de sa ville « ne sont pas méchants. Ils ne sont pas comme ceux qu'on voit ailleurs : ils sont de bons travailleurs ». Cette opinion n'est pas partagée par tous les *Payos* de Morote.

<sup>211</sup> Ceci explique l'intérêt immense que portent les Tsiganes à connaître les *Gadjé* qu'ils observent scrupuleusement (Williams [1989] et Piasere [1994]).

<sup>212</sup> Il est fort probable que cela ne concerne pas uniquement les Tsiganes.

<sup>213</sup> C'est-à-dire, innée.

<sup>214</sup> Ce terme signifie « savante ».

un certain mépris vis-à-vis de cette activité : « Ils considèrent que gagner de l'argent dépend toujours d'un mélange de chance et de ruse et, en conséquence, que "le commerce pousse au mensonge". » (Pasqualino, 1998, p. 32)

## **2. De la hiérarchie « naturelle »**

Robert Hertz (1928 [1909]) affirme que « [t]oute hiérarchie sociale se prétend fondée sur la nature des choses ; par là, elle s'octroie l'éternité, elle échappe au devenir, aux prises des novateurs ». Chez les Gitans de Morote et de San Juan, certaines catégories sont pensées comme étant « naturelles » puisqu'elles distinguent les individus en fonction de critères acquis par la naissance (figure 2). Or, ces acquis innés légitiment et sont légitimés par une hiérarchie fondée sur le don. En effet, comme chez d'autres groupes tsiganes, l'ensemble des constructions sociales gitanes se fonde sur la notion de « mouvements dans le champ social » que nous définissons comme étant fondamentalement orientés. Leur forme peut en effet différer mais dépend toujours de cette même orientation qui, de donneurs à receveurs, révèle les positions sociales des individus et des groupes d'individus : les donateurs sont statutairement supérieurs aux donataires. Ceux qui sont à l'origine du don, qui par conséquent amorcent le lien social, placent leurs récipiendaires dans une position subalterne à la leur. Leur action est considérée comme étant créatrice de hiérarchies et elle est traduite dans les discours par la notion de travail.

Chez les Gitans de San Juan et de Morote, le dynamisme est de la sorte une qualité fortement valorisée : ce qui fait le « vrai » Gitan, c'est la maîtrise de la circulation de

l'ensemble des liens interactionnels dont il doit être l'origine<sup>215</sup>. Cette maîtrise ne peut s'accomplir que grâce au labeur, aux efforts constamment prodigués. Dans le discours local, ce dynamisme est désigné communément par le terme castillan *trabajo*, « travail », et sa forme verbale *trabajar*, mais aussi par le verbe castillan *hacer*, « faire », accompagné d'un qualificatif ou d'une périphrase soulignant avec emphase l'effort prodigué. Il concerne de manière générale toutes les formes d'activité difficiles à accomplir, que ce soit par la complexité, la force physique ou l'endurance qu'elles impliquent<sup>216</sup>. Le « travail (*trabajo*) » dévoile de fait une quête incessante de la maîtrise maximale de l'ensemble des rapports sociaux. Sa composante majeure est le don, avec pour fin la maîtrise du champ social, puisqu'il permet au donateur considéré comme l'agent dynamique d'amorcer une relation avec un donataire qui apparaît alors comme celui subissant l'action entreprise par le donateur.

Cette relation entre donateur et donataire est véhiculée dans l'imaginaire des Gitans de Morote et de San Juan par l'idée de transmission de sang<sup>217</sup>. Cette transmission est perçue fondamentalement comme un lien nourricier qui place le donataire dans la position de celui qui est nourri. Malgré cet aspect biologique de l'acte nourricier, nous n'envisageons pas le sang sous son aspect substantiel mais comme la métaphore sociale du lien entre donateurs et donataires : il s'agit d'une métaphore par laquelle les Gitans objectivent les liens de don. Par ailleurs, nous verrons dans le chapitre suivant que ces positions de donateur et donataire peuvent s'inverser au sein d'une même catégorie au gré

---

<sup>215</sup> Peut-être que nous devons établir ici un rapprochement avec le *conocimiento* (la connaissance que possèdent les hommes gitans de la « moralité ») que valorisent les Gitans madrilènes (Gay y Blasco, 1999).

<sup>216</sup> Le *trabajo* concerne également l'acte sexuel entendu comme un labeur, à représentation essentiellement agricole, exercé par l'homme (« c'est lui qui plante la graine, *es él el que planta la semilla* ») sur le corps des femmes (cf. Descola, 1983, pour une perception de la sexualité très semblable chez les Achuar de l'Équateur).

<sup>217</sup> Nous verrons que ce sont les hommes qui sont naturellement » dotés de la capacité à transmettre du sang, puisque le sperme est du sang.

de permutations<sup>218</sup> périodiques générées par un contexte d'interactions particulières où l'idéologie qui prime n'est plus la hiérarchie mais l'égalité entre pairs. Mais ici, nous n'envisagerons que le modèle normatif par lequel l'ensemble de l'organisation sociale s'articule de manière très hiérarchisée en fonction de la dialectique donateur/donataire représentée dans l'imaginaire gitan par la métaphore du don du sang conçu comme une substance nutritive.

Dans ce cadre normatif, les catégories sociales distinguent et classent tous les êtres vivants selon un ordre par lequel chaque catégorie d'individus ou chaque individu de cette catégorie, est classé en fonction de la qualité et de la quantité des dons qu'elle distribue à une autre catégorie ou individu d'une autre catégorie. Or, cet idéal du don est censé être l'apanage des Gitans.

En outre, l'organisation sociale apparaît comme étant structurée à partir de super-catégories auxquelles chaque individu est rattaché de manière « naturelle » (il s'inscrit au sein d'une super-catégorie particulière par sa naissance). La place de chaque super-catégorie au sein de l'organisation sociale générale semble se rejouer perpétuellement par le don mais ce « jeu » entérine en fait un statut reconnu par tout Gitan. La catégorie suprême, la valeur cardinale en langage dumontien (Dumont, 1966), est logiquement celle qui distribue le plus de biens matériels et symboliques aux autres êtres vivants. De fait, la super-catégorie qui regroupe l'ensemble des Gitans est la « valeur cardinale » de la structure sociale gitane.

En contrepartie, le classement des super-catégories subalternes dépend de la quantité des dons reçus et surtout de l'intensité des liens ainsi créés avec les super-catégories supérieures dans la hiérarchie. En outre, un don provenant de super-catégories supérieures éloignées est plus admirable socialement que celui provenant de super-

---

<sup>218</sup> Ces inversions ne peuvent avoir lieu qu'entre certaines catégories d'individus ou groupes d'individus. Pour d'autres, la situation est immuable.

catégories supérieures proches. Les super-catégories étant de type naturel, la reconnaissance sociale du contre-don est impossible : une super-catégorie ne peut en aucun cas devenir subalterne de celle qui a été un jour sa donataire.

Ces super-catégories apparaissent donc comme étant immuables et étanches, or des mécanismes récurrents en leur sein permettent quelques enchâssements entre elles et placent ainsi certains individus de super-catégories différentes à des niveaux hiérarchiques équivalents, sans toutefois les assimiler. En effet, des subdivisions découpent ces super-catégories en catégories et sous-catégories qui sont classées entre elles en suivant cette même logique du don.

Elle correspond dans les faits à la catégorie des hommes mariés d'âge mûr. L'appartenance à cette catégorie ne peut avoir lieu que grâce à un processus qui s'échelonne tout au long de la vie et qui se fonde sur la multiplication des situations de dons. En fait, seuls les hommes gitans, déjà prédisposés par leur naissance<sup>219</sup>, peuvent s'acquitter de cette tâche de la manière la plus complète possible, les situant par là dans une position proche de celle qu'occupe Dieu.

---

<sup>219</sup> La cosmologie gitane, comme nous le verrons ultérieurement, justifie cette situation par le fait que c'est l'homme qui possède la substance vitale par excellence : le sperme. Cette substance, contrairement aux humeurs féminines, doit être « distribuée » pour procréer. La femme, quant à elle, doit la recevoir. L'homme est donc naturellement un donateur et la femme, une récipiendaire.

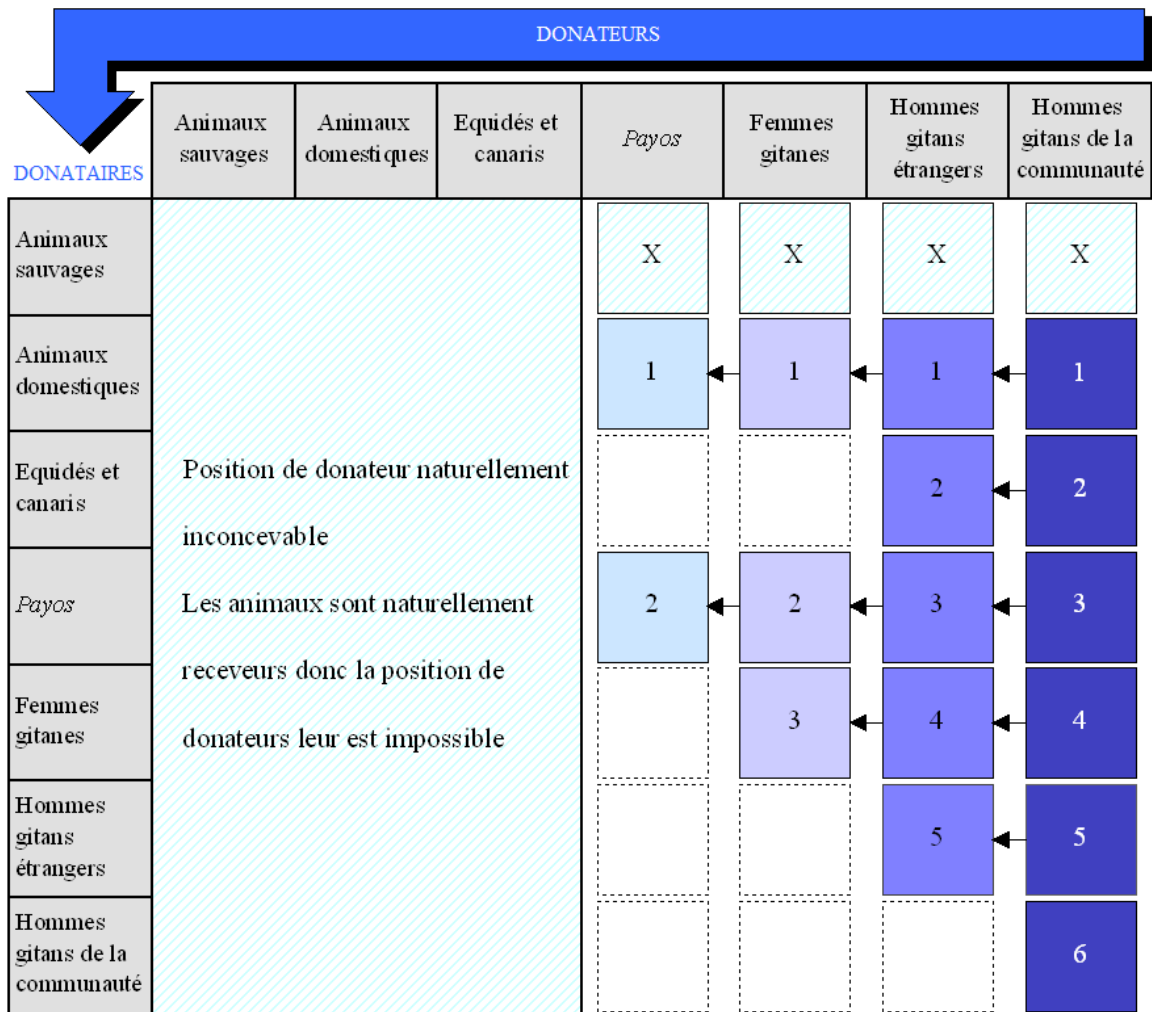


Figure 10 : Donneurs que les catégories de receveurs devraient idéalement accepter

Légendes :

1-6	Indices de proximité	<span style="border: 1px solid black; padding: 2px;">x</span>	Relations de don impossible
→	Sens du don	<span style="border: 1px dashed black; padding: 2px;"> </span>	Absence de dons entre ces catégories
<span style="background-color: #e0f0ff; border: 1px solid black; padding: 2px;"> </span>	Position de receveur naturellement inconcevable	<span style="color: blue; font-size: 1.2em;">→</span>	Des donateurs aux donataires



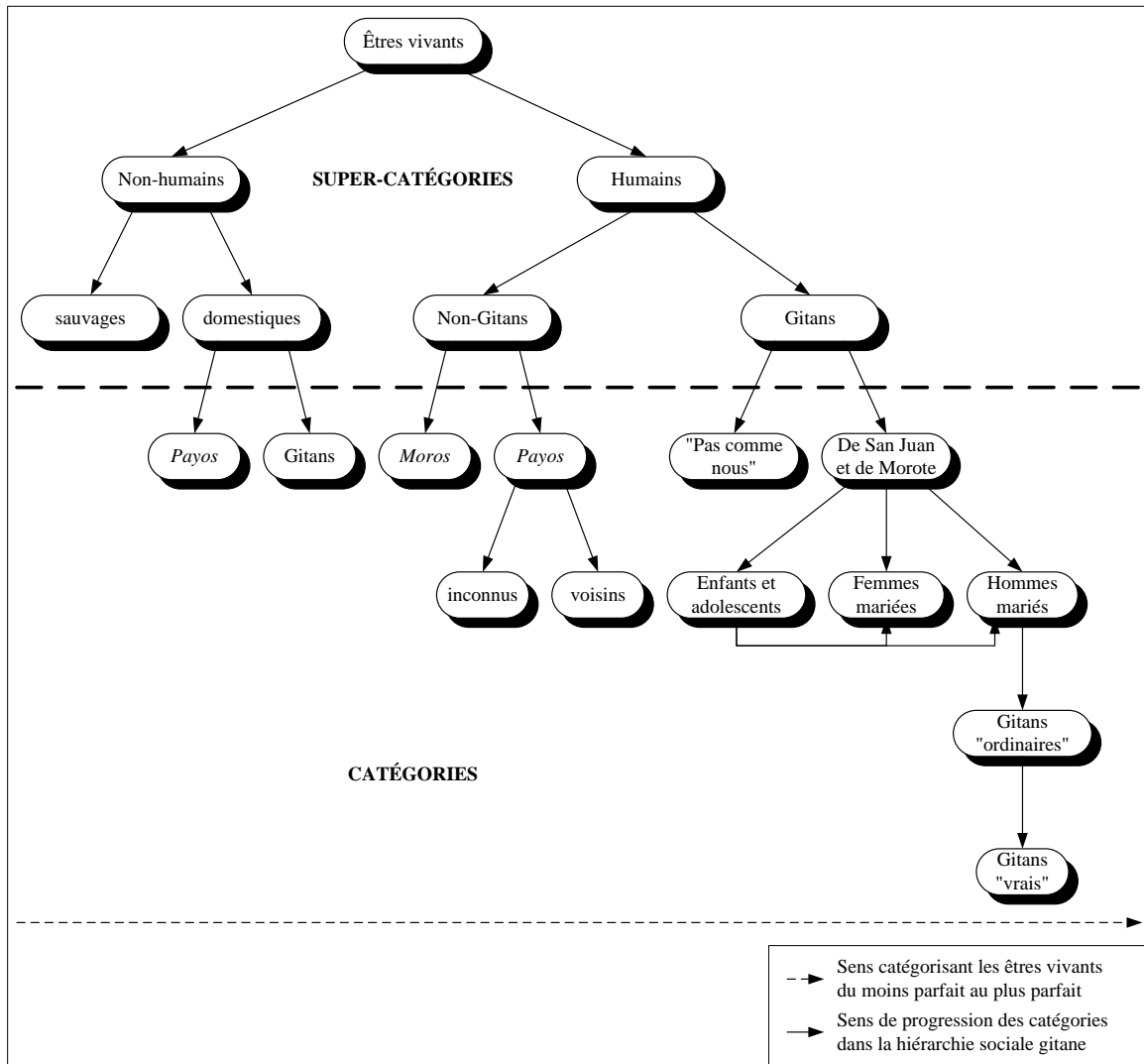


Figure 11 : Classification des êtres vivants

### 2.1. Des bêtes et des hommes

Un jour à San Juan, alors que nous interrogeons quelques Gitans sur leurs origines, José, quatre-vingts ans environ, considéré localement comme le réservoir vivant de la culture gitane, nous explique en souriant que d'après les Anciens qu'il écoutait dans sa jeunesse, le premier Gitan aurait surgit d'un excrément d'équidé au moment où Dieu lui donna un coup de pied en émettant simultanément une flatulence. De là, aurait surgit le premier Gitan muni de ses outils pour le toilettage des chevaux et autres équins (en

particulier, une paire de ciseaux et une brosse). Très intriguée, nous crûmes tout d'abord qu'il s'agissait d'une de ces fables que les Gitans aiment à raconter aux étrangers de la communauté, sorte de bizutage, afin aussi de se moquer gentiment de la légendaire naïveté des *Payos*<sup>220</sup>. Mais étrangement, continuant imperturbablement notre quête, nous constatâmes que tous les hommes de plus de cinquante ans nous racontaient cette même histoire.

D'après les archives paroissiales de Morote et de San Juan, les Gitans de ces deux bourgs ont traditionnellement exercé des métiers directement liés au commerce d'équidés (toilettage lors des foires aux bestiaux et maquignonage). Dans cette région isolée et montagneuse, où les distances entre villes et villages dépassent souvent plusieurs dizaines de kilomètres sur des chemins fréquemment pentus et autrefois très cahoteux, le transport des personnes, denrées agricoles et biens matériels s'effectuait généralement grâce aux bêtes de somme. Par ailleurs, depuis toujours, l'économie locale dépend essentiellement du travail agricole. Dans le passé, la transaction des bêtes de somme était donc d'une importance capitale : elle permettait aux paysans locaux de travailler leur terre, de transporter les denrées agricoles, de se déplacer plus aisément, etc. Les Gitans de ces bourgs, ne possédant aucune terre (différentes « pragmatiques » du passé le leur interdisait ainsi que l'exercice des métiers qui s'y rapportaient), s'adonnent très rapidement à des professions liées au négoce qui leur permettent de subvenir à leurs besoins et à ceux de leur famille tout en créant de manière continue des réseaux commerciaux<sup>221</sup> : confection d'objets en osier utiles dans le quotidien des familles paysannes (grands paniers à légumes ou à linge, corbeilles, etc.) et métiers liés au commerce des équidés (même si ceux-ci leur étaient aussi interdits à cause du nomadisme récurrent qu'ils impliquaient). Nous avons peut-être ici l'une des raisons principales pour

---

<sup>220</sup> Marcel Courthiades (2004) rapporte un récit très semblable raconté par des Tsiganes des Carpathes.

<sup>221</sup> Nous verrons que la multiplication des réseaux de circulation des biens est un élément essentiel de l'autodéfinition de la gitantité.

lesquelles les Gitans d'aujourd'hui choient et affectionnent particulièrement les équidés qu'ils possèdent, même si depuis la disparition des foires aux bestiaux, les Gitans se sont tournés vers les métiers agricoles : les équidés représentaient leur plus sûr moyen de gagner de l'argent et donc de nourrir leur famille.

Cette déférence que vouent les Gitans aux chevaux mais aussi aux autres équins est relevée par Rena C. Gropper (1975) pour les Roms états-uniens<sup>222</sup>, Leonardo Piasere (1984a) pour les Roms d'Italie, Judith Okely pour les Travellers anglais (1983) et par Michael Stewart (1997, 1994) pour les Tsiganes de Hongrie : « Once a Gypsy man had bought a horse, it was understood that this was his most important possession. » (Stewart, 1997, p. 143)

Lors de la vente des chevaux ou autres équins, les acheteurs *castellanos* se mettaient d'ailleurs parfois en colère et se plaignaient d'avoir acheté l'animal au-dessus de son prix réel : plusieurs témoignages d'hommes actuellement âgés de plus de soixante ans nous ont été rapportés dans ce sens lors de nos recherches. Ainsi, Francisco de San Juan nous raconte que lorsqu'il était âgé d'une douzaine d'années, son père, malade, l'envoya à la foire du bourg pour acheter une mule. Là, un Gitan l'aperçut et lui vendit un canasson. De retour chez lui, son père le gronda et retourna à la foire pour reprendre son argent. Le Gitan aurait refusé en arguant qu'une vente close ne pouvait être défaite. Il s'arrangea donc avec le père de Francisco pour lui donner en échange une autre bête qui était selon lui en meilleur état. Francisco, encore meurtri et indigné par cette mésaventure qui lui survint quelque soixante ans auparavant – il nous demande : « Tu vois..., tu ferais ça à un enfant ? J'étais encore un enfant » –, nous affirme d'abord que tous les Gitans sont des filous puis reconnaît qu'ils sont vraiment de très bons négociateurs. Il aurait ainsi ultérieurement également profité de conseils de quelques Gitans avisés. De même, il raconte que parfois

---

<sup>222</sup> En fait pour le groupe rom Mačvaja.

certains animaux ont été reconnus sur les foires et marchés par leurs anciens propriétaires à qui on les avaient dérobés quelques temps auparavant<sup>223</sup>. Des épisodes similaires mettant en scène quelques « habiles » Gitans face à de « candides » paysans sont très fréquemment relatés dans des conversations concernant les Gitans ainsi que dans les textes juridiques anciens (Sánchez, 1977) où ce type de témoignages a été pris à titre d'exemple pour justifier des actions de répression collective contre ces « malandrins de naissance »<sup>224</sup>.

Or, les objets précieux ne peuvent entrer dans le processus commercial :

« Les objets précieux qui circulent dans les échanges de dons ne peuvent le faire que parce qu'ils sont des doubles substituts, des substituts des objets sacrés et des substituts des êtres humains. Comme les premiers ils sont inaliénables, mais à la différence des objets sacrés qui ne circulent pas, eux circulent. » (Godelier, 1996, p. 101)

Pourtant, le cheval, proche du Gitan jusqu'à en paraître son substitut<sup>225</sup>, semble bien se prêter à ce type de relation d'achat-vente. Or, en réalité l'équidé vendu est généralement de faible valeur marchande : seul un canasson, un vieil âne, une mule âgée ou un animal blessé, peuvent en fait faire office de biens marchands. Rien d'étonnant alors à ce que les ventes se transforment en jeu par lequel les Gitans cherchent à tromper du mieux qu'ils peuvent les *Payos*. Les chevaux sains, véritables objets de valeur, entrent par contre dans un système de troc qui les lavent de tout aspect commercial. Ainsi, d'après la précieuse ethnographie de Stewart (1994, 1997) en Hongrie, les beaux chevaux ne sont pas vendus dans les foires mais sont l'objet de trocs entre Gitans<sup>226</sup> qui réajustent ainsi les positions

---

<sup>223</sup> Il nous semble que cette anecdote recueillie fréquemment lors de nos entretiens auprès de *Payos* ainsi que dans les études historiques fait partie de ces rumeurs (qui peuvent s'avérer toutefois exactes à certaines occasions, mais ce comportement est-il spécifiquement gitan ?) colportées de villes en village et intrinsèquement liées à la perception des Gitans.

<sup>224</sup> Tous les Gitans étaient et sont considérés comme de fins arnaqueurs, même s'ils n'exercent aucun métier lié au commerce (voir Cervantès qui débute son roman *la Gitanilla* par la sentence « Il semble que les Gitans et Gitanes ne sont nés en ce monde que pour être des voleurs (*Parece que los gitanos y gitanas solamente nacieron en el mundo para ser ladrones*) », 1990, p. 7.

<sup>225</sup> « If a horse could stand for its owner, this was partly because horses were seen as the closest of all animals to their human masters » (Stewart, 1997, p. 144). D'ailleurs, selon un proverbe rom, « Le Rrom et le cheval boivent l'eau très pure » (Courthiade et Méritxell, 2006, p. 143).

<sup>226</sup> Chez les Gitans de Morote et de San Juan, nous avons observé ce même attachement que ressentent généralement les Tsiganes pour leurs chevaux pour des canaris qui, de la même manière, ne sont pas vendus mais échangés entre Gitans.

entre vendeurs et acheteurs afin de gommer les disparités entre donneurs et receveurs, comme nous l'expliciterons dans le prochain chapitre.

Les chevaux sont parfois conservés : ils servent de faire-valoir à leur propriétaire qui aime à se vanter d'avoir une bête de grande beauté dans leur écurie (en fait, un hangar aménagé)<sup>227</sup>. D'ailleurs, il faut souvent les croire sur parole ou bien, ils prennent à témoin telle ou telle personne qui un jour par hasard a pu entr'apercevoir l'animal alors que son propriétaire le sortait un peu. Les chevaux, en effet, comme les êtres humains et en particulier les enfants, sont susceptibles d'être atteints par le mauvais œil lorsqu'ils sont effleurés par un regard envieux. Ces équidés portent d'ailleurs parfois un ruban rouge à leur crinière, qui est censé les protéger (Piasere, 1984a et Dick Zatta, 1989). Il semble que cela soit moins fréquent pour les ânes et mules que l'on peut voir, comme dans les quartiers troglodytiques de Morote (voir photos en annexe), paître tranquillement près des foyers de chaque famille. Ce n'est jamais le cas des chevaux, seuls animaux à porter, comme les êtres humains, un surnom<sup>228</sup>.

Certains animaux ne sont ni vendus, ni échangés, ni troqués. Il s'agit des animaux sauvages, de ceux qui ne font pas partie du monde gitan et qui ne sont jamais dans une relation de don avec les Gitans : ils sont complètement indépendants et donc complètement hors du monde des échanges humains (ils ne sont pas nourris par eux et ne sont ni consommables, ni commercialisables dans leur grande majorité). Lorsque les Gitans les rencontrent, ils sont généralement indifférents à leur présence sauf pour les

---

<sup>227</sup> Selon un proverbe rom, « l'or des Rrom ne brille ni ne tinte : il saute dans la lumière et hennit dans l'obscurité » (Courthiade et Mérixell, 2006, p. 124). Le cheval est en effet perçu comme un bien capitalisable.

<sup>228</sup> Le surnom, potentiellement utilisable à des fins maléfiques, est d'ailleurs rarement divulgué.

quelques animaux considérés comme dangereux : essentiellement les salamandres, les scorpions et les serpents<sup>229</sup>, c'est-à-dire des animaux à venin<sup>230</sup>.

Les animaux à venin peuvent parfois créer un tel sentiment de terreur, que certaines Gitanes, plus sensibles, peuvent être prises d'hystérie si elles se trouvent en leur présence. Ainsi, nous fûmes témoin par deux fois de réactions violentes. La première fois, il s'agissait de deux jeunes femmes prises d'une terreur qui tourna vite à l'hystérie lorsqu'un petit groupe de jeunes farceurs non gitans, certainement sûrs de leur effet, jouaient avec une dépouille de serpent attachée à une corde qu'ils faisaient onduler et qu'ils rapprochaient régulièrement par des coups secs sur la corde vers un groupe de Gitanes qui, à chaque fois, partaient dans une course effrénée.

De même, quelques jours plus tard, alors que quelques femmes et nous-même devisions à l'ombre, sur le pas d'une porte, Alicia, dix-huit ans, fut soudainement prise d'une peur panique. Elle avait en effet aperçu une salamandre qui se promenait lentement sur le mur profitant des derniers rayons de soleil de cette chaude journée d'été. Toutes les femmes se levèrent instantanément : la salamandre est réputée pour cracher du venin qui, s'il touche une chevelure, la fait tomber immédiatement. Le scorpion, quant à lui, est craint pour sa piqure très douloureuse et parfois, mais rarement, mortelle. Un dicton nous est d'ailleurs cité à plusieurs reprises par *José* et par *Juan María* afin de nous prouver la dangerosité de ces deux dernières petites bêtes : « la salamandre, le linceul t'attrapes ; le scorpion, la porte et la houe »<sup>231</sup> ; et *José* de conclure : « c'est la même chose, les deux t'envoient au trou ». Il nous parle aussi des hérissons qui sont d'après lui « les bestioles

<sup>229</sup> Selon Jane Dick Zatta (1989, p. 451), chez les Tsiganes de Slovénie, « [...] l'animal le plus négatif, le plus détesté et le plus craint est sûrement le serpent ».

<sup>230</sup> La salamandre est censée contenir du venin dans sa salive.

<sup>231</sup> « *La salamanquesa, la mortaja apriosa ; el escorpión, la puerta y el azaón* ». Il s'agit d'une variante locale (gitane ?) du dicton populaire : « Si une salamandre te pique, prépare le cercueil et la table, si un scorpion te pique, prépare le pic et la houe » (« *Si te pica una salamanquesa, prepara el ataúd y la mesa, si te pica un escorpión, prepara el pico y el azadón* »).

les plus laides qui existent », et il ajoute que « quel que soit l'endroit où ils mordent [un animal], l'animal [mordu] meurt ».

Dans ces deux bourgs, les Gitans ne consomment pas les hérissons. Lola, gitane venue s'installer à Morote après quelques déboires dans sa ville natale située aux Asturies, région du nord de l'Espagne, explique devant un auditoire de jeunes filles médusées la méthode utilisée chez elle pour préparer et cuisiner ce qui est, d'après elle, un met délicieux. En fait, cette idée qui paraît tout d'abord saugrenue aux jeunes Gitanes de Morote, les répugne fortement<sup>232</sup>.

Contrairement aux Gitans de Morote et de San Juan, plusieurs groupes de Tsiganes européens sont friands de ces petits animaux, en particulier les Manouches (Williams, 1993, Reyniers, 1988) et les Roms (Block, 1936). Dans ces communautés où la chair de hérisson est très appréciée, le hérisson est en réalité perçu comme étant l'équivalent du Tsigane dans le monde animal<sup>233</sup>. Il s'agit en effet d'un animal sauvage qui n'a donc aucun lien de dépendance vis-à-vis des êtres humains : il vit et se nourrit sans l'aide des hommes. Les animaux sauvages sont, d'une part, fort éloignés des hommes avec lesquels ils n'entretiennent aucun lien (ils appartiennent donc à un monde totalement étranger et ne possèdent aucun statut dans le champ social tsigane/gitan), mais, d'autre part, ils sont très proches de l'idéal gitan selon lequel il est de bon ton de n'être à aucun moment donataire. Ils peuvent donc inspirer des sentiments de répulsion, d'horreur, de frayeur mais aussi d'admiration si dans les discours, c'est leur proximité avec les Tsiganes, naturellement donateurs comme nous le verrons, qui est mise en valeur.

---

<sup>232</sup> Reyniers (1988), constatant plusieurs différences aux niveaux des représentations du hérisson dans le monde tsigane, s'interroge : « Dès lors, la relation entre le Tsigane et le hérisson n'aurait-elle gagné toute son importance qu'en Europe et dans des conditions locales très variables ? »

<sup>233</sup> Reyniers (1988) : « Par son mode de vie et sa psychologie, le hérisson est un peu le Tsigane du règne animal. Et cet état engendre une forme d'intelligence avec le Tsigane humain. La chasse constitue le moment privilégié de la rencontre entre ces deux êtres. Comme dans la relation amoureuse, les partenaires se font des dons. »

Certains animaux font partie de la vie quotidienne des Gitans. Il s'agit surtout des chiens que l'on peut rencontrer vagabondant un peu partout dans les quartiers gitans. La majorité d'entre eux sont des lévriers utilisés pour la chasse au lièvre. Ils sont généralement bien nourris par leurs propriétaires mais, comme tous les autres chiens, ils n'entrent jamais à l'intérieur des foyers<sup>234</sup> hors desquels ils sont repoussés par un autoritaire « tuba » (exclamation locale pour rejeter les chiens) et parfois par des jets de cailloux ou des coups de pieds. On nous explique qu'ils sont souvent porteurs de puces. Il est vrai que les Gitans les laissent vivre en totale liberté dans le quartier. La survie de ces animaux dépend en fait totalement des maîtres qui les traitent avec grand mépris. Certains chats, mais ils sont rares, traînent aussi dans le quartier. Peu utiles<sup>235</sup>, ils sont généralement dépréciés.

Quelques familles élèvent des lapins et des poules pour leur propre consommation et celle de leurs proches. Ce sont généralement les femmes qui s'en occupent : ce sont elles qui sont chargées des tâches ménagères, dont la préparation des repas. Ces animaux sont ainsi totalement intégrés dans le processus de distribution des aliments (comme le pain en particulier), selon lequel seuls des parents très proches acceptent un don alimentaire. Le don qui positionne hiérarchiquement les individus entre eux est d'autant plus discriminatoire qu'il s'agit d'un don alimentaire. Ainsi ces lapins, poules et œufs ne sont distribués que de manière discrète, contrairement aux lièvres dont on commente largement la distribution. Les lièvres font partie du monde des hommes qui les chassent et leur distribution correspond à un don masculin largement médiatisé, contrairement aux dons féminins qui appartiennent au processus normal de la vie domestique sans aucune influence sociale. Ainsi, Lagunas (2000a, p. 207) remarque que seuls les repas préparés

---

<sup>234</sup> Ils sont également nourris à l'extérieur du foyer familial.

<sup>235</sup> Comme pour les chiens trop petits pour pratiquer la chasse, lorsque leurs propriétaires sont des veuves (gitanes ou pas), qui sont généralement considérées comme s'adonnant à une sexualité débridée, les rumeurs courent sur une utilisation sexuelle de l'animal.



en des circonstances particulières par des hommes sont socialement valorisés. De même, nous avons remarqué que Rafael de Morote, contrairement à ses habitudes, et à celle des hommes gitans du bourg en général, prépara les mets principaux offerts aux invités (essentiellement membres de sa proche parenté) du baptême de sa première petite-fille. Ces banquets marquent un moment essentiel de circulation d'objets (alimentaires dans ce cas) qui sont donnés pour être consommés. Ils sont fondamentalement insérés dans un processus de don et de réception. Ainsi, ils constituent un moment particulier de la vie des Gitans : ils créent et perpétuent des liens sociaux importants (banquets de mariage<sup>236</sup>, de baptême, pour célébrer l'arrivée de quelqu'un, etc.). Le partage alimentaire, signe de la relation entre deux familles, est ici mis en scène avec ostentation (profusion d'aliments et de louanges sur la générosité de l'hôte). Les hiérarchies entre individus sont donc censées être fortement mises en jeu lors des scènes de commensalité. Nous constatons en fait que les femmes ne s'assoient généralement pas avec leur mari et enfants<sup>237</sup> pour manger, que ce soit dans ces banquets ou, chez elles. Elles font le service en grignotant quelques petites choses qu'elles prennent ci et là ou parfois se préparent un autre plat pour elles. Elles ne revêtent donc jamais officiellement le statut de donatrices au sein de la communauté.

En reprenant la liste des animaux préférés des Gitans de San Juan et de Morote, il apparaît que parmi les animaux les moins appréciés figurent toujours le serpent (ou la vipère), la salamandre, le scorpion et le hérisson, censés mettre en danger la vie de l'individu qui entrerait en contact trop étroit avec eux. Les quelques autres animaux qui font partie de la vie des Gitans sont aussi classés en fonction de leur plus ou moins grande

---

<sup>236</sup> Williams (1984), Lagunas (2000a).

<sup>237</sup> Lorsqu'il s'agit de filles, elles feront comme leur mère dès leur adolescence : elles font alors le service pour leurs père et frères. Voir aussi Williams (*op. cit.*) et Lagunas (*op. cit.*).

proximité avec le monde idéal gitan<sup>238</sup>, c'est-à-dire en fonction de leur capacité à entretenir ou susciter une position de donateur de la part du Gitan.

Les animaux qui se situent en haut de la liste sont constamment les chevaux et les canaris<sup>239</sup> (une femme nous cite en plus le grillon, à cause de son chant qu'elle apprécie beaucoup), quels que soient le sexe et l'âge de l'informateur. En fait, d'après Stewart (1994, 1997), la valeur inestimable que les Tsiganes attachent au commerce du cheval, animal le plus proche de l'identité rom, est liée à la mise en scène de la domination des non-Tsiganes qu'ils peuvent rejouer à chaque transaction.

## 2.2. *Les raisins de la distinction*

Selon *José*, les premiers Gitans auraient surgi d'un excrément d'équidé et les *Castellanos*, d'un grain de raisin. Il conclut : « Nous sommes de castes différentes »<sup>240</sup>. Dans ce récit, la différence essentielle se situe à première vue dans l'activité économique que les *Payos* sont censés exercer : ils sont visiblement mis du côté de l'agriculture, de la sédentarité ; de ceux qui reçoivent leurs biens de la terre qu'ils exploitent. Le Gitan, quant à lui, est associé aux professions liées à la vente et toilettage d'animaux et au nomadisme qui en découle. Sa survie ne dépend donc pas des fruits issus d'un travail effectué sur la nature mais de la maîtrise des relations commerciales et donc humaines.

---

<sup>238</sup> Selon Okely (1983), c'est la proximité au monde des *Giorgios*, les non-Tsiganes, qui seraient le critère discriminant essentiel des animaux chez les Travellers.

<sup>239</sup> Cf. chapitre VI.

<sup>240</sup> « *Somos de castas diferentes* ». Pour lui, il s'agit d'exprimer une distinction de nature sans employer le terme de *raza* à connotation péjorative utilisé par d'autres groupes gitans d'Espagne (Ardévol, 1986, San Román, 1976, Lagunas, 2000, Gay y Blasco 1999).

### *Gitans et Payos de Morote et San Juan*

Au sein de la communauté gitane de Morote et de San Juan, la générosité est aussi un critère de distinction entre individus et en particulier entre Gitans et non-Gitans. Ainsi, l'on considère généralement que le *Payo* n'aime pas partager ses biens (en particulier ses biens consommables censés être redistribués dans un jeu d'échange), même s'il en possède bien plus qu'il n'en nécessite pour sa propre consommation, mais qu'au contraire, il aime thésauriser. Ainsi, les paroles de María, jeune Gitane de Morote, nous paraissent éclairer ce point de manière très précise. Par une belle après-midi ensoleillée, alors que nous nous promenions avec Remedios, Elena, Dulce, Encarna et María, cinq jeunes gitanes de Morote et que nous longions un champ de fleurs de tournesol, Remedios s'engouffra dans la plantation, aussitôt suivie par trois autres jeunes femmes. María s'étonna de nos réticences et nous expliqua qu'elles avaient l'habitude de *ne* prendre *qu'une seule* fleur de tournesol chacune pour en déguster les savoureuses pépites. Constatant toujours nos réserves, elle nous expliqua patiemment que ce propriétaire était très riche, que son champ était immense et qu'il était normal de prendre quelques fleurs dont la quantité de pépites n'excédait en aucune façon la quantité qu'elles envisageaient d'ingérer. Nous sentîmes que les jeunes femmes se moquaient gentiment de notre ignorance. La *Peque*, Gitane d'une quarantaine d'années, nous avait bien affirmé un jour que les petits pois qu'elles cachaient dans ses sacs et qu'elle avait cueillis dans une exploitation non loin de là, étaient juste la quantité dont elle pensait avoir besoin pour le repas du soir. María avait par ailleurs, quelques jours plus tôt, critiqué très vigoureusement Manuel qu'elle avait surpris à plusieurs reprises en train de dérober des quantités conséquentes d'amandes. Elle avait conclu ainsi : « c'est un voleur. »

Mais la distinction entre Gitans et non-Gitans ne s'arrête pas là. Ainsi, les Gitans d'autres contrées, les *Castellanos* puis les *Moros* – ils rassemblent sous ce vocable les

individus de teint foncé comme les Maghrébins, les Africains subsahariens qu'ils rencontrent sur leurs lieux de travail mais aussi les Sud-Américains (essentiellement péruviens et boliviens) qui viennent parfois pour les foires et marchés locaux – constituent l'ensemble des Autres. Ces distinctions se fondent en réalité sur des critères de proximité culturelle. Ainsi, certains nous avouent leur immense dégoût lorsqu'ils aperçoivent des *Moras* laver leur linge, les couches de leurs enfants, se laver, etc., dans la bassine dans laquelle elles font aussi leur vaisselle. Jose María nous explique qu'« ils sont vraiment différents de nous. Les *Castellanos* par contre sont comme nous ». Il fonde ce précepte sur les rites de baptême qu'il a pu observer chez les Musulmans ainsi que sur leur façon de tuer le lièvre : « ils lui sortent les yeux ! » Ainsi, nous nous rappelons un épisode qui traduit de manière très claire cette distinction entre *Payos* et *Moros* : un jour, alors que nous attendions le bus à Grenade, trois Gitanes et un Gitan commentaient le mariage d'une jeune Gitane de leur connaissance avec un *Moro*. Après les habituelles critiques sur les parents qui n'ont su élever leur fille décemment, le Gitan clama son horreur par un « c'est encore pire qu'avec un *Payo* ». Ces individus, dont la manière de vivre paraît si étrange et qui ont généralement très peu de relations avec les Gitans, sont considérés comme étant « pires » que les *Payos*.

Les enfants nés de Gitans et de *Payos* sont appelés parfois métis (*mestizos*), « petits non-Gitans (*busnillos*) », etc. Il est dit aussi que l'enfant sera plus ou moins Gitan ou *Payo* selon l'endroit où il sera élevé (*según donde se crie*), c'est-à-dire en fonction du choix entre la résidence des grands-parents paternels ou maternels<sup>241</sup>. Mais en réalité, cela s'applique surtout à partir des petits-enfants du couple formé par un Gitan ou une Gitane avec une *Paya* ou un *Payo*.

---

<sup>241</sup> Même si, comme nous le verrons ultérieurement, le sang Gitan est considéré comme étant plus fort que le sang des *Payos*. La filiation gitane ne peut donc être remise en cause malgré la « queue de *Payo* (*un rabo de Payo*) » que l'enfant conservera toujours.

« Dans le quartier gitan de San Juan, chez Felicita : une petite fille qui dit avoir quatre ans et s'appeler Cristina arrive. Felicita me dit qu'elle est une voisine. Cristina me dit que son père s'appelle Antonio. Felicita me dit qu'il est de B. et que sa mère Josefa est *paya*. La mère d'Antonio se prénomme Mercedes et vit à San Juan. Elle est muette<sup>242</sup> et garde sa petite-fille pendant que ses parents sont à l'extérieur pour travailler. Je demande à Cristina ce qu'elle est : gitane ou *castellana*. Elle me répond sans hésiter « gitana ». Felicita me dit qu'elle est gitane et que son père « *mi-castellano*, *mi-gitan* (*medio castellano*, *medio gitano*) ».

Extrait du carnet de notes daté du 31 août 2000

Le père d'Antonio était *payo* et sa mère gitane. Ils ne sont pas nés à San Juan mais à environ quatre-vingt kilomètres de là. Antonio est né dans un autre bourg situé à près de cinquante kilomètres de San Juan et s'est marié avec Gloria, née dans le même bourg. Actuellement, Antonio vit avec sa femme et ses enfants auprès de ses beaux-parents à San Juan et à P., situé à une quinzaine de kilomètres. Ses liens sont particulièrement intenses avec sa belle-famille alors que ses contacts avec sa famille « de sang » sont très épisodiques. Les enfants baignent dans les relations gitanes. Ce couple est généralement considéré comme gitan : il n'est jamais pris comme exemple lors de discussions sur les mariages mixtes. La multiplication des changements de résidence sur deux générations a permis l'« oubli »<sup>243</sup> de l'ascendance *castellana*.

En effet, comme nous le verrons, la résidence est un lieu privilégié d'échanges et de sociabilité et donc d'ancrage identitaire<sup>244</sup>. Elle est également déterminante pour le choix d'un conjoint. Ainsi, le lieu d'installation du couple gitano-castillan va déterminer en grande mesure le choix des conjoints des enfants issus de ce couple. Si le choix du couple se porte sur le quartier gitan, les probabilités que le futur conjoint soit Gitan et donc

<sup>242</sup> Nous verrons que les enfants de parents handicapés sont dévalorisés sur le marché matrimonial et se marient essentiellement avec d'autres enfants de parents handicapés. Se marier avec un *Payo* ou une *Paya* peut être une autre solution.

<sup>243</sup> Comme l'expliquent Zonabend (1980) et Carsten (1995), pour qu'une même identité soit partagée par plusieurs individus, elle doit être liée à un processus d'oublis de certains détails du passé. Elle peut donc dans le cadre de la parenté impliquer une sorte d'amnésie généalogique oubliant certains ancêtres.

<sup>244</sup> Comme à Minot, à Morote et San Juan, « Avec les membres du quartier qui voient depuis toujours au long de la même rue, ou avec les proches parents qui habitent au village, entre ces gens-là, tout circule [...] il s'agit bien d'échanges qui sous forme de dons et contre-dons transitent de maisons parentes en maisons voisines » (Zonabend, 1980, pp. 82-83).

que les relations de coparentalité soient gitanes, sont multipliées. Par ailleurs, les petits-enfants sont élevés en milieu gitan et sont donc Gitans. En outre, à Morote et à San Juan, la résidence gitane est généralement virilocale. Il est donc peu étonnant que ces mariages mixtes concernent essentiellement des Gitans et des *Payas* (le cas des parents d'Antonio est une sorte d'anomalie). D'où peut-être la volonté d'oubli.

Dans un petit hameau près de San Juan, Antonia s'est mariée avec un ami d'enfance de son frère, un *Payo*. Lorsque nous lui demandons si ses filles âgées d'une dizaine d'années, sont gitanes ou *payas*, elle hésite un instant puis nous affirme qu'elles sont gitanes parce qu'elles vivent dans leur famille maternelle. Même si elle ajoute que les autres les appellent parfois *busnillas*, ce qui d'après elle, provoque chez une de ses filles une très grande colère (l'autre serait indifférente à cette appellation qui est, malgré tout, péjorative) : le lieu de résidence paraît donc être un critère normatif évident.

Lorsque, vers 1850 à Morote, le Gitan *Sebastián Fernández Franco* s'est uni à la *Castellana Anastasia Cortinas Sánchez* (couple 1)<sup>245</sup>, le couple amorça un ensemble de mariages entre des Gitans et des *Payos* qui furent essentiellement des redoublements d'alliance entre des familles nommées *Fernández* et *Cortinas*. Ainsi, *María*, peu de temps après sa sœur *Anastasia*, se maria avec le Gitan *Luis Victoriano Fernández Moreno* (couple 2), dont les oncles maternels avaient déjà établi des alliances avec la famille de *Sebastián*, conjoint d'*Anastasia*. Le couple 2 est donc une répétition d'alliance dans la parenté affine de *Sebastián*. Les autres germains d'*Anastasia*, ainsi que leurs descendants<sup>246</sup>, sont restés dans leur bourg d'origine et se sont mariés avec des *Payas*.

---

<sup>245</sup> Données recueillies dans les archives paroissiales de Morote.

<sup>246</sup> Ce bourg étant situé à seulement une trentaine de kilomètres de Morote, quelques germains d'*Anastasia* apparaissent parfois dans les registres de Morote lors de baptêmes de leurs neveux ou du mariage d'une bru ou d'un gendre nés à Morote.

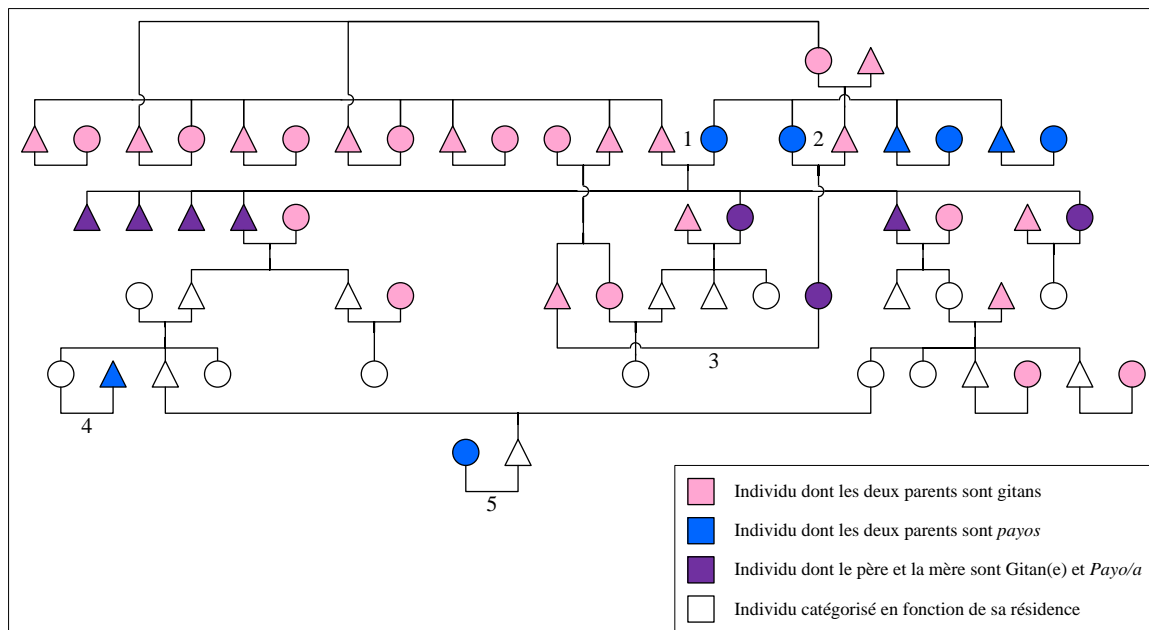


Figure 12 : Mariages entre les Fernández (Gitans) et les Cortinas (Payos)

Les descendants du couple 2 dont nous avons pu retrouver les traces de leur mariage dans les registres paroissiaux de Morote ou de San Juan se sont tous mariés avec des Gitan(e)s. Il semble que les mariages aient suivi un processus de phagocytose d'une branche *payo* au sein de la communauté gitane. Cependant, sur dix-sept descendants directs (jusqu'à G-2), seuls cinq mariages ont pu être retrouvés : plusieurs enfants sont morts en bas âge et certains se sont fixés dans les provinces où l'offre de travail pour la main-d'œuvre agricole est plus forte (Murcie et Albacete).

L'appartenance ethnique, comme la relation filiale, dépend étroitement de la résidence patrilocale. C'est donc par les agnats que, dans un modèle idéal, devraient circuler les biens entre parents et surtout, se construire l'identité gitane de chaque individu<sup>247</sup>.

En outre, les vêtements distinguent parfois les Gitans des non-Gitans. Il s'agit de sorte de parures de la distinction. Il s'agit bien souvent d'une façon particulière de porter certains vêtements ou d'associer des couleurs que d'autres ne portent plus à leur âge (les

<sup>247</sup> San Román (1997) et Gay y Blasco (1999) constatant ce lien privilégié entre identité et parenté par les agnats reprennent la notion de « patrigroup » inspirée de la catégorie du « compromise kin group » développée par Murdock (1967 [1949]).

couleurs vives sont dans ces bourgs généralement associées à la jeunesse). Or, des Gitanes d'âge mûr aiment arborer des robes rouges<sup>248</sup>, des jupes à pois lors de fêtes particulières (mariage, baptême, foire, etc.), choquant par là l'éthique locale. Les vêtements des Gitans – en fait surtout des femmes et des enfants – sont souvent donnés par leurs voisins *Payos* et sont donc généralement déjà usés et démodés, mais ils marquent surtout un autre temps, par exemple celui où les femmes portaient de longues jupes sombres, des chemisiers à dentelles, etc. Donnés par les *Payos* mais seulement prêtés entre Gitans (entre jeunes Gitanes surtout même si, dans les faits, et c'est un secret de Polichinelle, les habits reviennent rarement à leur propriétaire initial), ces vêtements marquent aussi une différence des modes de circulation des biens. Entre Gitans, les vêtements se prêtent et se donnent mais les *Payos* ne reprennent jamais leurs vêtements. Ils donnent les effets qu'ils ne portent plus, qui sont donc sans valeur pour eux, alors que les Gitans font circuler les habits qu'ils utilisent, qui ont toujours une certaine valeur (en termes gitans, la générosité est donc gitane, et la charité *paya* n'apparaît que comme un moyen de se débarrasser d'objets peu valorisés). Accepter un objet d'un *Payo* est donc socialement beaucoup moins signifiant (d'où peut-être le goût pour les objets ramassés dans les décharges : bien souvent, ils préfèrent un objet recueilli quelque part qu'un objet donné). Nous verrons que les hommes gitans aiment arborer en certaines occasions des vêtements plus luxueux : ils marquent par là leur « gitanité »/masculinité maximale lors de certains événements importants, comme un mariage ou des funérailles. Ces vêtements peuvent aussi être donnés mais certains objets, symbole de gitanité/masculinité absolue, ne peuvent l'être : le bâton, en particulier, fabriqué par son propriétaire, est incessible.

---

<sup>248</sup> Cela est en fait peu fréquent dans la pratique : elles portent souvent le deuil d'un parent ou du conjoint dès quarante ans environ. Et en général, dès cet âge, les décès se succédant dans leur entourage, elles ne portent plus que des vêtements noirs durant de nombreuses années.



### 2.3. *Mâle donne : Une dissymétrie sexuée*

Les vêtements permettent aussi de discerner la dissymétrie entre hommes et femmes, particulièrement à partir de l'adolescence (Lagunas, 2000, Gropper, 1975). Pendant leurs premières années d'existence, en effet, les petites filles et les petits garçons semblent à première vue faire partie d'un même groupe, même si les prénoms et le percement des oreilles des petites filles dès leurs premières semaines de vie, comme pour toutes les autres petites filles espagnoles, marquent déjà une différence entre les sexes : les vêtements sont en effet identiques et, il n'est pas rare de voir un petit garçon vêtu de la barboteuse rose ou du serre-tête d'une petite voisine, généralement *paya*, déjà devenue trop grande pour les porter. Vers quatre/cinq ans, les filles revêtent encore rarement des robes qu'elles ne portent qu'en de rares occasions (baptême ou mariage), mais plus souvent des pantalons, des shorts, etc., qui leur permettent d'avoir les mêmes jeux que les garçons de leur âge, avec lesquels les plus hardies se battent. Elles possèdent aussi des poupées et des peluches qu'elles aiment laisser çà et là.

Les premiers élans envers les garçons sont le signe extérieur de la nubilité pour les jeunes filles et montrent qu'il est temps pour elles de se marier afin de quitter le monde insouciant des enfants qui n'est plus le leur. Ainsi, en septembre 1997, lors d'une querelle entre jeunes filles d'un quartier de Morote, Elena, âgée d'une cinquantaine d'années, intervient en nous expliquant que l'une d'elles, *castellana*, n'est plus une petite fille parce qu'elle l'a vue interpellé les garçons. Elle ne peut donc plus continuer à se battre avec les autres petites filles. Elle renforce ses propos en ajoutant que la jeune fille « a certainement déjà des poils sur le lapin<sup>249</sup> (*seguro que ya tiene pelo en el conejo*) ». De même, nous

---

<sup>249</sup> En *caló*, le terme désignant l'organe génital féminin est *jojoi* qui signifie aussi « lapin ». En espagnol, le même terme *conejo* désigne aussi à la fois l'animal et le sexe des femmes. Or, d'après Houseman (1990, p. 127), « l'association entre les léporidés et la femme, et plus précisément entre le lapin/lièvre et le sexe de la femme est [...] très ancienne ». Elle met en évidence, selon cet anthropologue, la capacité procréatrice des femmes qui peut prendre, en certaines circonstances, des proportions exagérées. Comme nous verrons plus loin, cela sous-entend la nécessité absolue du contrôle de leur fécondité.

nous souvenons qu'Eva demanda un jour à sa cousine Rafaela, neuf ans, si elle avait des poils sur son lapin. Elle répondit « oui ». Alors Eva lui dit en riant qu'elle pouvait se marier avec Lucas, son mari. Rafaela rétorqua aussitôt que c'était un mensonge, qu'elle ne pouvait pas se marier parce qu'elle n'avait pas de poils et qu'elle était encore une petite fille. Cette distinction de générations se fonde donc sur l'apparition des caractères sexuels secondaires, associés dans les discours féminins au désir sexuel, même si les jeunes filles ne l'expriment jamais publiquement en ces termes, contrairement aux garçons. Ce désir féminin est alors « proclamé » par leurs vêtements qui, dévoilant de façon avantageuse leurs courbes (par des chemisiers transparents, des pantalons moulants, de profonds décolletés)<sup>250</sup>, signifient qu'elles sont en âge de se marier. C'est aussi le moment des jeux de séduction où sont mises en scène des provocations mutuelles. Ainsi, il n'est pas rare de voir des groupes d'adolescents se croiser et se toiser, les garçons lançant au passage quelques quolibets aux filles. Ils leur proposent en riant de partir avec eux, leur suggérant ainsi le mariage qui localement se pratique par le départ précipité des jeunes gens. Les jeunes filles, offusquées ou flattées, les insultent vigoureusement. Parfois, sous les rires des observateurs, une jeune fille menaçante se précipite comme pour frapper le jeune homme qui s'enfuit en s'esclaffant. Certaines jeunes filles, suivant une gestuelle empruntée à leurs aînées<sup>251</sup>, se retournant et se penchant en avant font un geste de la main à hauteur de leur postérieur comme mimant une défécation ou l'expulsion d'une flatulence. Ce geste peut aussi s'adresser à d'autres femmes ou aux *Payos* qui de manière ou d'une autre ont eu une attitude exprimant une réponse plus

---

<sup>250</sup> Même si le postérieur et la poitrine sont ainsi souvent mis en évidence, le sexe des femmes est très scrupuleusement caché (les pantalons moulants sont toujours surmontés d'un tee-shirt long). Cette période où elles aguichent les jeunes hommes n'est généralement pas très longue. Dès qu'un homme est suffisamment séduit pour l'« enlever », les vêtements de la jeune fille doivent devenir plus sobres (cela d'autant plus qu'elle vit généralement les premiers temps de son mariage chez ses beaux-parents).

<sup>251</sup> Ce geste en effet s'observe surtout chez les femmes de plus de cinquante ans. Il s'agit sans doute d'un geste qui s'utilisait surtout dans le passé. Nous pouvons supposer, étant donné la proportion importante des personnes atteintes de surdimutité, que cette insulte exprimée par gestes soit une transposition gestuelle d'une insulte verbale. Ainsi, dans la région, l'insulte « je chie sur tes morts », même si les Gitans ne l'utilisent pas à cause de la référence aux défunts, est très courante.

énergique<sup>252</sup>. Alors, en attendant de trouver le partenaire avec lequel elles vont construire leur nouvelle vie, les jeunes filles rêvent de l'homme idéal qu'elles admirent sur papier glacé, comme Remedios qui tapissa les parois de sa chambre – il s'agit d'une maison troglodytique – avec les posters de figures masculines, effigies des canons de beauté du moment<sup>253</sup> :

Le mariage, qui a lieu quasiment dès qu'elles sont fécondes, devient le moyen le plus sûr de contrôler la sexualité des jeunes femmes et d'éviter ainsi quelques débordements. La *zagala*<sup>254</sup> devient de la sorte, dans le cadre du modèle idéal, immédiatement épouse et mère sans période de liberté sexuelle. Ainsi *zagala* (c'est-à-dire jeune fille, selon un critère de génération) et *mozuela* (jeune fille vierge) sont utilisés comme des synonymes. Même si, actuellement, les jeunes mères préfèrent revêtir le confortable caleçon long recouvert par un tee-shirt ample, c'est en principe aussi la période où elles commencent à porter de manière permanente un tablier (les femmes plus âgées critiquent ces jeunes femmes qui arborent une tenue qui est, selon elles, peu conforme à leur condition d'épouse et de mère).

---

<sup>252</sup> Dans le langage des signes locaux, ce même geste effectué en présence de la personne ciblée et de face (sans se retourner) signifie que cette dernière sent mauvais. Les Gitans de San Juan et de Morote ont développé un langage gestuel particulier que les sourds-muets utilisent. Tous en connaissent les signes principaux. Lors d'une rencontre pastorale qui eut lieu dans un bourg situé à une cinquantaine de kilomètres de Morote, une jeune Gitane résidante en cette localité s'étonna de la fluidité des gestes de trois jeunes filles sourdes et muettes qui nous accompagnaient. Elle nous expliqua qu'elle avait déjà vu sa mère, originaire de Morote, effectuer ces mêmes gestes. Selon elle, les autres Gitans de ce bourg ne connaissent pas ces signes. Le partage de ce langage par les Gitans de Morote et de San Juan est un témoignage supplémentaire de l'étroitesse des liens qui unissent ces deux bourgs.

<sup>253</sup> Cf. chapitre VI.

<sup>254</sup> En Catalogne, les Gitans utilisent le terme *fadrina* (*fadrí* au masculin) pour désigner la même classe d'âge (Lagunas [2000a]). Dans les deux cas, il s'agit de termes locaux (catalans pour les Gitans de Catalogne et tirés du dialecte local pour les Gitans de Morote et de San Juan).



Photo 2 : Esperanza et Antonio assis sur le pas de leur porte

Comme l'explique Pasqualino (1998), le tablier cache les entrailles féminines et en tant que tel « [...] si d'un point de vue fonctionnel, il permet aux ménagères de se protéger contre la saleté, les Gitans voient également en lui une protection contre les écarts de conduite. Les femmes avancent qu'elles le portent pendant les fêtes pour des raisons de pudeur, celui-ci les protégeant des avances des hommes. » (*op. cit.*, p. 212). Le contrôle de la sexualité des femmes en âge de procréer devient essentiel. Si bien qu'il n'est pas rare que les jeunes filles se marient très peu de temps après leur puberté<sup>255</sup> : dans un corpus de cinquante femmes de Morote<sup>256</sup>, la moyenne d'âge de la puberté est de treize ans. Elles ont leur premier enfant vers 16,8 ans en moyenne, mais dix d'entre elles, soit 20%, se marient environ un an après leur ménarche, soit vers 14,9 ans en moyenne. Les jeunes filles qui se marient après vingt ans, tout comme les veuves, sont soupçonnées de

---

<sup>255</sup> Selon Henriette Asséo, l'association entre virginité et mariage précoce des jeunes filles est un moyen d'éviter de possibles accusations d'inceste (communication personnelle).

<sup>256</sup> Données recueillies sur un corpus de cinquante femmes dont les fiches de santé figurant dans les archives du dispensaire local comportent l'âge des premières menstrues.

grande licence sexuelle<sup>257</sup> et ont donc plus de mal à trouver un conjoint. D'où l'empressement des jeunes femmes à se marier.

Lorsqu'elles sont mères, les femmes montrent avec ostentation leur poitrine dénudée au moment de l'allaitement de leur dernier-né. À ce moment-là, elles sont regardées avec attendrissement par les autres femmes et par leur conjoint. La femme qui allaite acquiert un rôle essentiel : si elle est en train de se déplacer en marchant dans un groupe composé d'hommes et de femmes, c'est elle qui décide à quel moment le groupe doit s'arrêter pour qu'elle puisse allaiter son enfant. De même, nous nous souvenons d'un jour, alors qu'avec un groupe de femmes nous discutons avec le maire de Morote sur les conditions de vie effroyables de certaines familles, Julia, qui devisait à ce moment-là avec l'élu, exhiba soudainement, sous le regard désapprobateur des *Payos* qui assistaient à la scène, un sein pour le tendre à son fils de deux ans qu'elle tenait dans ses bras et qui, affamé, cherchait fébrilement dans le corsage de sa mère le moyen de soulager sa faim.

Le jeune *zagal*, quant à lui, est considéré quasiment comme un homme, un *hombre*, qui peut désormais donner libre cours à ses désirs sexuels. Le terme *mozuelo* (jeune homme vierge) est d'ailleurs très peu utilisé. Le mariage, pour les hommes, peut ainsi être plus tardif : il survient vers vingt ans (à 20,4 ans en moyenne)<sup>258</sup> :

Selon María de Morote, une de ses cousines âgée de 14 ans et originaire de San Juan est partie avec un jeune homme de 21 ans, son voisin, le jeudi 26 juin, un jour après Encarna (17 ans) et Luis (19 ans).

Extrait du carnet de notes, le 4 juillet 1997

Le mariage est pour lui un moyen de stabiliser sa sexualité, de *sentar cabeza*, et

<sup>257</sup> Même si les jeunes filles ont eu parfois des rapports sexuels avec d'autres jeunes hommes, la première union sexuelle d'une femme doit officiellement avoir lieu avec celui qui deviendra par cet acte son conjoint (le mariage pour une femme est donc sa première union sexuelle reconnue et pour un jeune homme, son premier acte sexuel reconnu avec une Gitane).

<sup>258</sup> Pour que la comparaison soit plus aisée, il s'agit des conjoints des femmes précédentes, c'est-à-dire, les conjoints des femmes dont nous connaissons l'âge des premières règles.

d'officialiser des liens entre familles<sup>259</sup>. Les jeunes hommes apprécient indubitablement aussi les jeux de séduction et portent à cet effet des chemises ouvertes, se coiffent les cheveux en arrière avec du gel (pour un effet mouillé très apprécié) et ont une chevelure plus longue que celle de leurs aînés. Ils aiment à s'entourer de senteurs parfumées qui s'attardent sur leurs lieux de passage. Mariés, ils apprécient toujours l'élégance (mais ils délaissent généralement le gel sur les cheveux et les parfums entêtants), surtout en certaines occasions où ils s'habillent « en Gitan (*de gitano*) »<sup>260</sup>. Lors d'occasions spéciales comme pour un baptême ou des funérailles, ils affectionnent en effet le chapeau traditionnel ou une casquette, le *chaleco*, gilet de velours généralement noir, avec parfois une montre avec une chaînette dans l'une des poches et, le pantalon large de velours (tout cela en noir lors d'un enterrement) et l'indispensable canne parfois surmontée d'un pommeau en métal. Selon les confidences de Felicita, « Les hommes sont très coquets, plus que les femmes (*Los hombre' son mu presumío', ma' que la' mujere'*) ». D'autres, plus âgés, s'habillent ainsi quotidiennement : il s'agit des hommes ayant acquis un certain prestige. Ils arborent parfois une grosse moustache, ornent leur chapeau d'une plume de paon et se déplacent avec un bâton, *un garrote* (ou *una garrota* s'il est plus imposant). La canne semble en être le substitut élégant. Ce goût des hommes pour l'élégance avait déjà été remarqué dans les siècles précédents le nôtre, où Gitans pauvres et moins pauvres, contrairement aux Gitanes, arboraient les vêtements à la mode de l'époque (Sánchez, 1977).

<sup>259</sup> Il est généralement considéré de bon ton que le conjoint soit plus âgé que son épouse, pas trop mais un peu. L'idéal : deux à trois ans de différence d'âge. Ainsi, Dominga, dix-neuf ans, partit avec son cousin de deux ans son cadet. Après leur fuite, toutes les femmes cherchaient à s'enquérir de l'âge du jeune homme et glanaient les informations ici et là et les commentaient entre elles : « la mère de Juan Francisco m'a dit qu'il avait dix-neuf ans et Dominga dix-huit », ou : « il n'a pas encore fait son service militaire, alors il en a seize ou dix-sept... », « il n'est encore qu'un garçon et elle est une femme... », etc. Ces rumeurs laissaient entendre que la jeune fille avait influencé le jeune homme pour leur mariage. Or, le bon goût veut qu'au moins en apparence, ce soit l'homme qui choisisse sa compagne et le moment de leur mariage.

<sup>260</sup> C'est l'expression utilisée par les Gitans. Au féminin, l'expression s'habiller « de gitana », plus usitée par les *Payos*, désigne le costume (robe à volants et traditionnellement à gros pois) que revêtent les *Castellanas* pour aller aux typiques *ferias* andalouses.

L'homme mûr est en principe plusieurs fois grand-père. Les autres hommes adoptent envers lui une attitude de déférence même si, par ailleurs, ils critiquent certains de ses comportements actuels ou passés. Il est parfois désigné par le terme de *tío* (oncle)<sup>261</sup> qui, en Espagne, est une marque de respect. Il nous semble que la notion d'honneur, de *honra*, absente en tant que système à Morote et à San Juan mais décrite dans plusieurs études sur les Gitans d'Espagne (San Román [1976], Gay y Blasco [1999], Lagunas [2000a], etc.), se situe dans cette recherche de la maîtrise totale du jeu interactionnel. Remedios, jeune Gitane assistante sociale de Grenade, nous explique que « pour les Gitans, la virginité d'une femme gitane est l'honneur de la famille. C'est-à-dire que ce n'est pas mon honneur en tant que femme gitane, je ne défends pas ma personne. Je défends toute la famille qu'il y a autour de moi. Au village, tout le monde se souvient que l'honneur de ma famille s'est rompu à cause de ma mère ». Or Remedios, précise plus loin que l'essentiel, pour une jeune fille, est de se marier. Cependant, dans plusieurs régions d'Espagne, la virginité perdue d'une jeune fille prive sa famille de la possibilité d'entrer dans le jeu des alliances. C'est à ce niveau, nous semble-t-il, que l'honneur est brisé : son père ne pourra plus entrer dans le processus de don compensateur et rééquilibrant. En effet, le mariage place le père de la jeune fille en position de donataire par rapport à la famille de son gendre que seule la naissance d'une large progéniture peut compenser. Ainsi, les aînés, plus proches de leurs parents maternels, semblent bien être un don de la famille de la jeune femme à la belle-famille de celle-ci. Et, la virginité de la jeune fille démontre que ce contre-don égalitaire a bien lieu entre les mêmes parties (les aînés sont le fruit de l'union matrimoniale en question). De la sorte, seule la famille de la jeune fille est écartée du jeu des alliances et pas celle d'un jeune homme qui aurait « fauté » : étant du côté des donateurs, aucune contrepartie ne leur est requise.

---

<sup>261</sup> Voir les travaux de San Román (1976, 1997), Ardévol (1987), Gay y Blasco (1999) et Lagunas (2000a).

De même, la notion de *conocimiento*, de connaissance, qui représente la pierre angulaire de l'identité des Gitans madrilènes (voir Gay y Blasco, 1999)<sup>262</sup>, apparaît de la sorte comme une maîtrise du comportement conforme à l'idéal du statut de donateur. Si bien qu'il n'est pas étonnant que ce soient les hommes d'âge mûr, censés maîtriser la prodigalité et les relations commerciales, qui sont aussi présumés posséder le plus d'honneur.

Les femmes ne sont généralement pas aussi respectées que les hommes même si certaines, pour une raison particulière arrivent à une position supérieure à celle des autres femmes. Ce sont celles qui, d'âge mûr et donc hors du cycle de fécondité, ont eu plusieurs fils et ont su rester à la place qui leur incombait : celle de procréer et de participer avec allant aux activités économiques de leur famille pour sa propre subsistance. Elles gèrent l'économie du ménage, entrant par là souvent en conflit avec leurs maris qui ne cherchent qu'à dépenser le plus rapidement possible l'argent qu'ils viennent de gagner (en offrant des tournées au bar, en prêtant de l'argent aux plus démunis, etc.). Par exemple, Carmen et d'autres Gitanes de Morote sont obligées d'aller régulièrement demander un peu d'aide aux services sociaux, alors que leur conjoint continue à dépenser ostensiblement l'argent du ménage. Le rôle premier des femmes est donc de permettre aux hommes d'être en capacité de se positionner en tant que donneurs et surtout, d'éviter qu'ils ne soient receveurs.

---

<sup>262</sup> Pour un compte rendu de l'ouvrage, voir Manrique (2003).





Photo 3 : Femme portant foulard et tablier



Photo 4 : Un Gitan d'âge mûr

C'est, selon nous, ce qui explique l'exclusion des femmes des activités créatrices de dettes, comme la vente des chevaux. Nous ne pouvons donc conclure, comme le fait Stewart (*op. cit.*) que les chevaux seraient des équivalents symboliques des femmes. Ces relations se situent à des niveaux équivalents dans la hiérarchie sociale, qu'à titre schématique, nous représentons comme un arbre à plusieurs branches. Ainsi, suivant un modèle construit à partir des données recueillies sur le terrain (figure 2), trois types de ramifications, apparaissent qui suivent le même processus de catégorisation en dégradé favorisant des analogies entre elles (par comparaisons transversales). Les subdivisions de chaque catégorie peuvent de ce fait s'enchaîner dans la subdivision inférieure de la catégorie immédiatement supérieure<sup>263</sup>. En quelque sorte, les chevaux, qui appartiennent à la subdivision supérieure des animaux, s'enchaînent dans la catégorie des Gitans au niveau des femmes ou des enfants (ce qui explique que le ruban rouge, en principe destiné à la protection des enfants contre le mauvais œil, protège aussi les chevaux et parfois les jeunes femmes).

<sup>263</sup> Nous nous écartons par là de toute analyse suivant le modèle des *Gender Studies* qui nous semblent trop réductrices. En effet, la distinction de genre n'est, selon nous, qu'une catégorie classificatoire parmi d'autres. Nous nous détaillerons les classements des catégories gitanes ultérieurement.

Selon Gropper (1975, p. 36), l'origine de l'exclusion des femmes de tout commerce équin remonte à « an ancient prohibition against females touching the horse, a sacred animal, because of the possible contaminating influence of womanhood upon this holy animal. ». Outre le fait que nous envisagions que les représentations cosmologiques soient une traduction idéologique d'une organisation sociale particulière et non l'inverse, l'auteur précise plus loin : « It is interesting to note that women similarly were kept away from automobiles until very recently. ». De sorte que ce n'est pas l'animal en soi qui est à l'origine de cette exclusion des femmes du monde équin. Dick Zatta (1989, p. 449) propose une hypothèse plus proche de nos réflexions. Selon elle, pour les Rom, « les chevaux seraient “masculins” ». Elle ajoute à la même page que « [l']interdiction faite aux femmes de s'occuper des chevaux représente peut-être l'interdiction qui leur est faite d'avoir des contacts avec les hommes gaje ; en effet, le *commerce de chevaux est un lien entre les deux communautés*<sup>264</sup> ». Cette anthropologue met en évidence, à juste titre nous semble-t-il, la relation fondamentale et particulière liant les hommes tziganes et *gadjé* lors du commerce équestre. Il s'agit en effet d'un commerce qui permet la mise en scène des relations entre les hommes des deux communautés, des rapports d'influence qu'ils entretiennent les uns envers les autres, et donc l'occasion de rejouer continuellement la différence *Gitans/Payos versus Donneurs/Receveurs* et d'acquérir du prestige lors de l'exhibition de son savoir-faire, de sa maîtrise des rapports sociaux. Les femmes ne peuvent qu'en être exclues.

---

<sup>264</sup> Nos italiques.

#### 2.4. *Des catégories marginales : les strates de l'apparence*

Des distinctions sociales s'établissent aussi entre les « beaux » (de teint clair, traits harmonieux et cheveux longs pour les filles) et les « laids », entre les « normaux » et les « handicapés » (distinction aussi entre les handicaps visibles et ceux invisibles comme la surdité par exemple). Ainsi, les jeunes femmes chercheraient à tout prix à éclaircir leur teint de bronze par des produits dont certains sont très chers pour elles (parfois, elles poursuivent leur traitement après leur mariage, d'autres commencent alors qu'elles sont déjà mariées, poussées à cela par les autres femmes) :

Eva raconte, quand je lui fais la remarque que *La Lole* et ses sœurs ont le teint clair, contrairement aux autres femmes, qu'elles achètent par correspondance une crème qui vient du Portugal. Cette crème aurait le pouvoir de blanchir la peau : le soir, une crème marron pour la blanchir, et le matin, une rose pour éviter les rayons du soleil. *La Lole, la Juana, la Joaquina, la Dulcenombre*, toutes les sœurs se mettraient cette même crème.

Elena, mère d'Alicia et *la Chica* aussi. Eva me dit que pour m'en rendre compte, il me suffit de regarder les mains de ces femmes. Elles auraient les mains très brunes contrastant avec leur visage bien plus clair. Josefa, mère d'Eva, me dit qu'avant, avec 2 000 pts, elle recevait quatre flacons de crème (elle forme un cercle d'environ trois centimètres de diamètre avec le pouce et l'index pour me montrer la taille de ces flacons), et maintenant chacun vaudrait 1 000 pts. Josefa les aurait données à la mère de Tamara de Morote. Selon Eva, quand elles arrêtent le traitement, il leur sort des poils sur la peau. Elle me donne l'exemple de Dulcenombre qui a du duvet sur le visage.

Extraits du carnet de notes, le 17 juin 1997.

De tels produits, très onéreux pour ces familles démunies (environ huit euros), font parfois l'objet de commandes groupées par plusieurs femmes apparentées ou voisines afin de diminuer les frais de port<sup>265</sup>.

Par ailleurs, lors d'une conversation avec Felicita à propos de son beau-père qui s'est uni de façon successive à deux sœurs, celle-ci, afin de nous expliquer jusqu'à quel

<sup>265</sup> Dans la ville de Grenade, cette même obsession pour une peau claire conduit les femmes à acheter des produits pharmaceutiques très chers. Certaines les font venir des Etats-Unis par l'intermédiaire d'achats groupés auprès d'une société de vente par correspondance états-unienne. Une autre famille dont un de ses membres est pasteur évangélique, profite des voyages de celui-ci aux Etats-Unis pour lui commander plusieurs bouteilles de ce produit.

point la jeune femme, Joaquina, était plus belle que la mère de son mari, Juliana, évoque la peau claire de Joaquina :

Je demande à Felicita, belle-fille de Juliana, si Joaquina est plus jeune que Juliana. Felicita me répond que oui et qu'en plus elle était plus belle que sa sœur car plus blanche.

Extrait carnet de notes, le 20 novembre 2000

Sur le marché matrimonial, en effet, la beauté d'une jeune fille mais aussi, dans une moindre mesure, celle d'un jeune homme, peuvent compenser un manque de prestige de leurs familles respectives. D'où l'importance que jeunes hommes et jeunes filles accordent à leur apparence. Les hommes et les femmes célibataires ne peuvent pas en effet entrer dans le schème d'évolution des statuts. Ils doivent donc à tout prix se marier. Le taux de célibat chez les Gitans est d'ailleurs extrêmement faible : outre les handicapés mentaux qui restent célibataires dans ces bourgs, et les veufs, nous n'avons vu qu'un seul homme d'environ trente ans et célibataire à San Juan et un autre d'environ quarante ans, divorcé à Morote. Tous deux vivent chez leurs parents et ne peuvent donc prétendre à un statut de donateur. De même, à Morote, nous connaissions une jeune femme de près de vingt-cinq ans, séparée de son mari, qui vivait chez son père. D'après les rumeurs, elle ne savait absolument pas gérer l'argent du ménage et était trop dépensière : son mari l'aurait donc quittée. Que ce motif soit vrai ou pas n'est pas important : les rumeurs démontrent que la capacité des femmes à gérer l'argent du ménage est réellement fondamentale aux yeux des Gitans.

### ***3. Une répartition sexuée de l'espace***

Le sexe détermine les attitudes corporelles ainsi que les circonstances au cours desquelles chaque individu peut les esquisser s'il veut suivre les règles de bienséance :

Quand je rentrai chez moi, la « Chica » me dit en soupirant que là je peux être tranquille, avec les « jambes étirées (*las piernas estirá'*) » : sans homme à la maison, je peux prendre la position que je veux sans tenir compte du regard des hommes, et être donc plus à l'aise.

Extrait du carnet de notes : le 17-04-1997

En public, les hommes se doivent d'être en la compagnie d'autres hommes, et les femmes, d'autres femmes :

Arrivées près de la place, j'entame une conversation avec quelques Gitanes assises sur un banc. Sur un autre, un peu plus loin, se trouvent les hommes. Seul Venus, soixante-huit ans, est avec les femmes dont la sienne mais, peu après, il change de banc.

Extrait carnet de notes, 11-09-1997

Par là, hommes et femmes, conformément aux usages locaux, par leurs déplacements, créent des lieux masculins et des lieux féminins dans l'espace public<sup>266</sup>. Cet espace public est visiblement dominé par les hommes qui, par leur présence, imposent la répartition du territoire. Julian Pitt-Rivers (1977) constatait, dans un village andalou des années 1940, une distinction entre les comportements des hommes et des femmes en public, qu'il rattachait à la notion d'honneur. Il nous semble également que la notion d'honneur est importante mais surtout si nous la considérons comme la capacité de maîtriser les relations dans l'espace social. En effet, l'emprise sur l'espace public et privé en fonction des sexes révèle, selon nous, les lieux et places où l'individu se doit de maîtriser les relations sociales : maîtrise des relations publiques ou maîtrise des relations domestiques. Ces maîtrises différenciées de l'espace distinguent les sexes mais permettent aussi, par ailleurs, des comportements égalitaires au sein de chaque catégorie de sexe. Ainsi, sans hégémonie masculine, le jeu des relations d'échange de type égalitaire peut aussi s'établir entre femmes.

---

<sup>266</sup> Ceci est très courant en Europe mais aussi dans tout le monde méditerranéen (cf. Zonabend, 1980 ; Pitt-Rivers, 1977 ; Lawrence, 1988 ; Bourdieu, 1998 ; Verdier, 1979).

Une petite scène dont nous fûmes témoin en 1998 à Morote, révèle, il nous semble, l'ampleur de l'emprise de l'espace public par les hommes gitans. Un jour d'un mois d'août caniculaire, alors que les femmes se réfugiaient à l'intérieur des maisons, les hommes, ne pouvant s'éloigner du quartier comme ils en avaient l'habitude pour se rendre dans les bars situés au centre de Morote<sup>267</sup>, s'installèrent sans complexe au milieu de l'unique route du quartier (il est vrai généralement peu fréquentée à ces heures torrides), à l'ombre des quelques arbres plantés en bordure, pour une partie de cartes. Or, une voiture arriva. Tout en souriant, ils levèrent les bras au ciel comme en signe de contrariété puis écartèrent quelques secondes leurs chaises et la caisse sur laquelle ils jouaient, pour aussitôt s'installer à nouveau au même endroit, après le passage de cette inopportune automobile.



Photos 5 et 6 : Un exemple d'occupation masculine de l'espace : une partie de cartes entre hommes sur la route

Comme nous l'avons vu, le mariage est un lien social fondamental, le seul lien direct entre hommes et femmes. En effet, les liens de consanguinité et d'affinité (au-delà de la relation matrimoniale) ne les rapprochent pas. Même au sein d'une fratrie, jeunes filles et jeunes gens, hommes et femmes, se fréquentent très rarement. Seul le lien autorisant la procréation et donc la perpétuation, légitime une relation étroite dans

<sup>267</sup> Sinon, ils auraient dû prendre leurs voitures, devenues de véritables fournaises, ou marcher pendant vingt minutes environ sur une route surchauffée par le soleil.

l'espace public entre deux individus de sexes opposés. Cependant, il n'est pas rare que les femmes, surtout à partir de trente ans environ, fassent des remontrances publiques à leur conjoint de manière ostentatoire : il s'agit généralement de femmes qui reprochent à leur mari leur insouciance. C'est qu'en de tels cas, les époux vont et viennent chez eux à leur guise sans tenir compte des impératifs de temps et surtout, d'argent. Ils vivent en fait surtout à l'extérieur, entourés d'autres hommes (des consanguins ou affins) qui ont à peu près le même âge qu'eux. En privé, leurs conjointes se plaignent aussi de leur insatiabilité sexuelle. En fait, ces plaintes, publiques ou privées, ne font que renforcer –malgré elles peut-être – le prestige de leur mari : elles soulignent, par là, la prodigalité de leur époux.

Les femmes, après leur mariage, cessent fréquemment leurs relations avec des proches (leurs cousines notamment) pour ne s'occuper que de leur mari et de leurs enfants. Elles peuvent ainsi apparaître comme étant des instruments sociaux qui facilitent les dons entre hommes. Les sentiments existent pourtant au sein des couples qui se marient souvent par amour, mais ils sont rarement dévoilés. Ainsi, lorsqu'elles atteignent l'âge de la maturité, certaines femmes affirment que leur vie est devenue insignifiante et superflue : elles n'auraient plus aucune raison de rester en ce monde<sup>268</sup>.

Par exemple, à Morote, alors que nous passions devant la porte de chez Elena, celle-ci était installée, là, avec trois autres femmes du même âge qu'elle. Elles avaient l'air vraiment malheureux. Nous nous approchâmes alors pour savoir si un drame avait eu lieu. Elles nous répondirent que non, qu'elles discutaient de leur vie et de leur inutilité actuelle : « Nous avons eu des enfants, nous les avons élevés. Qu'est-ce que nous faisons ici maintenant ? Nous avons déjà assez souffert. Il ne nous reste plus qu'à mourir. » De fait, selon le médecin local, le nombre de Gitanes dépressives est très élevé, en particulier pour celles qui ont dépassé la quarantaine. Même si, d'après lui, cela est dû aussi aux

---

<sup>268</sup> Trois cas de suicides de femmes gitanes, ayant eu lieu dans les années 1950-1970, nous ont été rapportés par l'ancien juge de San Juan. Les Gitans n'en parlent jamais.

conditions de vie locales qui sont très dures pour tous (les hommes gitans, les *Payos* et *Payas* sont également touchés par ce fléau), il reconnaît que les Gitanes en sont les victimes privilégiées.

De même, nous nous rappelons qu'à San Juan, Felicita visitait régulièrement son médecin à cause de son hypertension et de fréquents malaises. Un jour, elle nous rapporta que le médecin lui avait demandé si elle avait des problèmes familiaux, si son mari la battait en somme, parce qu'elle souffrait d'une grave dépression. Elle nous répondit l'air un peu penaud : « pourtant, il est gentil avec moi, le Lucas, c'est pas comme les autres Gitans. Mais qu'est-ce que je fais ici toute la journée seule... Je ne sers à rien. » Les femmes considèrent en effet que leur rôle principal est d'élever des enfants. Lorsque ceux-ci ont grandi, et qu'elles n'ont plus à se battre au quotidien pour leur assurer de quoi se nourrir, elles ont souvent l'impression de devenir inutiles. La gestion de l'argent du ménage perd pour elles son caractère fondamental. Les hommes, en revanche, jouent un rôle social croissant au sein de la communauté gitane en fonction de leur âge mais aussi de leur maîtrise des situations d'interaction et de don.

## **4. Catégories exclues de la vie communautaire**

### **4.1. Anomalies congénitales**

#### **4.1.1. Les « Simplets (Tontos) »**

Le terme « tonto » signifie littéralement « simplet ». Tous les individus souffrant d'un handicap mental, quelle que soit sa gravité, sont désignés par le terme de *tonto*. Associé au prénom ou au surnom de leur père ou de leur mère, il devient aussi leur



sobriquet. Ainsi, Marco, atteint de déficience mentale depuis l'enfance, est communément appelée « le Simplet d'Adoracion (*el Tonto de Adoración*) ».

Ces personnes sont souvent les cibles des railleries des enfants et des adolescents, parfois même de leurs frères et sœurs<sup>269</sup>. Il leur est reproché d'être dépendants des autres et d'être incapables de vaquer aux occupations ordinaires des personnes de leur sexe. Les filles et jeunes femmes *tontas* sont parfois les cibles des adolescents qui recherchent auprès d'elles leurs premières relations sexuelles. D'après les rumeurs, quelques jeunes hommes *tontos* seraient aussi harcelés sexuellement par certaines jeunes Gitanes marginales (des sourdes-muettes célibataires).

Apparemment livrés à eux-mêmes, ils errent dans le quartier gitan, mal vêtus et sales. En fait, leur mère les surveille attentivement afin qu'ils ne s'éloignent pas d'un territoire qu'elles leur ont fixé et qu'elles considèrent sans danger pour eux.

En outre, leur handicap les rend plus vulnérable hors de la communauté. Lorsqu'ils doivent, pour des raisons impératives, quitter le domicile familial, les familles s'inquiètent :

*La Chica* me dit qu'elle a beaucoup de peine quand ses neveux font le service militaire, mais plus encore pour Luis parce qu'il est un peu *tonto*. Selon Alicia qui nous accompagnait, tout le monde se moquerait de lui. *La Chica* s'essuya quelques larmes après lui avoir parlé au téléphone.

Extrait du carnet de notes, le 17 avril 1997

#### **4.1.2. Les « Muets (*Mudos*) »**

À Morote et à San Juan, plusieurs Gitans souffrent de surdimutité. Ce handicap touche parfois la majorité des membres d'une fratrie. Ainsi, Erica et Juan ont sept enfants

---

<sup>269</sup> Voir l'étude de Margarita Xanthakou (1989). Le *tonto* pourrait correspondre à la définition de l'auteur concernant certaines catégories de ceux qu'elle appelle les « Idiots ».

dont quatre sont sourds-muets. En 1998 à Morote, dans la génération des quinze-vingt cinq ans, ils sont au nombre de dix (deux jeunes gens et huit jeunes filles). Afin de pouvoir communiquer, ils ont un langage particulier qu'ils ont hérité des sourds-muets des générations précédentes (parents ou oncles et tantes). Au sein de leur famille, ils reçoivent généralement l'affection qui leur est due même s'ils ne sont pas traités comme leurs germains. En effet, en particulier pour les filles, ce sont elles qui s'occupent de l'ensemble des tâches ménagères au sein du foyer, à tel point que les autres sœurs, et parfois même la mère, ne s'en occupent que très rarement. De même, ayant peu de chance de se marier avec un jeune homme très valorisé dans le champ matrimonial, leur mère accorde peu d'intérêt aux quelques marques de séduction qu'elles pourraient revêtir comme le font les autres jeunes femmes de leur âge :

Avant-hier, Josefa me dit qu'Erica, femme de son frère, est très indifférente à l'égard de ses filles, mais pas vis-à-vis de Rafi, ni de Gracia à qui elle achète tout ce qu'elles veulent (souvent des vêtements). Je demande pourquoi. Elle dit qu'elle ne sait pas. Je lui demande si la situation serait la même si ses autres filles n'étaient pas sourdes et muettes. Elle me dit que non et ajoute qu'elles sont pourtant tout autant ses filles et qu'elles ont aussi le droit d'être bien vêtues.

Extrait du carnet de notes, le 22 juin 1997

Certains parviennent tout de même à se marier : les jeunes hommes sourds-muets « enlèvent »<sup>270</sup> une jeune fille dont la famille est généralement déjà touchée par ce handicap : la communication au sein du couple est ainsi plus aisée. Les jeunes filles épousent des jeunes hommes peu valorisés dans le champ matrimonial (une jeune femme s'est mariée avec un nain, une autre à un *Payo* handicapé moteur) ou se marient bien plus tard que les autres, en général pour les secondes noces de leur conjoint.

---

<sup>270</sup> Le mariage se fait par rapt.

#### 4.1.3. Les « Nains (Zopos) »

Dans les deux bourgs, parmi les Gitans se trouvent plusieurs individus appelés « zopos ». Ce terme régional désigne les nains. Contrairement aux catégories précédentes, les *zopos* semblent moins marginalisés : ils trouvent un conjoint de manière plus aisée (tous se marient). Il est vrai que les conjoints appartiennent à des familles dont l'un ou plusieurs de ses membres souffrent d'un handicap. Ainsi, les mariages sont souvent très proches : entre cousins germains mais aussi entre oncle et nièce (mariage oblique).

En somme, comme le remarquait Gropper (1975, p. 188), si la personne handicapée « remains at least partially functional, he may be actually accepted as a “normal” member of the group ». C'est le cas des hommes sourds-muets et des nains (par ailleurs réputés comme étant sexuellement insatiables, ce qui est plutôt valorisant pour les hommes) lesquels peuvent aussi revêtir certains attributs des hommes de prestige. En effet, grâce à leur capacité de compléter leur personnalité que les femmes ne possèdent que dans une moindre mesure, ils peuvent compenser quelques petits « défauts ». Par exemple, ils peuvent porter l'habit du « vrai » Gitan : le chapeau ou la casquette, le gilet et le pantalon de velours et parfois même la canne et la moustache. La moustache et le *garrote* semblent être les attributs-apex du prestige parmi les hommes et seuls les contremaîtres, présidents d'association et quelques autres Gitans d'âge mûr peuvent les arborer sans craindre une sanction sociale généralement exprimée par la moquerie.

Les descendants sont aussi marqués par ces classifications lors de leur propre mariage. Ainsi des filles de sourds vont-elles souvent épouser des sourds ou d'autres handicapés. De Morote à San Juan, des couples se forment en suivant ces critères : Vanessa, fille d'un sourd-muet, épouse José, fils d'une sourde-muette ; Josefa, sœur de Vanessa, s'est mariée avec Pedro, dont les autres jeunes filles se moquaient à cause d'une

forte claudication congénitale ; Natividad, sœur de José s'est unie à Juan Ramón, sourd-muet ; Juana, sourde-muette a épousé Ramón, nain ; Fuensanta, dont un de ses oncles souffre de nanisme et dont deux oncles sont sourds-muets, est la femme d'un nain, etc.

Au sein d'une même fratrie, ces distinctions peuvent aussi être pertinentes. Certaines familles, en effet, malgré la réprobation des autres Gitans, favorisent un enfant « normal » au détriment d'un enfant porteur d'un handicap, en lui donnant par exemple plus d'argent de poche, en le dispensant de certaines tâches (ménagères ou autres), etc. Il s'établit une hiérarchie fondée sur la plus ou moins grande capacité à tenir son rôle au sein de la communauté (capacité de travail, possibilité de mariage, etc.) : celui de permettre au père de famille d'être donateur.

#### **4.2. *Autres anomalies***

Par ailleurs, quelques groupes se retrouvent parfois dans une situation infravalorisée, de rejet par les autres : ce sont surtout certaines catégories de femmes : celles qui sont sans enfants, les veuves... Leur situation est alors très précaire et elles sont parfois accusées de sorcellerie (la relation entre veuvage féminin, licence sexuelle et sorcellerie est une représentation ayant eu cours dans un passé proche en Andalousie et pas seulement chez les Gitans : voir Pitt-Rivers, 1997 [1977]). Parfois rejetées par leurs propres enfants, elles dépendent souvent des services d'aides sociales, des dons de l'Église et de la Croix Rouge. Ainsi, nous nous souvenons d'avoir aperçu un jour à Morote, Justa, qui partait sur la route avec son âne pour aller au prochain bourg situé à environ trente kilomètres afin de se réfugier chez une de ses petites filles qui vivait là-bas. Elle aurait été rejetée par sa belle-fille qui partageait le même foyer qu'elle dans le

quartier des *cuevas*. Parfois, elle vient dans le quartier de San Clemente chez sa fille Juana qui la recueille quelques jours. Mais ce jour-là, Juana est absente. Une des filles de cette dernière assiste à la scène, indifférente. Elle nous explique que sa grand-mère a l'habitude de partir ainsi périodiquement sur les routes. De même, *la Tenta*, veuve d'environ soixante-cinq ans, va seule chercher son bois, labeur généralement réservé aux hommes. Son gendre, présent au moment où nous filmons cette femme, ne l'aide pas<sup>271</sup> :



Photo 7 : Femme portant un fagot de bois    Photo 8 : Tas de bois près de son domicile

D'autres individus sont soupçonnés de mauvaise gestion des critères de propreté : touchés par une forme bénigne de lèpre (maladie de Hansen) qui marque leur peau, ils sont mis à l'écart. Leurs enfants se marient généralement entre eux. Pour leur progéniture masculine, la capitalisation de prestige peut compenser ce « défaut » corporel. Ainsi, à San Juan, Santiago, dont le père présentait toutes les caractéristiques visibles de la lèpre, se maria avec Josefa – fruit de l'union d'un homme avec la sœur de son épouse, union qui fait encore aujourd'hui l'objet de nombreuses critiques. Devenu contremaître, il est actuellement très respecté et arbore le célèbre *garrote*. Sa fille, d'environ quatorze ans et célibataire, est l'objet de toutes les convoitises de la part des jeunes Gitans du bourg.

Certains individus sont exclus de l'ensemble des relations intra-communautaires à cause d'incidents de vie ou de comportements jugés inconvenants. Il s'agit de femmes qui se retrouvent à un moment de leur vie sans présence masculine dans leur foyer. Ne

<sup>271</sup> Photos extraites d'un film que nous avons réalisé en 1997 à Morote grâce à une caméra vidéo prêtée par le directeur de l'école primaire du bourg que nous remercions ici.

dépendant plus d'un homme, elles sont livrées à elles-mêmes. Accusées de luxure et de sorcellerie, la présence d'un fils à leur côté apaise parfois les soupçons. Mais dès le départ de celui-ci, ils reprennent. C'est peut-être la raison pour laquelle certaines veuves élèvent un fils d'une de leur fille, souvent en difficultés financières. Considérées comme des harpies aux mœurs complètement débridées, leur appétit sexuel deviendrait tel qu'il se ferait insatiable et qu'elles chercheraient à se soulager à tout prix au risque de se compromettre avec n'importe quel homme, y compris avec des *Payos*.

Cette accusation n'est pas réservée aux veuves, les femmes séparées de leur mari pendant un laps de temps plus ou moins long peuvent se prêter aux mêmes suspicions. Ainsi, Juana partit travailler quelques semaines à cent cinquante kilomètres sans son mari malade. Lorsqu'elle revint peu de temps après, il était devenu évident qu'elle était enceinte. La rumeur courut alors que cet enfant était celui d'un *Payo* qu'elle aurait rencontré sur son lieu de travail. De même, Luisa subit les rumeurs constantes quant à sa sexualité débordante et sa méchanceté. Elle est considérée comme une personne malfaisante (elle aurait la capacité de jeter des sorts), ce qui est grave au sein de la communauté : elle ne participe plus à la vie communautaire (elle n'est pas invitée à prendre le café, aux fêtes familiales, etc.) et se voit rejetée par ses propres enfants, qui vivent avec leur père. On raconte que son mari l'aurait quittée en l'accusant d'être une mauvaise mère (elle aurait essayé de se débarrasser de ses derniers-nés, des jumeaux, dans un champ). Il semble impossible pour les Gitans de Morote et de San Juan d'imaginer une femme sans homme. Lorsqu'elle est enfant, elle dépend de son père puis, mariée, de son conjoint. Si l'un de ces hommes venait à disparaître, même momentanément, les Gitans pensent que la femme cherchera inévitablement à le remplacer. Or, comme nous le verrons, les relations sexuelles avec un *Payo* peuvent mettre en danger la cohérence du champ social gitan.

La stérilité met aussi le couple concerné au ban de la communauté. Antonio et Justa, d'environ soixante-cinq ans, devisent parfois avec leurs voisins et voisines mais contrairement aux autres couples, Justa est toujours avec son mari (Antonio peut sortir prendre un verre avec d'autres hommes). Si bien qu'ils s'assoient parfois avec les femmes, parfois avec les hommes. Justa n'est donc jamais invitée à prendre un café chez les autres femmes, qui plaisantent généralement sur son passage et disent qu'elle est méchante<sup>272</sup>. Gracia nous expliqua un jour que cette femme n'avait jamais pu avoir d'enfant. Ce couple n'est donc jamais entré dans un cycle matrimonial de transaction avec les autres membres de la communauté. Or, le mariage est le déclencheur principal des rapports entre individus au sein de la communauté gitane et donc de « gitanisation ». Justa et Antonio, n'ayant créé aucun lien d'affinité, n'ont pas de réelle vie sociale au sein de la communauté. Cette situation est plus perceptible dans le cas de Justa, à laquelle l'entrée dans les demeures familiales est fermée, et qui n'a aucune possibilité de compensation, contrairement à Antonio qui, régulièrement offre à boire aux autres Gitans.

Dans ces circonstances où le Gitan est le donneur par excellence, l'homosexualité masculine gitane est inenvisageable. En effet, elle remet en cause les notions de donneur/receveur, associées à celles des oppositions homme/femme, qui ne sont pas performatives, contrairement à celles de masculin et féminin (elles peuvent concerner à la fois les hommes et les femmes en fonction de la position occupée lors d'un acte de don). Selon Gropper (1975, p. 188), « Gypsies will not tolerate homosexuality ».

À Morote et à San Juan, des jeunes filles effectuent pourtant ouvertement des gestes de tendresse les unes envers les autres. Dans ce contexte culturel où les jeunes

---

<sup>272</sup> Le terme « malo [a] (méchant[e]) » est utilisé pour définir toute personne, surtout si c'est une femme, qui n'entre pas dans la « normalité ». En fait, cette personne est souvent décrite comme peu généreuse et ayant une activité sexuelle licencieuse : ces deux comportements sont très souvent liés dans les discours. Nous proposons qu'il s'agit peut-être d'un équivalent local du terme *marime*, même si chez les Gitans de Morote et de San Juan, la notion d'impureté semble bien moins systématisée que chez les Roms.

femmes ont fréquemment des contacts corporels mutuels (elles sont souvent entre cousines et se prennent par la taille ou se promènent bras dessus-bras dessous), il est plus difficile de remarquer jusqu'à quel point vont ces contacts des corps. Par ailleurs, certaines femmes d'âge mûr peuvent s'amuser à feindre un désir sexuel envers une autre femme plus jeune ou en position de donataire par rapport à elles. C'est le cas des belles-mères : la mère du jeune homme, se situant à un statut social supérieur à celui de la mère de la jeune femme, peut provoquer celle-ci par des menaces à caractère sexuel.

Les jeunes hommes, quant à eux, sont encouragés dès leur plus jeune âge à séduire les filles. Parfois, certains jeunes hommes se battent en riant ou avec plus de virulence si l'un de leurs cousins ou amis a inopinément frôlé son sexe ou son postérieur. En fait, du point de vue d'un *ego* masculin, l'homosexualité masculine est socialement plus périlleuse que la féminine : elle suppose un renversement de la position de donneur à celle de receveur d'un homme gitan, et donc remet en cause sa « gitanité ». Dans le cas de femmes, elles seront de toute façon receveuses par rapport à un homme. En réalité, il n'existe aucune reconnaissance sociale de l'homosexualité gitane : l'homosexualité masculine n'est envisageable que pour les *Castellanos* considérés comme moins dynamiques, c'est-à-dire moins habiles dans les situations d'interaction.

La perception et le jeu de ces hiérarchies temporaires au sein de la communauté exigent une grande connaissance des rapports établis entre membres de la communauté. Des moments particuliers permettent à tout Gitan de se mettre au courant des dernières transactions afin de pouvoir réguler ses futures interactions avec tel ou tel autre Gitan. Nous comprenons alors l'importance stratégique des moments de rencontre (lors de la célébration de baptêmes, de mariages, de funérailles mais aussi lors de la visite d'un parent malade, des jours de marché, de foire, des pèlerinages, de la fête des Gitans le jour de la Saint-Jean, etc.). Les célébrations religieuses sont très instructives à ce niveau-là. En



effet, seules les femmes pénètrent dans les églises mais les hommes accompagnent tout de même leur épouse : ils restent pourtant sur la place de l'église et se racontent les dernières nouvelles. Il semble d'ailleurs que ce soit la raison principale de leur déplacement. Ainsi, lors de funérailles, une grande quantité d'hommes s'installe devant la maison du défunt pour bavarder durant des heures pendant que les femmes participent à la veillée mortuaire en vantant la gentillesse et générosité du mort à l'égard de sa famille et des autres. Parfois, ils entrent, font des commentaires, opinent de la tête pour souligner les louanges de quelqu'un et ressortent. Les femmes ne sortent que pour se rendre chez elles puis reviennent. Pour la bénédiction, les hommes envahissent la place de l'église pendant que les femmes accompagnent le corps à l'intérieur. De même, très peu de monde se déplace jusqu'au cimetière. Or, chez le défunt, on ne parle quasiment que de ce dernier et de choses insignifiantes et, dans l'église et au cimetière, le silence doit régner... Seuls quelques pleurs... Les hommes, quant à eux, parlent de leurs affaires, s'informent et règlent les questions d'héritage (qui donc va percevoir l'argent, etc.). Tout rassemblement dans la communauté est l'occasion de s'informer, de créer et de perpétuer des liens entre individus et groupes. Et donc, pour les hommes, de produire et de garantir la vie sociale. C'est que, « [c]omme les biens précieux dans les sociétés archaïques, la circulation de paroles permet de nouer des rapports d'alliances et d'affinité » (Caillé, 1993, p. 195). La parole prend alors la forme d'un don de sollicitation. Et, « si le don de sollicitation est accepté, si donc les protagonistes se reconnaissent une forme ou une autre de parité, alors peut s'ouvrir le champ de la conversation proprement dite » (Caillé, *op. cit.*, p. 195). Ces conversations masculines semblent bien répondre à la nécessaire équité de communication entre pairs<sup>273</sup>. La hiérarchie au sein de la communauté, dans l'entre-soi, se

---

<sup>273</sup> Caillé (*op. cit.*, p. 197) précise plus loin que « [...] le langage [...] doit être analysé comme instance du don de la parole. Et, [...] linguistes et sociologues gagneraient à le penser comme régi par les lois de la prestation et de la contre-prestation agonistique ».

gère donc essentiellement lors des moments de regroupement où les hommes se donnent des paroles.

Il est peu étonnant que ces moments de grande sociabilité soient aussi ceux au cours desquels les jeunes gens décident de se marier. Ainsi, lors de mariages, de nouveaux couples se forment et selon *La Choli*, « en général dans un mariage, il y a un autre mariage », c'est-à-dire qu'un jeune homme peut décider dans la soirée d'« enlever » une jeune fille. L'organisation sociale est en fait fortement liée aux alliances qui catégorisent de manière privilégiée des groupes d'individus et non plus uniquement des individus entre eux. Certains se trouvent ainsi, par le jeu des alliances, dans des positions oscillant entre celle de donateur à celle, peu appréciée, de donataire.



## CHAPITRE IV

### ENTRE PAIRS, POINT DE HIERARCHIE

*Soit généreux  
Soit riche<sup>274</sup>*

Au sein de la société gitane, diverses catégories d'individus s'excluent les unes les autres en fonction d'une hiérarchie fondée sur la dialectique du donneur et du receveur. Comme nous l'avons vu précédemment, la catégorie « naturelle » des donneurs se trouve de cette façon systématiquement située à une position supérieure à celle correspondant aux receveurs. Par ailleurs, il s'agit de catégorisations de groupes d'individus. En contrepartie, dans chaque catégorie, les statuts individuels sont idéalement égaux entre eux.

#### ***1. Entre pairs***

Comme le remarquait Pasqualino (1998, p. 32), « l'idéal gitan est de vivre dans un monde de vérité d'où serait banni l'argent » où seule la générosité pourrait tisser les liens entre les individus. En effet, la générosité est fortement valorisée mais dans un contexte purement gitan, entre individus de statuts « naturellement » égaux :

---

<sup>274</sup> « Te aves baxtalo/Te aves baxvalo », sont des formules pour souhaiter bonne chance en Romani, la langue des Tsiganes (nous remercions Jean-Pierre Liégeois et Stella Méritxell pour cette information).

« [U]ne valeur sous-tend et guide le comportement identitaire des Gitans, et les situe à leurs propres yeux en position de supériorité par rapport aux *Payos*, et cette valeur est la générosité. » (Thède, 2000, p. 177)

« Paco, qui retournait chez lui sans payer à boire aux autres, passait pour un radin. On le surnommait El Gaché, expression qui, comme El Payo, désigne un non-Gitan... » (Pasqualino, 1998, p. 35)

En fait, cet idéal de l'égalité ne peut s'accomplir pleinement qu'entre « co-résidents » d'une même catégorie<sup>275</sup>. Pourtant, les Gitans comme les Tsiganes ont conscience de leur dépendance vis-à-vis des *Payos*. Par ailleurs, la dépense ostentatoire des richesses augmente le prestige du dépensier et creuse davantage la distinction de celui-ci avec le *Payo*, perçu comme fondamentalement avare. Ainsi, comme ponctue Thède (2000, p. 177)<sup>276</sup> : « la générosité est l'autodéfinition même de l'âme gitane. »

Un proverbe rom enseigne que « Si tu n'as rien, le Rom te donnera ; si tu as beaucoup, le Rom te prendra. » (Courthiade et Méritxell, 2006, p. 37) Les dons, essentiels à l'identité gitane, permettent une sorte de rééquilibrage des richesses propices à une égalité de statut entre individus. Ainsi, les réticences naturelles du *Payo*, comme nous l'avons vu, à partager ses biens, même s'il en possède en quantités excessives, prouvent, pour le Gitan, son manque de connaissance du monde social et légitime son statut inférieur dans la hiérarchie humaine. À ce propos, les explications de María à propos du non-vol des fleurs de tournesol (voir chapitre III-2.2, page 162) sont très explicites à ce sujet. De même à San Juan, alors que nous promenions avec Felicitas et un certain nombre de ses petits-enfants sur une petite route bordée de champs cultivés, elle nous proposa de pénétrer dans l'un d'eux dont, disait-elle, elle connaissait le propriétaire. Nous nous engouffrâmes afin de prélever quelques amandes savoureuses dont nous cassions les coquilles sur des pierres utilisées comme enclumes.

<sup>275</sup> Chez les *Xoraxané* d'Italie, tout Rom est d'égal statut à tout autre Rom en dehors de la sphère familiale où règne la hiérarchie fondée sur la génération (cf. Piasere, 1991 p. 27).

<sup>276</sup> De même Lagunas (2000, p. 383) écrit « [Ce] type d'organisation de l'économie était ainsi une valeur culturelle et un élément d'identité culturelle qui définissait son appartenance au groupe ».

Les enfants se mirent à cueillir les fruits sur les arbres et à les ramasser sur le sol afin de s'en faire une petite réserve avant de s'asseoir près d'une pierre pour les casser. Nous remarquions alors que Felicitas contrôlait la quantité d'amandes recueillies et qu'elle grondait les enfants qui en prenaient de trop par un « Arrête d'en prendre, tu vois bien que tu en as trop. » Lorsque les enfants eurent fini de consommer leur petite réserve et qu'ils s'étaient déjà préparés à une autre cueillette, elle décida qu'il était temps de partir. Seul le prélèvement de la quantité nécessaire à une consommation immédiate était légitime. La quantité de biens dont le prélèvement est considéré comme normal équivaut en fait à un partage équitable entre tous les individus.

Cet aspect égalitaire des relations a été particulièrement étudié chez les Tsiganes ailleurs dans le monde par Gropper (1975), Sutherland (1986 [1975]), Liégeois (1971, 1976), Williams (1984, 1995), Piasere (1984a), Formoso (1986, 1989), Stewart (1989, 1994, 1997) et Lagunas (2000a et 2000b)<sup>277</sup>.

Aux États-Unis<sup>278</sup>, le principe d'égalité entre les Roms est fondamental. Il oblige les partenaires de toute activité économique à partager les bénéfices en parts égales selon des processus de répartition parfois très complexes. Cependant, cette égalité ne peut se jouer qu'entre Tsiganes :

« [Economic] relations with *gaje* are of an opposite nature to their economic relations each other. Economic relations between Rom are based on cooperation and mutual aid, and it is generally considered immoral to earn money from other Rom. The *gaje* are the only legitimate source of income and skill in extracting money from them is highly valued in Rom society » (Sutherland, *op.cit.*, p. 65).

Or, selon Gropper (1975, p. 30), « The economic sphere of life is regarded by the Gypsies as the only link between themselves and the *gaje* among whom they live ». Ce principe d'égalité, principe d'exclusion des non-Tsiganes, rejette par conséquent

<sup>277</sup> Selon Lagunas (2000a, p. 88), les Gitans catalans fondent la cohésion sociale sur l'égalité entre les hommes. Ainsi, afin d'éviter les conflits, les problèmes sont mentionnés et réglés sur le ton de la plaisanterie : aucun Gitan ne se situe de cette façon à une position supérieure à un autre et donc personne ne peut s'offusquer.

<sup>278</sup> Voir les travaux de Gropper (*op.cit.*), Sutherland (*op.cit.*) et de Williams (1995).

automatiquement ces derniers dans le monde de ceux avec qui les relations ne sont pas socialement pertinentes, mais dont les rapports sont exploitables à des fins purement économiques. Les *Gadjé* appartiennent à une catégorie statique ou permanente, c'est-à-dire à l'une de celles dont on hérite à la naissance et qui ne connaît aucun processus d'évolution<sup>279</sup> : les statuts de ses membres sont immuables et donc peuvent être considérés comme « naturels. »

D'autre part, les Roms n'acquièrent de prestige que s'ils distribuent leurs richesses, cumulées grâce au labeur, à la communauté (Piasere [1984a], Williams [1995] et Reyniers [1998]). Ainsi, entre associés professionnels, « la règle est le partage équitable des bénéfices » et, « il faut que soit préservée l'égalité entre les adultes. » (Williams [*op.cit.*, p. 128]) Cette distribution, parfois ritualisée, ne concerne pas seulement les liens du travail et renforce les liens intra communautaires (Liégeois, [1976, p. 67]) :

« [I]l existe une forme d'hospitalité désignée sous le nom de *patchiv*. Le terme est communément employé pour désigner un banquet donné en l'honneur de quelqu'un, le plus souvent un autre Rom en visite. *Patchiv* traduit littéralement signifie "j'offre" ou "j'honore". On peut qualifier la *patchiv* de consommation ostentatoire, puisqu'un tel repas nécessite de grosses quantités de denrées [...] Celui qui offre le fait avec faste, surtout pour l'honneur de celui qu'il reçoit, mais aussi parce que son prestige sera accru parmi les Rom, car beaucoup le sauront, et c'est aussi être assuré d'avoir une splendide *patchiv* lorsque l'hôte invité sera visité à son tour [...] Mais il n'y a pas nécessairement surenchère comme dans le *potlatch*<sup>280</sup>, et le Rom qui fait tout ce qu'il peut pour recevoir un hôte, même s'il n'a pas grand-chose à offrir, n'est pas déshonoré, bien au contraire. Ainsi la *patchiv* est plus synonyme de cohésion sociale (obligation de recevoir l'autre de son mieux) que de compétition sociale (obligation de recevoir l'autre mieux que celui-ci ne l'a fait. »

<sup>279</sup> En outre, selon Piasere (1985, p. 139), pour les Roms « le monde des Gāge est un monde à apprivoiser, une humanité vécue comme "nature" ». Cette classification « naturelle » concerne avec moins d'ampleur les Tsiganes qui, outre le fait d'appartenir à une catégorie dans laquelle il est possible d'évoluer, si leur mode de vie n'est pas conforme aux préceptes tsiganes, ils peuvent être considérés comme des quasi-Gadjé. À Morote et à San Juan, on dit qu'ils sont « *apayaos* », c'est-à-dire « similaires aux *Payos* ».

<sup>280</sup> Le *potlatch* est défini par Mauss comme étant une « forme évoluée » de prestation totale, forme où « domine le principe de la rivalité et de l'antagonisme », « de type agonistique ». Or au sein de la communauté, les relations de type égalitaires sont la norme. Le *potlatch* ne peut donc s'y épanouir.

Ces relations fondées sur la prodigalité égalitaire (« c'est aussi être assuré d'avoir une splendide *patchiv* lorsque l'hôte invité sera visité à son tour ») ne sont significatives qu'au sein de la communauté dont elles assurent la pérennité sociale. En effet, la nécessaire égalité ne se joue qu'entre individus potentiellement égaux. Leur statut se fonde donc sur la performance de leurs relations comme dans le cas du *patchiv*.

Pour les Roms hongrois étudiés par Stewart (1988, 1989, 1994, 1997), la notion de don s'oppose à celle d'accumulation qui elle, concerne les femmes et les *Gadjé*, c'est-à-dire, ceux qui sont exclus de la relation équitable, constitutive de la « vraie » vie tzigane<sup>281</sup>. Leurs représentations du monde qui les entoure sont en effet fortement marquées par la hiérarchie mais pas celles qui concernent les hommes tziganes entre eux où l'égalité est glorifiée : il s'agit d'une représentation idéalisée de la fraternité intra communautaire qui s'affirme essentiellement lors de rencontres exclusivement masculines où les hommes échangent des chants<sup>282</sup> ou des chevaux. Ce refus de l'inégalité se retrouve dans le domaine économique, lors des coopérations professionnelles, où la notion de partage entre les hommes au sein de la communauté est une valeur fondamentale. Or, selon l'anthropologue, malgré cette idéologie égalitaire, les hiérarchies existent. Elles se fondent sur la compétition pour le cumul des richesses (argent et chevaux essentiellement) qui équivaut à un cumul de prestige. Le cheval comme l'argent sont en effet des biens particuliers : retirés du monde des *Gadjé* dont ils sont issus, ils sont réintégrés dans celui des Tziganes par un système de circulation et de troc et donc de partage égalitaire des biens qui les baignent d'une aura de prestige. Ainsi, lors des foires aux bestiaux, les chevaux sont tout d'abord traités comme de la marchandise dont on essaie de tirer le meilleur prix grâce aux successives

---

<sup>281</sup> « Both Magyars and Rom agree that dealing in horses is part of the romance of being a “real Gypsy” » (Stewart, 1988, p. 140)

<sup>282</sup> Voir aussi Williams (1990).



surenchères, quitte à tromper les clients potentiels : ils sont achetés et vendus aux paysans locaux *gadjé*. Lorsque la foire est en train de s'achever et que les *Gadjé* commencent à partir, débute alors les véritables transactions: elles se déroulent uniquement entre Roms et les chevaux deviennent ce que Godelier (1996) pourrait nommer des « objets précieux »<sup>283</sup> qui ne peuvent être qu'échangés de manière directe. En effet, à ce moment-là, les chevaux achetés auparavant aux *Gadjé* sont échangés contre d'autres chevaux ou contre une somme d'argent d'égale valeur. Le Tsigane ne revient donc pas chez lui avec l'animal acheté aux non-Tsiganes. De même, « Money got through labor was good, at best, for feeding the household but had to be cleansed by gambling with cards and horses before the Rom could live from it » (*op. cit.*, p. 235). L'argent « nettoyé » est ensuite échangé entre Roms et perpétue les relations égalitaires (1997, p. 180).

Ainsi, le prestige rejaillit sur les individus potentiellement capables de maîtriser les liens égalitaires et donc la cohésion sociale intra communautaire. Nous interprétons en effet la circulation de ces biens<sup>284</sup>, leur « nettoyage », comme un processus de « tsiganisation » des biens<sup>285</sup>. En fait, l'échange quasi immédiat d'objets de même valeur, agit comme un processus de désaliénation de ces biens et permet d'entrer dans un système de don et de contre-don égalitaire entre Roms en un minimum de temps et invalide par-là la transaction avec les *Gadjé* et donc leurs droits sur l'objet. En somme, tout se passe comme si la conservation d'un bien acheté à un *Gadjo* risquait d'entamer la « tsiganité » d'un homme, c'est-à-dire sa capacité à amorcer des relations de type

---

<sup>283</sup> Selon Godelier (1996, pp. 222-232), un objet précieux répond à trois critères essentiels. Ils doivent tout d'abord être inutilisables dans la vie quotidienne, être abstraits et disjoints des objets de la vie quotidienne et enfin, ils doivent être considérés comme beaux.

<sup>284</sup> Nous verrons que Stewart (1997) intègre dans ce processus de circulation égalitaire des biens celui des femmes. Williams (1984) parle aussi d'échange égalitaire pour qualifier les pratiques matrimoniales.

<sup>285</sup> C'est que « [I]es choses vendues ont encore une âme, elles sont encore suivies par leurs anciens propriétaires et elles le suivent. » (Mauss, 1989 [1950], p. 259) Nous suivons par ailleurs les doutes de Lévi-Strauss (1989 [1950]) et de Godelier (1996) sur la pertinence de l'utilisation du concept d'âme, concept éminemment local.

égalitaires entre individus considérés socialement comme identiques mais aussi, de mettre en péril la position « naturelle » de donateur du Tsigane par rapport au *Gadjo* « naturellement receveur » lors de ces relations commerciales. C'est que la supériorité des Tsiganes hongrois sur les *Gadjé* qui se rejoue à chaque transaction de biens de valeurs ne semble pas aussi évidente pour les Roms contrairement aux Gitans de Morote et de San Juan dont le statut ne peut aucunement être perturbé par des échanges avec les *Payos*.

En outre, « [q]uand un homme acquiert une quantité considérable d'argent, il doit la partager (et il est fréquent qu'il le fasse) avec d'autres membres de sa famille. »<sup>286</sup> (San Román [1976, p. 175]) Mais généralement, ces partages égalitaires ont lieu de manière préférentielle au sein de la proche parenté qui forme aussi l'unité de coopération économique<sup>287</sup>. Les canaux par lesquels circulent les biens perpétuent et renforcent les liens entre individus et groupes et peuvent « consanguiniser » des liens d'affinité. Par-là, gendres et brus deviennent comme les enfants du couple avec lequel ils partagent les activités économiques : « common activity generates ties comparable to those of kinship in the strict sense » (Lagunas [2000b, p. 185]). Certaines familles cumulent ainsi richesses économiques et symboliques, créant par-là des distinctions hiérarchiques entre ces unités que certains anthropologues qualifient, comme nous l'avons vu, de lignages agnatiques (San Román [1976], Ardévol [1987], Anta Félez, [1994]) ou de patrigroupes (San Román [1986], Gay y Blasco [1999]).

Or, malgré cet idéal d'égalité entre pairs, des effets de balancier provoqués par les actions de chaque individu perturbent périodiquement la valeur de leur propre statut

---

<sup>286</sup> « Cuando un hombre adquiere una cantidad considerable de dinero, debe compartirlo (y es frecuente que lo haga) con otros miembros de su familia. »

<sup>287</sup> San Román (1976), Ardévol (1986 et 1987), Anta Félez (1994), Gamella (1996), Gay y Blasco (1999), Thède (2000) et Lagunas (2000a et 2000b).

ainsi que celle de leur proche<sup>288</sup> (des consanguins en particulier) en les plaçant soit en position de donneurs soit en position de receveurs mais par rapport à d'autres individus de cette même catégorie : les individus placés ainsi à une position de receveurs restent quelles que soient les circonstances soit en position de donneurs soit en position de receveur par rapport à des catégories que nous avons antérieurement désignées comme étant « naturellement » supérieures ou inférieures à elles.

Cette relation de donneur à receveur s'inscrit dans une représentation particulière du dynamisme qui est en effet fortement valorisé dans cette communauté. Ainsi, dans les cas particuliers où un individu de catégorie supérieure se trouve en position de receveur, il devient par un processus dynamique de renversement de la situation d'interaction, un preneur. Par cette valorisation du dynamisme, le receveur devient en effet preneur lorsqu'il reçoit d'une catégorie « naturellement » inférieure.

Dans le discours local, le dynamisme est désigné communément par le terme castillan *trabajo*, travail, et sa forme verbale *trabajar* mais aussi par le verbe castillan *hacer*, faire, accompagné d'un qualificatif ou d'une périphrase soulignant avec emphase l'effort prodigué<sup>289</sup>. Il concerne de manière générale toutes les formes d'activité difficile à accomplir que ce soit par la complexité, la force physique ou l'endurance qu'elles impliquent. Par conséquent, il n'est pas rare d'entendre quotidiennement chacun et, malgré une apparente antinomie, surtout chacune, se vanter de l'immensité de l'effort fourni pour accomplir telle ou telle tâche. En effet, les personnes laborieuses sont admirées par tous et sont considérées comme étant dignes de confiance et

---

<sup>288</sup> L'anthropologue Gay y Blasco (1999) remarquait l'importance de la performance comme critère identitaire chez les Gitans même si selon elle, cette performance s'appuie essentiellement sur des critères moraux : être Gitan c'est suivre les préceptes de la morale gitane. En ce qui nous concerne, la performance se fonde sur une représentation hiérarchisée des êtres vivants.

<sup>289</sup> Parfois, cet effort est verbalement allusif mais évident par les mouvements corporels du locuteur qui mime la fatigue ou l'ampleur des mouvements à déployer.

d'intérêt<sup>290</sup>. Ainsi, nous nous souvenons de Rubén, petit garçon alors âgé de onze ans qui, lors d'une conversation entre voisins dans le quartier gitan, cherchant à raviver l'image de son grand-père maternel plutôt ternie, insista sur la capacité incroyable de travail de celui-ci malgré l'amputation d'une de ses jambes<sup>291</sup>. De même, Alicia, jeune fille de dix-huit ans fulminait contre son amie, interloquée. Le frère de cette dernière, Gitan des Asturies<sup>292</sup>, lui aurait écrit dans une lettre où il lui déclarait sa flamme, qu'il souhaitait trouver un emploi bien rémunéré afin de lui éviter de travailler. Elle protestait en disant à peu près, « pour qui il se prend celui-là ? Je veux travailler, moi. Je ne vais pas rester sans rien faire pendant qu'il travaille ». Cette perception du dynamisme au féminin n'est visiblement pas partagée par tous les Gitans espagnols. Et à Morote et San Juan, ce sont en particulier les femmes qui, étant « par nature » pourvue de moins de dynamisme que les hommes, doivent justifier constamment leur allégeance au labeur.

La structure sociale paraît donc *a priori* fortement mouvante mais, elle ne l'est vraiment qu'au sein de chaque catégorie, là où les individus sont potentiellement tous de même statut et où les risques de rivalités sont donc les plus grands. Or, elle est idéalement de type égalitaire.

---

<sup>290</sup> C'est aussi le cas en basse Andalousie où Thède (2000, p. 210) constate que la capacité de travail « qui définit le Gitan d'après eux, est en même temps fondement de sa supériorité intrinsèque – autre élément qui le définit – par rapport aux non-Gitans. »

<sup>291</sup> Cette nécessaire visibilité du dynamisme peut expliquer la violence exacerbée de cet homme envers sa femme. Il est généralement de bon ton pour un homme, en effet, de limiter son agressivité envers son épouse afin de ne pas risquer un conflit avec la famille de celle-ci et d'être considéré par les autres comme un sauvage.

<sup>292</sup> Région du nord de l'Espagne.

## 2. *Les hommes au chapeau, à la moustache et au bâton*

Rena C. Gropper (1975) et Anne Sutherland (1975, p. 11 et 106) perçoivent dans l'organisation sociale des Roms installés aux Etats-Unis l'existence d'un statut particulier nommé *rom baro* (littéralement grand ou plus âgé Rom/homme) qu'elles assimilent au *Big Man* mélanésien parfois désigné par le terme anglais *king*. Son rôle essentiel est de servir de médiateur lors de cérémonies (mariages, funérailles, etc.) ou de conflits (liés à leurs activités économiques, à l'enlèvement d'une jeune fille, à une rixe, etc.) à l'intérieur de la communauté ou avec les *Gadjé* mais son pouvoir, qui doit être reconnu par les hommes de la communauté, peut ainsi être limité. Cependant, « they are expected to volunteer financial assistance to needy members and provide manpower in emergencies » (Gropper, *op. cit.*, p. 71). Tel un père de famille, il gère l'économie d'un groupe (en principe des individus liés par des liens de parenté et/ou de résidence) en prélevant parfois quelques taxes afin de se constituer une sorte de cassette qu'il redistribue en cas de nécessité. Si l'affaire qu'il doit régir est trop importante pour lui, il peut faire appel à la *Romani Kriss*, tribunal tzigane où siègent plusieurs hommes âgés de la communauté.

À Morote et à San Juan, il n'existe aucun équivalent de la *Romani Kriss*, ni de Big Man au sens décrit précédemment. Pourtant, certains hommes, en particulier les plus âgés (généralement septuagénaires dans ces bourgs) mais aussi des contremaîtres et présidents d'association (ces derniers<sup>293</sup>, par la démonstration parfois outrancière de leur générosité à l'égard de la communauté gagnent un statut de respectabilité parfois équivalent à celui des Anciens), jouissent d'un statut particulier : ils sont respectés par

---

<sup>293</sup> À Morote et San Juan, ils sont âgés de quarante cinq ans environ.

tous. Les Gitans de ces bourgs font donc parfois appel à eux en tant que médiateurs lors de transactions commerciales ou après un mariage qui se pratique en effet toujours par enlèvement de la jeune fille, le statut de médiateur est donc essentiel pour l'apaisement des tensions au sein de la communauté.

### 2.1. *Les contremaîtres*

À Morote et à San Juan, comme beaucoup de leurs voisins *payos*, les Gitans partent une bonne partie de l'année dans les régions où ils participent à la récolte des raisins, olives, tomates, laitues, etc. Parfois, entre deux périodes creuses, ils s'adonnent à quelques travaux d'appoint et peu lucratifs comme la vannerie et la vente des paniers et, pour les familles les plus démunies, à la mendicité. Ils sont ainsi, une bonne partie de l'année dans d'autres régions espagnoles (Murcie, surtout, et Albacete) logés par leurs employeurs dans des maisons individuelles ou parfois regroupés dans des hangars dans les pires des cas. Il se constitue en fait des équipes (*cuadrillas*) de travailleurs à partir d'un contremaître (*encargao*) qui, bénéficiant de la confiance d'un propriétaire terrien, est chargé de les recruter<sup>294</sup>. Le propriétaire s'acquitte de l'ensemble des appointements auprès du contremaître qui se charge ensuite de la redistribution aux chefs de famille. Ces derniers sont sous la responsabilité de l'*encargao* durant toute la durée de la récolte. Le contremaître a donc tout intérêt à embaucher des personnes sur lesquelles il peut compter. Il est important pour lui que ces personnes soient travailleuses et peu conflictuelles pour que « *el amo* (le patron) », satisfait, fasse toujours appel à ses services. Il bénéficie en effet d'un salaire supérieur tout en

---

<sup>294</sup> Ce milieu professionnel est très semblable à celui que décrit Thède (2000, pp. 127-138) pour les Gitans de Lebrija et d'Arcos de la Frontera, en Andalousie occidentale.

travaillant moins « sur le terrain ». Des jeux de manipulation s'instaurent donc puisque les deux parties (ouvriers et contremaître) sont en rapport de force l'une envers l'autre : les ouvriers potentiels doivent être en bonne entente avec les contremaîtres, investis ainsi, d'une certaine forme de pouvoir mêlé de prestige : pouvoir de choisir qui travaillera avec lui et donc qui assurera un revenu à sa famille pendant quelques mois et, prestige pour le fait de bénéficier de ce pouvoir qui implique la confiance d'un homme de puissance même si celui-ci n'est pas gitan. Mais, le contremaître, devant absolument trouver de la main-d'œuvre rapidement afin de démontrer qu'il mérite la confiance que lui accorde son patron, doit faire preuve de prestige auprès de la population, prestige acquis grâce à l'appréciation des ouvriers qui ont antérieurement travaillé avec lui. Dans une telle situation, il devient évident que les réseaux familiaux et d'amitié jouent un rôle prépondérant. Ceci est d'autant plus vrai lorsqu'il s'agit d'un contremaître gitan qui jouit du prestige supérieur d'avoir la confiance d'un agriculteur, par définition *payo* : n'oublions pas les préjugés de fainéantise et de vols encore tenaces de nos jours. Des rapports de force se mettent alors en place :

Roque de Morote les auraient appelés pour qu'ils partent avec lui. En fait, les contremaîtres (*encargaos*) sont chargés par les propriétaires terriens de trouver la main-d'œuvre. Celui-ci offre une certaine somme d'argent pour la récolte totale et l'*encargao* se charge de trouver la main-d'œuvre et de la payer. Rafael, un *castellano*, dit que ceux qui s'occupent de cela ne travaillent pas mais que parfois ils gagnent plus d'argent que les autres, et qu'ils sont très exigeants.

Extrait du carnet de notes : 22 avril 1998

Les réseaux de parenté avec leurs systèmes internes de contrôle et d'autorégulation de l'autorité se trouvent ainsi être des réserves idéales où puiser des compagnons de labeur. Le recrutement a donc généralement lieu dans le quartier de résidence du contremaître :

En arrivant au quartier gitan de San Juan, je vois beaucoup de Gitans à l'extérieur de leur maison qui parlent avec un homme d'environ quarante ans, avec de grosses moustaches. Elena me

dit qu'il s'agit de son frère. Elena me dit que Santiago, son frère, est un *encargao* : il travaille depuis vingt ans avec le même propriétaire (*dueño*) pour les olives et les vendanges.

Nous nous asseyons devant la maison de Felicita et devant celle d'Elena, sa voisine. Elena me parle du *garrote*, bâton noueux, que porte son frère. Alors que je lui dis que le *garrote* est vraiment très beau. Elle appelle Santiago et lui dit de me le donner. Felicita lâche un « non » catégorique : c'est impossible parce que je ne suis pas un homme. Son frère s'approche. Elena n'ose lui parler de son bâton et me demande devant lui si je veux partir pour les vendanges avec eux parce qu'il manque une personne. Devant achever mes recherches dans les archives avant mon départ pour Paris quelques semaines plus tard, je refuse. Santiago est donc un recruteur, comme l'est Roque de Morote. Santiago, m'ayant entendu vanter l'esthétique de son bâton, me raconte avec fierté avoir eu une *garrota* plus grande, mais il l'aurait perdue. Il me relate l'immensité du labeur fourni pour parvenir à obtenir un bâton aussi joliment travaillé.

Extrait du carnet de notes daté du 14 septembre 2000

Le *garrote* est très chargé symboliquement et seuls les hommes d'un certain âge ou ayant fait preuve d'une certaine respectabilité peuvent l'arborer sans risquer le ridicule, c'est-à-dire la sanction sociale. Par ailleurs, selon Elena dont le frère possède un *garrote*, ces hommes recherchent un jeune olivier dont ils déterrent le tronc. Plus l'olivier est grand, plus il est difficile de l'extraire du sol et donc plus le bâton est prestigieux. L'homme passe ensuite plusieurs jours à le préparer : il coupe les racines, le poli, le sculpte, etc.. Cet objet très personnel et très chargé symboliquement, n'est généralement pas transmis après la mort de son propriétaire mais brûlé avec le reste de ses affaires personnelles. Le statut de respectabilité et l'insigne qui lui correspond ne sont pas en effet héréditaires. Chaque homme se doit durant toute sa vie faire preuve de maîtrise dans l'espace relationnel et de prodigalité pour devenir un « vrai Gitan », celui qui a le droit d'arborer le chapeau, la moustache et la *garrota*. Les contremaîtres peuvent le faire, sous réserve d'acceptation de la communauté, avant d'être entré dans la pleine maturité de l'âge.



## 2.2 *Les présidents des associations gitanes*

À Morote, une association gitane vit le jour une demi-douzaine d'années avant notre arrivée sur le terrain. Elle fut érigée à l'instigation d'un jeune homme dont la mère est la fière descendante de la famille des Fernández qui, dans la période précédant la Guerre Civile, possédait plusieurs chevaux et une auberge au sein du bourg et jouissait donc d'un prestige particulier. D'après un *Castellano* d'une cinquantaine d'années, ils auraient été à cette époque les principaux prêteurs sur gages de la contrée. Ce jeune Fernández, sa mère (mariée à un *Payo*), ses frères et sœurs, vivent à une dizaine de kilomètres de Morote et sont actuellement dans la région les derniers représentants de cette famille : fuyant la Guerre qui emporta sept de ses membres enrôlés dans les forces franquistes et, la pénurie générale qui suivit, beaucoup décidèrent de s'installer dans la province de Murcie, plus prospère. Après quelques déboires au niveau de la gestion de l'association, le jeune Fernández décida d'abandonner son entreprise. Il semblerait qu'il ait été initialement poussé par sa mère, Juana, femme de caractère d'une soixantaine d'années qui, bénéficiant toujours de quelques marques de respect de la part de certaines familles gitanes de Morote, ait cherché à rétablir le prestige familial d'autrefois grâce à cette association. Pourtant, il échoua. Il laissa alors la direction de l'association aux mains de Manuel, Gitan d'une quarantaine d'années, en relation étroite avec cette famille depuis de nombreuses années : sa grand-mère paternelle était une Fernández et, dans leur jeunesse, les fils de Juana et Manuel apprirent à jouer de la guitare ensemble auprès d'un *Payo* âgé, et se produisaient dans les fêtes locales. Président de cette association, Manuel<sup>295</sup> tente de

---

<sup>295</sup> Manuel est le plus jeune Gitan de Morote à porter par moments le chapeau : il n'a qu'une quarantaine d'années. Son frère aîné, le porte de façon continue. Un jour, il décida de se laisser pousser la moustache et de se déplacer avec un petit bâton. Cela dura peu de temps.

gagner du prestige. Or contrairement aux anciens hommes de respect comme *El Gorra*<sup>296</sup> à Morote ou Juan María à San Juan dont le prestige découlait essentiellement de la reconnaissance par les autres Gitans de leur qualité humaine et de leur générosité, Manuel essaie de créer des liens de clientélisme avec les autres Gitans, sur le modèle des contremaîtres. Or, un autre Gitan, surnommé *El Tuto*, fils du *Gorra* aimerait bien prendre la succession de son père. Pour cela, il a le soutien de tous les services municipaux dont les assistantes sociales et le maire. Ce dernier, élu socialiste et natif de Morote, est en effet opposé à l'influence des Fernández, anciens combattants franquistes.

D'après l'assistante sociale de Morote, *El Tuto*, ne s'entend pas avec Manuel, président de l'association gitane locale. Il semblerait qu'il s'agisse en fait d'une lutte de pouvoir, que les deux soient concurrents pour obtenir le leadership de la communauté gitane de Morote. En effet, l'assistante sociale m'avait expliqué que *El Tuto* avait soutenu les élections de l'actuel maire et que Manuel aurait soutenu son adversaire.

Extrait du carnet de notes : 13-03-1997

Dans les petits bourgs espagnols, la guerre civile encore très présente dans les mémoires, continue d'influer sur les rapports entre les familles et sur leur couleur politique. Ainsi, à Morote, il y a encore les *Rojos*, les Rouges et les Franquistes. Manuel nous explique qu'il a pour sa part le soutien de la Croix Rouge dont la directrice locale, fille d'anciens franquistes, soutien les candidats de droite aux élections. Il nous avoue aussi apprécier particulièrement les périodes de distribution des paquets de la Croix Rouge pour les familles les plus déshéritées : en tant que président de l'association gitane, il accompagne la livraison montrant par-là son supposé pouvoir. Les deux uniques candidats aux élections municipales font d'ailleurs appel à leurs interlocuteurs gitans respectifs pour leurs campagnes. Ici, les mêmes types de stratégie

---

<sup>296</sup> Le surnom « el Gorra » signifie « le Casquette ». La casquette, comme nous l'avons vu, est l'équivalent symbolique du chapeau. Ce surnom désignait donc aussi le statut prestigieux et la fonction de cet homme.

que celle des contremaîtres se mettent en fait en place afin d'être en position intermédiaire entre le *Payo* de pouvoir et le Gitan « ordinaire ». Ici, le *Castellano* n'est plus un propriétaire agricole mais un élu politique ou une institution à pouvoir politique, économique et/ou social (le maire, les assistantes sociales et la Croix Rouge locale)<sup>297</sup>. Les présidents des associations font des demandes de financement auprès des services sociaux du Parlement Andalou (*Consejería de Asuntos Sociales*) pour des projets de type socio-éducatifs au sein des communautés gitanes dont ils dépendent et sont les porte-parole privilégiés des différentes administrations locales. Ainsi, lorsque de l'argent régional est distribué dans toutes les villes et villages au bénéfice des familles gitanes les plus défavorisées, le président de l'association gitane local est en principe (ce n'est pas toujours le cas) chargé de donner la liste des familles les plus démunies. Être le président de l'association gitane d'une municipalité, c'est être le porte-parole officiel des Gitans de ce lieu. Cela rappelle ces descriptions anciennes des chefs appelés capitaines, ducs, etc. qui étaient censés gérer l'ordre social au sein des populations gitanes.

À Grenade en particulier, mais aussi dans d'autres villes espagnoles, se sont développées des associations gitanes dirigées par des femmes. La première d'entre elles est l'association ROMI. Elle fut créée en 1990 (la première association gitane masculine *Secretariado gitano* émergea dès les années 1960 à Barcelone<sup>298</sup>). Selon Dolores Fernández Fernández, sa fondatrice et présidente, le but primordial de cette association était d'aider les familles gitanes à pallier leurs handicaps dans les domaines de l'éducation, du niveau économique des ménages, de la santé, etc.. Ainsi, cette association visait à aider les hommes, les femmes et les enfants gitans. Or,

---

<sup>297</sup> Les aides de l'Église, comme celles des assistantes sociales, qui sont réservées aux familles demandeuses et qui ne peuvent faire l'objet de redistributions collectives, sont généralement réservées aux femmes.

<sup>298</sup> Voir Liégeois (1976, p.161) et le site de l'association sur le web : <http://www.gitanos.org/servicios/quienes/home.htm>

graduellement, devant l'hostilité des hommes, les programmes réduirent progressivement leur cible pour se concentrer essentiellement sur les femmes et les enfants : les hommes ne pouvaient accepter d'être aidés par les femmes, du moins pas de manière directe. L'association ROMI est donc actuellement essentiellement une association de femmes gitanes pour femmes et enfants gitans. Mais, au fil du temps, ayant gagné péniblement ses titres de noblesse, elle est devenue très lentement l'association de référence de la province grenadine. D'autres associations gitanes furent créées suivant le modèle de ROMI et s'érigèrent dès le début en tant qu'associations uniquement féminines. Dolores Fernández Fernández<sup>299</sup> se plaignait parfois que seules les associations dirigées par des hommes aient une acception quasi immédiate au sein de la communauté gitane. Elles s'occupent généralement des tâches prestigieuses : organisation de festivals de Flamenco, de journées de discussion sur un thème important (la scolarisation des enfants, par exemple) tout en prévoyant systématiquement un repas et parfois, si les finances le permettent, un spectacle de Flamenco. Ainsi, à Morote, lors de l'organisation de festivité en l'honneur du Jour du Gitane, Manuel, président de l'association locale nous précisa que le plus important pour lui était de prévoir suffisamment d'argent pour un grand repas. Les conditions précaires de vie de la majorité des familles gitanes locales n'est pas l'unique raison de l'importance du partage d'un repas : seules les familles en bonne relation avec lui firent le déplacement. Les autres commentent qu'ils n'ont « pas besoin de lui pour manger ». La relation de distribution et donc la position de receveur sont refusées.

De même Juan, en grande difficulté financière, nous dit « je suis suffisamment gitane (*soy bastante gitano*) » lorsque nous lui proposons d'accepter l'aide du président de l'association gitane locale :

---

<sup>299</sup> Communication personnelle. Nous étions bénévole au sein de cette association de manière intermittente de 1995 à 1998.

Je visite la *cueva* de Juan qui a huit enfants dont deux jumeaux (sept garçons et une fille de vingt-deux ans, l'aînée). Il se plaint d'avoir une *cueva* en mauvais état, de n'avoir ni tables, ni chaises : tous les enfants dorment « mélangés (*revueltos*) », même la fille (c'est-à-dire l'aînée), insiste-t-il. Les lits sont de sa belle-mère qui lui a aussi donné la *cueva* avoue t-il d'un air malheureux. Il me dit qu'il accepte mon aide et pas celle des Gitans, parce qu'il est suffisamment Gitan (*soy bastante gitano*) : il n'a donc pas besoin d'un autre Gitan (sous-entendu le président de l'association gitane de Morote).

Extrait carnet de notes, 30 juillet 1997

Seul un homme peut légitimement être en position de donateur officiel vis-à-vis des autres Gitans. S'il n'est pas Gitan, cela a peu d'importance : nous avons vu que le *Payo* est de toute façon en position de donataire. Mais la femme gitane, surtout si elle appartient au même territoire résidentiel, pose problème : elle implique une relation singulière de sa famille (des hommes en particulier) avec les autres de la communauté qui est difficilement gérable. Par ailleurs, la position « naturelle » des femmes peut en être affectée. En effet, chaque catégorie naturelle, s'enclasse dans la catégorie qui lui est immédiatement supérieure. Ainsi, suivant une sorte de continuum, les femmes devraient logiquement atteindre la position des hommes si elles adoptaient les comportements de distribution normalement (c'est-à-dire naturellement) assignés aux hommes.

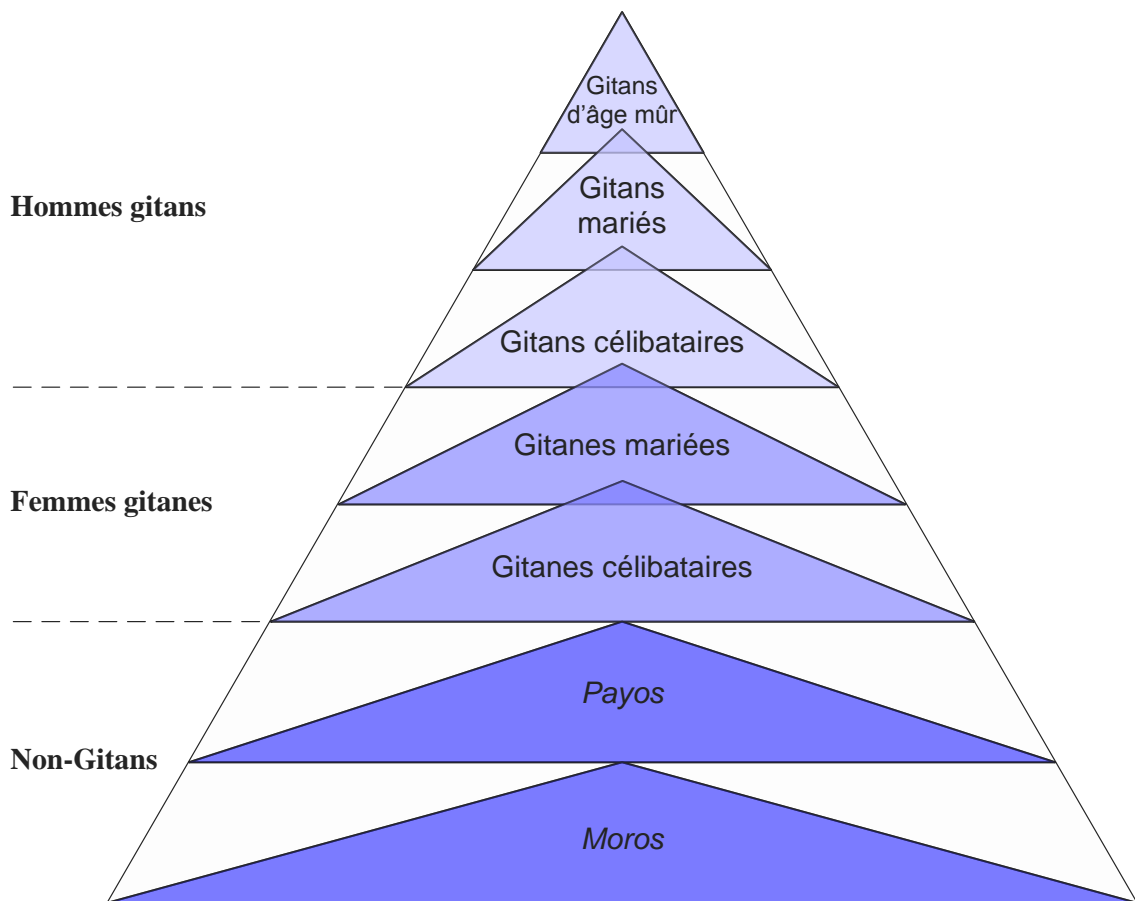


Figure 13 : Des enchâssements liés aux performances de chacun au sein de sa « catégorie naturelle »

La position d'homme de prestige n'est pas héréditaire. Néanmoins, les descendants de ces hommes qui connurent une certaine notoriété dans la communauté sont tentés de reprendre le flambeau. Mais pour cela, ils doivent être de bons gestionnaires des relations sociales et ne pas sombrer dans des tentations autocratiques. Ainsi, Rafael de Morote a été mis à l'écart lorsque ses prétentions devenaient excessives et qu'il devenait évident qu'il recherchait un statut de prestige exclusif dans la communauté. En fait, cette position individuelle de prestige ne peut être permanente mais doit toujours faire l'objet, du moins potentiellement, d'une remise en question. En outre, comme le montre le témoignage de Jose María de San Juan, cette position est difficile à assumer. Jose María représenta en effet pendant un temps une certaine autorité dans le quartier gitan de ce bourg (la municipalité l'avait pris comme porte-

parole privilégié en profitant du prestige dont jouissait son père autrefois au sein de la communauté). Or, il nous avoua qu'il préféra abandonner très vite ses prérogatives qui progressivement le menèrent à gérer tous les conflits (jusque-là, tous les hommes pouvaient parfaitement occuper cet emploi de manière quasi interchangeable<sup>300</sup>) et à être investi seul de la responsabilité de tous les problèmes locaux : certains venaient s'en prendre à lui pour des problèmes avec d'autres Gitans du quartier. Ce statut lui octroyait beaucoup de prestige mais aussi une pléthore de devoirs et de responsabilités sans droits supplémentaires. D'après ses confidences, il craignait de se retrouver un jour avec un couteau dans le ventre pour des problèmes qui ne le concernaient pas.

D'autres hommes arrivent par le cumul de prestige à compenser une notoriété peu flatteuse de leur famille. C'est le cas du contremaître Santiago de San Juan dont le père, lépreux, se maria vers l'âge de quarante ans et mourut à Madrid, dans l'unique léproserie espagnole. Par ailleurs, tous les hommes sont censés acquérir un certain prestige au fur et à mesure qu'ils prennent de l'âge, même si ce prestige atteint une plus ou moins grande de notoriété.

De manière générale, il s'agit en fait de personnes qui sont en relation étroite avec les *Payos* : « Their link with the outside world was the Rom who acted as group contractor. He was always an older man, a family head interested in preserving the status quo because of his influential position therein. » (Gropner, 1975, p. 34) De même, Piasere (1984a, p. 121) rapporte que : « c'est souvent lui qui a des rapports privilégiés avec certains "Gãge" qui "comptent". » Ainsi nous comprenons qu'à Morote et à San Juan, les *Payos* ne soient distingués entre eux que par rapport à leur fonction : le prêtre, le maire, les policiers, le garde champêtre, les gendarmes possèdent tous une désignation spécifique en *caló* (voir le vocabulaire *caló* en annexe). Par contre, comme

---

<sup>300</sup> Cette interchangeabilité dépend des individus impliqués dans le conflit et de leur relations avec les autres hommes de la communauté.

le remarque Piasere (1984a) chez les Roms, le *Payo* est très rarement appelé par son prénom ou son sobriquet local. Il est généralement désigné soit par sa profession soit par le « Payo » ou la « Paya ».

Entre ces hommes d'âge mûr règne une certaine égalité des statuts qui sont moins sujets à des effets de contre-balancier. En effet, leurs enfants sont déjà mariés : ils sont donc moins impliqués dans les relations de donateur et donataire et cela, d'autant plus si leurs petits-enfants se marient entre eux. Et, nous verrons que ces mariages sont très fréquents. En Catalogne (San Román [1976, 1986, 1997], Lagunas [2000a]), à Madrid (Gay Blasco [1999]), en Andalousie (Pérez Casas [1974], Ardévol [1987], etc.) les anthropologues remarquent un statut particulier détenu par l'homme âgé qui est appelé *Tío* en Castillan ou *Onclo* en Catalan. Ce terme signifie « oncle ». Il est « en définitive, celui qui maintient les normes de contrôle social, de l'activité publique de la famille » (Ardévol, *op. cit.*, p. 28). Chez les Roms, le Rom *baro* est aussi appelé *Kako*, oncle (Liégeois, 1971, p. 116).

Ils sont donc généralement plusieurs dans une même communauté. Or entre eux doit régner une certaine entente sociale sous peine de créer des tensions dans toute la communauté. Ainsi en Catalogne, Lagunas (2000a, pp. 84-89) remarque que pour eux, l'unique manière de se faire des reproches sans mettre en péril l'égalité qui est de mise entre eux est de le faire par l'intermédiaire de blagues. Ainsi, aucun Gitan ne prend une position supérieure à l'autre dans les situations d'interaction. Cette égalité se fonde sur une inégalité de base : les hommes âgés concentrent l'idéal masculin, l'identité gitane dans sa forme la plus pure contrairement aux autres êtres humains considérés par conséquent comme moins virils. Ceci apparaît de manière plus précise dans les discours concernant les représentations du corps et de la sexualité. Ce déséquilibre s'affirme



dans les vêtements et autres objets qui, comme par le passé, sont comme des insignes de statut social supérieur :

« Les insignes du chef étaient jadis les boutons d'argent à la veste et la grosse chaîne d'argent autour du cou, le fouet, et le bâton d'argent [...] Ce sceptre [...] était fait d'argent ciselé ou de cuivre, orné d'un pompon rouge et de figures [...] Ce sceptre semble avoir disparu aujourd'hui, remplacé par une simple canne au pommeau d'argent. » (Liégeois, 1971, p. 117)

En fait, par leurs actions liées à la prodigalité, ils impliquent un groupe, une communauté. Les femmes quant à elles, par leur travail, la recherche de nourriture, de vêtements, d'aides sociales, etc. contribuent au bon fonctionnement du système.

Il n'est pas surprenant alors que les cérémonies où on laisse la place d'honneur aux banquets, moments privilégiés de prodigalité affichée, soient officiellement une affaire d'hommes même si dans la pratique, les femmes jouent un rôle prépondérant dans leur organisation et bon déroulement.

Ainsi, nous nous souvenons d'une petite fête particulière. Installée à Morote depuis quelques mois, nous partions parfois à Grenade afin de nous extirper quelques jours du contrôle incessant exercé par la population gitane locale sur les femmes de la communauté mais aussi sur le chercheur. Un jour, alors que nous séjournions chez Rafaela<sup>301</sup>, sa sœur Lela, enseignante gitane célibataire, vint nous voir un matin pour nous demander si nous souhaitions nous rendre à une fête vers quatorze heures avec Carmen, sa cousine, aussi célibataire<sup>302</sup>. Nous nous étonnâmes au départ de l'heure prématurée du rendez-vous, heure réservée traditionnellement, en Espagne, au déjeuner. Lela, Carmen et nous-mêmes, nous nous rendîmes vers quinze heures trente à l'une des plus belles maisons du très typique quartier de l'Albaycin. Là, la maîtresse de maison, après nous avoir chaleureusement accueillies, nous introduisit dans une pièce où nous

<sup>301</sup> Paqui est mariée à son cousin croisé matrilatéral (son mari est le fils du frère de sa mère) et a deux fils âgés à ce moment-là, de douze et quatorze ans.

<sup>302</sup> Lola et Carmen vivaient chez leurs parents. Quelques mois plus tard, Lola décida d'acheter et de vivre dans un appartement luxueux situé auprès de celui de sa sœur aînée. Un an plus tard, elle se maria et son mari, un cousin peu fortuné, vint s'installer auprès d'elle.

attendait une table élégamment dressée et un copieux repas (soupe, charcuterie, *puchero* gitan<sup>303</sup>, etc.). Les autres convives avaient visiblement déjà fait honneur aux succulents mets. Peu après, on nous invita à rejoindre le patio d'où s'échappaient des chants et quelques notes de guitares : la *juerga*<sup>304</sup> avait commencé. Nous comprîmes très rapidement la raison de cette fête : il s'agissait de mettre en contact les jeunes filles de « bonnes familles » gitanes avec de jeunes hommes de statut égal<sup>305</sup>. La seule personne mariée admise était la maîtresse de maison, mère de deux jeunes filles célibataires qui accessoirement jouait le rôle de chaperon pour l'ensemble des jeunes filles présentes. Les hommes mariés étaient exclus : leur arrivée quelques heures plus tard sonna le glas de la fête. Cette entrée remarquée des hommes signifiait de façon forte que c'était l'hôte qui offrait cette petite rencontre et qu'il était l'heure qu'elle s'achève. Les jeunes hommes s'empressèrent d'ailleurs à le saluer et surtout, à le remercier pour tant de générosité. Son épouse fut félicitée pour ses talents culinaires. Dans ce cas précis, la commensalité est le catalyseur supposé et espéré de la formation de jeunes couples au sein de l'élite gitane de Grenade<sup>306</sup>. Le mariage perpétue et consolide en effet un ensemble de liens au sein d'un réseau social particulier :

---

<sup>303</sup> Sorte de ragoût à base de gros haricots blancs et de charcuterie.

<sup>304</sup> Fête gitane où les jeunes gens démontrent leur virtuosité à la guitare et/ou la maîtrise des chants flamencos (des *tangos* et des *rumbas* généralement et parfois des *bulerías* plus typiques de l'Andalousie occidentale : cf. Pasqualino, 1998) et où les jeunes filles, par des ondulations de leurs hanches et d'amples mouvements de leur chevelure, cherchent visiblement à séduire les jeunes hommes qui ne les quittent généralement pas des yeux. Ces *juergas* ont lieu généralement lors des mariages mais aussi lors de baptêmes, lors d'un pèlerinage, ou à Noël etc.). Elles sont le moment privilégié où les jeunes gens peuvent faire connaissance et sont l'occasion des premières rencontres amoureuses.

<sup>305</sup> A titre d'anecdote, la situation était plutôt comique : à l'entrée de la maison, un jeune homme, chargée de filtrer les entrées, avait demandé à notre groupe si nous étions toutes des Gitanes célibataires. Lela s'empressa de répondre par l'affirmative afin de me donner l'opportunité de pénétrer en ces lieux. Très connue parmi les Gitans de Grenade, personne n'osa remettre sa parole en doute. Or à l'intérieur, nous croisions les regards étonnés des jeunes Gitans et Gitanes qui, presque tous, nous connaissaient. Mais, afin de ne pas ternir la réputation de Lela, personne ne souffla mot. Heureusement, la maîtresse de maison, dont nous connaissions la sœur, ne nous avait jamais rencontrée. Il était alors très comique de voir leur stratégie pour nous saluer subrepticement afin de pas avoir à nous présenter (évidemment, ils ne savaient pas combien d'invités nous connaissaient déjà).

<sup>306</sup> Il s'agit essentiellement des Gitans intellectuels (instituteurs, étudiants, etc.) et de ceux ayant acquis, généralement par le commerce (antiquaires, marchands ambulants de vêtements, etc.), un niveau de vie supérieur à celui de la moyenne des Gitans.

« Le mariage, acte bilatéral, engage deux groupes. La manifestation la plus simple de cette obligation réciproque est l'échange. » (Héritier, 1981, p. 46)

Mais avant d'analyser le déroulement des mariages et leurs impacts essentiels dans le processus de hiérarchisation des individus et groupes au sein de la communauté gitane de Morote et de San Juan, voyons en premier lieu quels sont les conditions de désignation fondamentaux des individus et groupes et quels sont leurs modes d'organisation sociales et spatiales.

## CHAPITRE V

### NOMS SENS

*(...) chez les Roma, où l'homonymie est pratiquement inexistante, un nom est automatiquement associé au faisceau des relations parentales entretenues par celui qui le porte.*

Leonardo Piasere (1994, p. 201)

*« Parce qu'ils sont des systèmes de symboles, les systèmes de parenté offrent à l'anthropologue un terrain privilégié sur lequel ses efforts peuvent presque (et nous insistons sur ce presque) rejoindre ceux de la science sociale la plus développée, c'est-à-dire la linguistique. »*

Claude Lévi-Strauss (1974 [1958], p. 68).

Chez les Gitans de Morote et de San Juan, le sobriquet tient un rôle prépondérant pour l'identification des individus enchevêtrés dans un réseau dense de liens de parenté<sup>307</sup>. En effet, conformément à l'usage espagnol (Pitt-Rivers, 1997 [1977]), les Gitans arborent deux patronymes, un prénom d'usage<sup>308</sup> et un sobriquet (ou surnom). Or, pour les Gitans de ces deux bourgs, patronymes et prénoms sont peu significatifs. Le sobriquet<sup>309</sup>, quant à lui, grâce à des critères personnels (caractéristiques physiques, psychologiques ou événements impliquant l'individu), permet d'identifier plus sûrement un individu. Par ailleurs, lorsqu'il est porté par un homme, il est transmissible aux

---

<sup>307</sup> Cf. en annexe le degré de densité du corpus grâce au logiciel d'analyse de réseau Pajek et la représentation graphique du réseau (calculs exécutés par Klaus Hamberger).

<sup>308</sup> Chaque individu peut recevoir plusieurs prénoms lors de son baptême.

<sup>309</sup> Selon le Dictionnaire de la Real Academia Española (version vingt-deux), en Castillan, trois termes peuvent désigner un sobriquet : *apodo* (« Nom qui se donne généralement à une personne, à partir de ses défauts corporels ou de toute autre circonstance »), *mote* (« Surnom qui se donne à une personne pour une de ses qualités ou conditions »), *apellido* (« Nom de famille par lequel on distingue les famille » et « surnom ou *mote* ») : notre traduction.

générations inférieures, lors du vivant de son possesseur originel (l'éponyme), et devient, par là, un « nom de lignée » (cf. Severi, 1980)<sup>310</sup>.

## ***1. Une anthroponymie à référence agnatique***

Conformément à l'idéologie hiérarchique de la communauté gitane de San Juan et de Morote, nous retrouvons, dans les modes de désignations usuelles, une prépondérance masculine de la transmission identitaire qui s'effectue essentiellement par les agnats. En revanche, le féminin ne semble pas totalement absent du champ de l'identité sociale des individus et des groupes. En effet, certains sobriquets semblent se transmettre uniquement par des femmes à leurs nièces utérines.

### ***1.1. Les patronymes***

À Morote et à San Juan, le patronyme apparaît comme une forme de désignation succédanée. En effet, peu de Gitans lui portent une attention particulière sauf celle de ne pas le divulguer trop hâtivement à des inconnus qui pourraient l'utiliser, pense t-on, à des fins peu salutaires<sup>311</sup>. Il a une incidence sociale minimale au sein de la communauté des Gitans<sup>312</sup> même si, l'usage d'une double patronymie atténuée quelque peu

---

<sup>310</sup> De même, Severi (1980, p. 110) relève que dans un village d'Émilie (Italie) : « Quand on ne dispose plus de termes pour désigner un individu avec lequel on se pense néanmoins "en parenté", on emploie le sobriquet de famille. C'est donc aux limites de la terminologie de parenté que la fonction classificatoire du sobriquet, employé en référence et non en adresse, apparaît évidente. »

<sup>311</sup> Les Gitans de ces bourgs se méfient profondément des inscriptions nominatives quels que soient les motifs ou le support utilisé. Or l'Histoire, et même l'actualité, nous démontrent que cette défiance n'est pas sans fondement.

<sup>312</sup> Contrairement à d'autres populations européennes, comme à Minot (cf. Zonabend, 1995 [1977], p. 260), où « le patronyme sert de support à la mémoire de la communauté ».

« l'accentuation patrilinéaire dont les systèmes de parenté européens à filiation bilatérale sont porteurs » (Zonabend, 1980, p. 9).

En effet, comme remarquait le jeune Javier Moreno Torres (cf. Introduction) en nous affirmant : « [...] tous les Gitans de Morote sont des Moreno Moreno », la double homonymie est fréquente à Morote et à San Juan. Nous avons vu, en effet, qu'en Espagne, les individus portent deux patronymes (cf. chapitre II, fig. 5, p. 99) : celui de leur père et celui de leur mère. Or, le stock des patronymes des Gitans est très restreint dans ces deux bourgs<sup>313</sup> et, les mariages consanguins sont très fréquents<sup>314</sup>. Par conséquent, l'homonymie et la double homonymie sont très courantes. La distinction des familles gitanes de ces bourgs à partir de leurs patronymes est donc une tâche quasi impossible.

Parfois, les membres d'une même fratrie portent des patronymes distincts. Et, cela n'est pas toujours dû à une identité différente de leurs géniteurs. Ainsi, Rafael nous explique que son frère aîné porte des patronymes autres que les siens, sa grand-mère maternelle ayant donné des noms au hasard lorsqu'elle inscrivit son petit-fils sur le registre des naissances de la paroisse locale. Né dans les années 1940, ses parents craignaient, en effet, d'être arrêtés par les gendarmes. Seules les personnes âgées pouvaient circuler avec un risque moindre d'être fouillées (le port d'armes blanches, selon un informateur gitan de quatre-vingt ans, était prohibé) et interrogées. En outre, les registres paroissiaux témoignent du peu d'importance que les Gitans accordent aux patronymes. Ainsi, un même individu peut, en ces bourgs, être inscrit sous différents noms de famille lors des divers rites de sa vie –comme lors de son baptême, de son

---

<sup>313</sup> Les noms les plus fréquents sont (cf. chapitre I) : Moreno, Torres, et quelques Rodriguez, Cortés, Amador et Santiago.

<sup>314</sup> Cf. chapitre VII.

mariage et/ou de son décès –ou de celui de ses enfants<sup>315</sup>. Nous comprenons alors le désespoir de ce prêtre qui écrit dans le registre des baptêmes : « Ils sont gitans. Ils sont nombreux et personne ne se souvient des prénoms et patronymes (*Son gitanos. Hay muchos y nadie se acuerda de nombres y apellidos*) ». En effet, la date de baptême correspond à celle du mariage de la même jeune femme alors âgée d'une vingtaine d'années. Le curé est donc dans l'impossibilité de savoir qui sont les parents et même, s'ils sont présents à la cérémonie.

Tous les noms utilisés par les Gitans de San Juan et de Morote sont d'origine castillane et font partie, d'après les registres paroissiaux, du stock des noms de famille locaux les plus anciens. D'ailleurs, les familles gitanes espagnoles portent toutes des noms de familles couramment utilisés dans leur localité (noms galiciens en Galice, castillans en Castille, catalans en Catalogne, etc.). Le patronyme est d'ailleurs actuellement devenu une marque des origines géographiques de ceux qui ont migré soit en Catalogne soit en Castille. En effet, comme nous le verrons dans le chapitre suivant, la résidence étant patrilocale, les agnats, individus qui arborent donc le même premier patronyme, se retrouvent souvent dans des foyers situés dans une même aire géographique (quartier, bourg, village, cité). Les individus imbriqués dans un processus de don sont donc, pour raison de facilité, bien souvent des agnats ou des individus en relation avec leurs agnats. Même dans la province de Grenade, il est parfois possible de distinguer des Gitans de Guadix qui se nomment majoritairement Reyes, de ceux des Monts Orientaux qui sont des Amador, Santiago, Cortés (noms qui étaient très fréquents à San Juan et Morote jusqu'au début du XX<sup>e</sup> siècle) ou des familles très voisines de la ville de Grenade qui sont des Fernández, Cortés, Heredia. Selon certains informateurs

---

<sup>315</sup> La reconstruction généalogique du chercheur s'effectue alors par recoupement des données issues de tous les livres des registres paroissiaux sur plusieurs générations et avec les livres plus récents des instances juridiques espagnoles.

gitans de Grenade, seul le patronyme Heredia est utilisé uniquement par des familles gitanes. À Morote, ce patronyme correspondait, semble-t-il, aux XV<sup>e</sup>, XVI<sup>e</sup>, XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> à des *Castellanos* aristocrates, c'est-à-dire auréolés d'un auguste prestige (dans les registres apparaissent des Doña Heredia, Don Torres et Don Bustamante par exemple). Aujourd'hui, il semblerait que ce nom se soit propagé surtout grâce aux familles gitanes.

Cette indifférence vis-à-vis du patronyme, que reflètent les propos du jeune Javier Moreno Torres, permet aussi de se fondre dans l'anonymat lorsque cela devient indispensable. Ainsi, afin d'éviter des représailles lors de conflits entre familles, le changement de nom permet également d'effacer toute trace permettant de retrouver la famille poursuivie. De la sorte, à Grenade, une famille gitane installée depuis bien longtemps dans l'ancien quartier des commerçants détient aujourd'hui tous les magasins d'antiquité. Or, d'après un de ses membres, cette famille connue aujourd'hui sous le patronyme R. s'appelait autrefois M.. Elle dut fuir une région à cause d'une grave rixe qui impliquait tous ses membres, y compris leurs plus jeunes descendants. Installée à Grenade depuis cette époque, elle est aujourd'hui la famille gitane la plus fortunée de toute la région.

Mais cette indifférence vis-à-vis de la désignation patronymique n'est qu'apparente. En effet, c'est avec quelques réticences que les Gitans de San Juan et de Morote donnent leur prénom et patronymes. Ainsi, lorsqu'un certain climat de confiance s'est installé entre les informateurs et le chercheur, ces derniers annoncent qu'ils souhaitent lui donner ses vrais noms et prénom, en insistant même pour que celui-ci l'inscrive sur son bloc de notes, afin de démontrer leur bonne foi. Ces craintes sont justifiées : des listes de recensement ont effectivement été constituées dans le passé afin de contrôler les familles gitanes. Et, elles ont malheureusement constitué une source



essentielle lors de l'élaboration de la liste de référence pour la grande rafle de 1749 qui mena de nombreux Gitans dans les bagnes et galères (Leblon, 1985, Gómez Alfaro, 1993, Martínez Martínez, 2007).

Actuellement, ces familles continuent d'être observées sous l'égide des travailleurs sociaux municipaux afin de contrôler la scolarisation des enfants mais aussi le devenir des prestations sociales versées. Ainsi, il n'est guère étonnant que de nombreux Gitans aient eu de grandes réticences avant d'accepter d'établir leur carte nationale d'identité (DNI). Aujourd'hui, devenu un document obligatoire, tous les Gitans de ces bourgs en sont porteurs. Les patronymes s'étant donc fixés depuis peu, sont encore des critères identitaires peu pertinents pour les Gitans mais également pour le chercheur.

## ***1.2. Les prénoms***

Le prénom est la première désignation individuelle attribuée à un enfant. Cette attribution s'effectue quelques jours après sa naissance (il est généralement choisi quelques semaines plus tôt mais il est gardé secret) par ses parents (en principe, par la mère), parfois lors du baptême chrétien. Le nouveau-né porte, dans ce cas-là, le prénom de son parrain ou de sa marraine perpétuant par là les prénoms les plus usités mais aussi quelques prénoms déjà tombés en désuétude. Les parrains sont habituellement des proches consanguins (des germains, des oncles et tantes ou, les grands-parents de l'enfant) ou des individus qui se proposent aux nouveaux parents (il s'agit alors d'individus de niveau économique aisé : ils devront payer le banquet de la cérémonie et offrir plusieurs cadeaux de naissance). Parfois le prénom est transmis des générations précédentes en dehors du contexte baptismal. Cela concerne généralement les garçons

qui traditionnellement – conformément à l’usage espagnol – héritent du prénom de leur père ou de leur grand-père paternel. La transmission prénomiale féminine se pratique également mais, son usage est beaucoup moins récurrent et son implication sociale bien moins significative que pour les prénoms masculins (comme nous le verrons ultérieurement, cela est d’autant plus vrai pour les surnoms). La récupération de la bilatéralité par les règles de transmission prénomiale, pratiquée en d’autres territoires (cf. Zonabend, 1980, p. 12), est donc peu significative dans les familles gitanes de ces deux bourgs.

Les prénoms tels que María, Josefa, pour les femmes et, Antonio, Manuel, Juan et José, semblent aussi courants dans les populations gitanes que non-gitanes. D’autres, sont exotiques, au sens où ils figurent dans un stock auquel leurs proches n’avaient pas encore touché même si, à l’instar des patronymes, les prénoms utilisés sont généralement castillans. Ce sont Domitila, Estilita, Salustiana au début du XIX<sup>e</sup> siècle et plus récemment, Eduvigis, Hermenegilda, Fuensanta pour les femmes et, Artesio, Eladio, Toribio puis Venerable, Heliodoro, Venus,...pour les hommes.

Aujourd’hui l’attrait de l’exotique pousse les parents à donner des prénoms issus des séries télévisées comme Yarisa, África ou, Mac Gyver, Steven,... La rencontre de familles marocaines lors des récoltes printanières donnent actuellement naissances à des petites Saray, Samery, Zaira, Fátima,... Les prénoms Noemí, Noelia, Nuria très à la mode en Espagne ces derniers temps ont connu aussi des amateurs dans les familles gitanes, et même... une petite Nathalie est née après notre départ de Morote. Cela concerne généralement les filles et les garçons cadets : les aînés portent généralement le prénom de leur père ou grand-père paternel confirmant ainsi une certaine prépondérance agnatique.

Le prénom n'est jamais apposé au hasard. Ainsi, Jose María nous raconte horrifié que les *Moros* baptisent eux-mêmes leurs enfants et surtout, comble de l'abomination, qu'« ils sortent un prénom de leur tête (*sacan un nombre de su cabeza*) », au hasard. En effet, le prénom se transmue parfois en surnom. Et là, comme nous le verrons, il véhicule alors une part de l'individu auquel il est attribué. Les prénoms de baptême ne sont, en effet, pas toujours des prénoms usuels. Ainsi cet homme baptisé « Miguel » est appelé « Guillén ». Par le passé, le baptême ayant lieu plusieurs mois (voire années) après la naissance de l'enfant, la mère attribuait un prénom à son enfant qui était parfois baptisé sous un autre prénom (celui que choisissait ses parrains). Le premier devenait alors une sorte de surnom qui, dans l'usage, supplantait complètement le « vrai » prénom. Aujourd'hui, c'est bien souvent la mère qui choisit le prénom baptismal, imposant le prénom de son choix (qu'elle appose peu après la naissance de son enfant) lors du baptême.

Tirés des prénoms, des diminutifs permettent une plus grande aisance dans la communication (surtout lorsque les prénoms sont longs ou très fréquents). Ainsi, Manuela est pour tous *la Lela* et Antonio, *el Toñi*. Le stock de prénoms fréquemment octroyé étant généralement restreint, un taux d'homonymie très important règne dans la communauté<sup>316</sup>. Le surnom individuel est alors le seul moyen de désigner chacun de manière univoque.

---

<sup>316</sup> Il arrive, qui plus est, que dans une même fratrie plusieurs individus soient homonymes.

### 1.3 Les surnoms

Les surnoms, révélateurs des valeurs d'un groupe (cf. Pitt-Rivers, 1971 [1954]), connaissent généralement un mode de transmission patrilinéaire<sup>317</sup>. Leur usage est très fréquent et il occulte, parfois totalement, le prénom d'un individu. Ainsi, Rafi, douze ans, nous interrogea sur l'identité de deux Gitanes que nous avions désignées par leur prénom, María et Dulce. Il s'agissait en fait de sa sœur aînée et de l'une des meilleures amies de cette dernière. Après quelques explications, elle nous révéla qu'elle ne les connaissait que par leur sobriquet :

Rafi, dix ans, ne comprend pas de qui je lui parle lorsque je mentionne le prénom : Dulce. Quand je lui explique qui est cette personne, elle me répond qu'elle n'avait pas compris de qui il s'agissait parce qu'ici on l'appelle *La Matea*. Et même, elle ne connaissait pas le prénom de sa sœur aînée María mais uniquement son surnom.

Extrait du carnet de notes du 6-09-1997

Le sobriquet ou surnom, lorsqu'il est individuel, décrit souvent un aspect physique de l'intéressé. Ainsi, cette jeune fille à la chevelure dense est appelée « la touffe de cheveux (*la Mata Pelo*) », cet homme nain est appelé *el Zopo*, cet autre à la peau sombre est *el Negro*, celui-ci, *el Porra* parce qu'il avait une excroissance sur la joue, l'autre, « le frisé (*el Risao*), etc. Quelquefois, des traits de caractères sont ainsi révélés : Antonio est appelé *el Borracho*, l'ivrogne, et Indalecio, *el Loco*, « le fou », à cause de ses excès d'humeur. Il marque parfois l'individu d'un événement passé: Jesús est surnommé *el Mata Burro* parce qu'un jour, il tua un âne d'un coup de point sur la tête. Parfois il est utilisé seul, parfois il s'adosse au prénom ou à son diminutif. Ainsi, cet homme est parfois nommé, « Antoine le Sec (*Antonio el Seco*) » parce qu'il est très

---

<sup>317</sup> Nous n'avons relevé qu'un surnom toponymique à Morote. Les Gitans de ce bourg désignent, en fait, tous les habitants de San Juan de manière générique par le surnom, « les Montagnards (*los Serranos*) » qui, réfère à leur supposée « sauvagerie ».

mince et cet autre, « Jean le Borgne (*Juan el Tuerto*) », parce qu'il a autrefois perdu un œil, etc.

Parfois, les sobriquets font des allusions au caractère des individus. Ainsi, cette jeune fille est appelée « la Cochon (*la Marrano*) », parce qu'elle aurait très mauvais caractère et, ces trois jeunes filles sont surnommées ironiquement *las Grecas*, nom d'un groupe de chanteuses gitanes célèbres dans les années 1980, parce qu'elles sont considérées comme étant des femmes aux mœurs légères. Ces surnoms qui dénigrent sont particuliers : ils ne sont utilisés que lorsque la personne désignée est absente et donc contrairement aux autres, ils ne sont jamais des termes d'adresse.

Ces surnoms individuels sont parfois tirés du vocabulaire *caló*. Ainsi, cette femme souffrant d'un certain embonpoint est appelée *la Choli* ou cet homme *el Uili*, du verbe *uí*, parce qu'il crie souvent. Mais à San Juan et à Morote, parallèlement au déclin de l'utilisation du *caló*, une nette préférence pour les surnoms castillans transparait.

Les sobriquets, si personnels, revêtent une part de l'identité des individus qu'ils désignent. Ainsi, Diego nous raconte que la sœur de son père pleure à chaque fois qu'elle rencontre son fils Miguelillo (diminutif de Miguel). Le défunt père de celle-ci se nommait, en effet, Miguel. Et, la présence de son neveu lui rappelle celle de son père qu'elle chérissait. Or, Diego nous déclare qu'un prénom ne doit jamais être transmis car, d'après lui, chacun est responsable de l'histoire de son propre prénom et ne peut laisser échoir ses erreurs à un héritier. Il explique alors qu'il ne veut pas que ses propres égarements incombent à quelqu'un à qui il transmettrait son prénom : « les prénoms sont trop chargés, il vaut mieux ne pas les donner à quelqu'un ». Pour cette raison, il avait choisi de nommer son fils Miguelillo et non Miguel afin de ne pas lier son enfant à son grand-père. Or, comme nous le verrons dans notre dernier chapitre, la relation entre

vivants et morts suit quelques règles – en particulier, l’interdiction de prononcer le surnom du défunt – afin de ne pas susciter le décès du vivant homonyme et de ne pas provoquer le retour du mort désigné (cf. également Van Gennep, 1909, cité par Zonabend, 1980, p. 12).

Cette forte connexion entre prénom et individu nous semblait très particulière au vu de l’apparent détachement que les Gitans de Morote et de San Juan affichent habituellement à l’égard des prénoms. En réalité, le prénom « Miguel » que portait le grand-père de Diego était devenu un sobriquet (« el Miguel »). Ce glissement du prénom au surnom individuel a visiblement provoqué une transmutation de la charge identitaire contenue dans ce prénom/surnom qui par là, est devenue significative, et tissé un lien métonymique fort entre ce vocable et l’individu. Notons, en effet, que Diego a, par ailleurs, transmis son propre prénom à son fils aîné.

Le sobriquet familial (ou « nom de lignée »<sup>318</sup>) permet de distinguer les homonymes entre eux mais surtout, « classificateur de lignée » (Lévi-Strauss, 1990 [1962]), il permet d’identifier chacun dans sa famille d’appartenance<sup>319</sup>. De la sorte, il insère chaque individu dans un ensemble de liens établis entre diverses familles de la communauté et par là, l’inscrit à un statut particulier au sein de la hiérarchie sociale locale<sup>320</sup>.

Il est parfois transmis littéralement, parfois il possède une sorte de désignation-lien situant l’individu de manière explicite au sein d’un réseau de parenté. Ainsi, cette

---

<sup>318</sup> Nous préférons l’expression « sobriquet familial » qui intègre plus aisément l’épouse et évite la notion de lignée dont la définition (« segment de lignage » : cf. Barry et *al.*, 2000) n’est pas, comme nous le verrons, très compatible avec la structure sociale gitane (au décès de l’ancêtre commun, les lignées se désagrègent).

<sup>319</sup> Ainsi dans le seul cas d’adoption existant à Morote, l’enfant est surnommé *el Mateo*, sobriquet familial de son père adoptif.

<sup>320</sup> Selon P. Williams (1994, p. 169), « l’identité sociale des individus est leur place dans le réseau des relations ».

jeune Gitane, célibataire, est appelée « Eva, la petite-fille du *Seco* (*Eva, la nieta del Seco*) ».

Initialement, il est, d'après la règle générale, le sobriquet individuel d'un aîné transmis à ses descendants sur deux voire trois générations en ligne agnatique<sup>321</sup>. Cela peut provoquer quelques curiosités comme dans le cas du *Zopo* (« le nain ») dont le fils aîné est aussi désigné par ce surnom malgré son mètre soixante-dix de hauteur. Les premiers-nés sont généralement désignés par ce sobriquet familial (au singulier) même s'ils possèdent, par ailleurs, un sobriquet qui leur est propre (« f » sur la figure 3). Ce sobriquet personnel deviendra le surnom familial (« F » sur la figure) de son épouse et de ses descendants<sup>322</sup> après le décès de l'éponyme antérieur. Les cadets, ainsi que leurs épouses, portent également ce surnom transmis aux aînés mais de manière générique (le sobriquet est utilisé sous sa forme plurielle) mais aussi, tout comme leurs compagnes, un sobriquet individuel par lequel ils sont habituellement désignés et interpellés. Cependant, contrairement aux aînés, ils ne peuvent transmettre leur sobriquet familial à leurs descendants qui sont désignés par leur propre sobriquet individuel, celui de leur père ou de leur grand-père en ligne agnatique. Ils sont alors affublés d'une désignation-lien permettant, lorsque les circonstances l'exigent, de les insérer, par leurs ascendants agnatiques, dans un réseau de parenté :

---

<sup>321</sup> Système de désignation équivalent à celui décrit par Severi (1980) en Émilie (Italie).

<sup>322</sup> C'est-à-dire, à leurs fils et filles et à leurs petits-enfants en ligne agnatique.

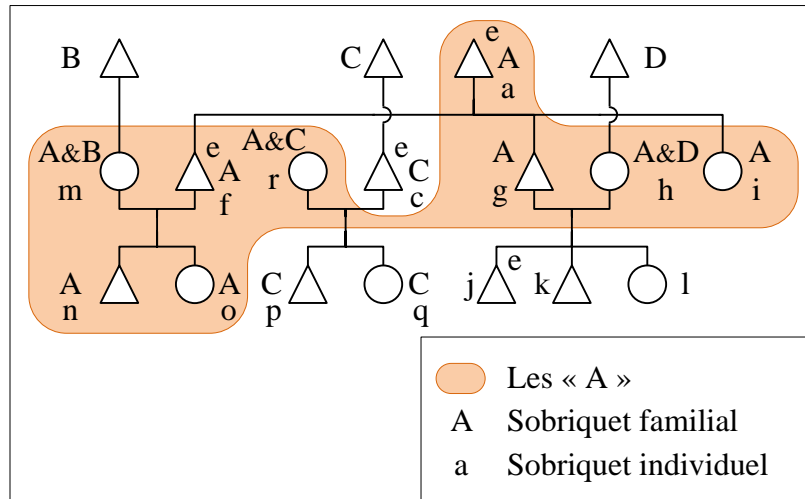


Figure 14 : Sobriquets individuels et familiaux

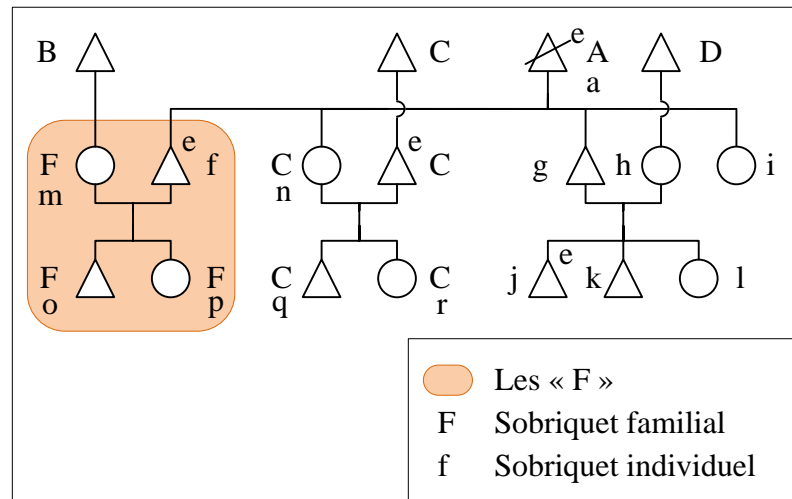


Figure 15 Transmission des sobriquets après le décès de l'éponyme « A »

Parfois, le sobriquet familial est hérité par des cadets mais des circonstances particulières l'ont généralement exigé. De la sorte, à San Juan, Antonio *el Tinto*, né en sixième position, lègue son sobriquet à ses descendants. De même, son fils Jesús, qui a vu le jour après cinq de ses germains, est devenu l'héritier du surnom individuel de son père qu'il est le seul à avoir transmis à ses descendants :



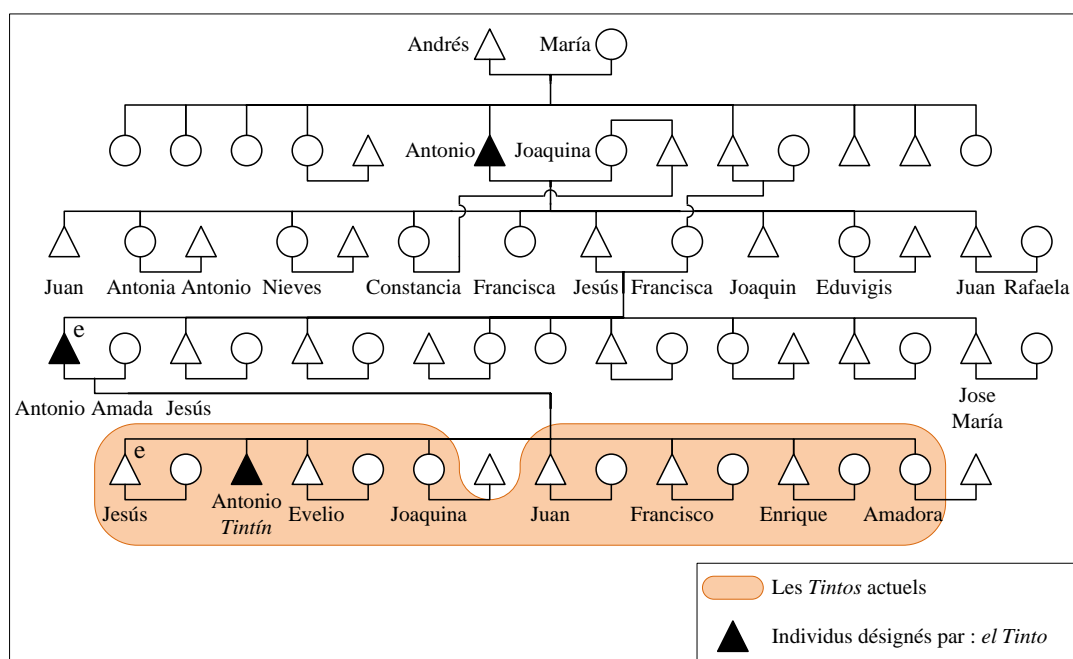


Figure 16 : Transmission surnominale chez les *Tintos*<sup>323</sup>

Antonio, *el Tinto* éponyme, naît en 1863 après la naissance de quatre filles dont une seule semble être arrivée à l'âge adulte<sup>324</sup>. Il est le premier enfant mâle, né dans une fratrie de dix enfants<sup>325</sup>, du couple formé par Andrés et María, originaire de la région de Albacete (voir Carte 4 p. 274). Il s'unit à Joaquina, naturelle d'un autre bourg de la région, et part s'installer, avec elle, à Morote. Antonio et Joaquina engendrent cinq filles et quatre garçons. Parmi eux, seuls quatre femmes et deux hommes apparaissent, à San Juan, sur les registres de mariage et/ou de baptême de leurs progénitures. Leur fils aîné, Juan, conséquemment à un lourd handicap mental<sup>326</sup>, ne s'est jamais marié et, les quatre sœurs aînées de Jesús, dont l'une souffrait également d'une déficience mentale, ne pouvaient prétendre, en tant que femmes, à la transmission du surnom familial. Jesús est

<sup>323</sup> Les germains sont classés par ordre de naissance.

<sup>324</sup> Seul le mariage de l'une d'elle figure sur les registres paroissiaux de San Juan. Et, nous l'avons vu, le taux de mortalité infantile à Morote et à San Juan, a été très importants dans les familles gitanes et cela, jusqu'à la moitié du XX<sup>e</sup> siècle.

<sup>325</sup> Dont seuls quatre d'entre eux (deux hommes et deux femmes) figurent sur les registres paroissiaux de mariage.

<sup>326</sup> Dans le chapitre III, nous avons décrit la situation particulière des *tontos* qui sont les seuls handicapés à ne pouvoir se marier et donc à ne pouvoir prétendre à un statut de donneur.

donc devenu une sorte d'aîné par substitution : même si rien ne nous permet d'affirmer de façon péremptoire qu'il ait été un jour désigné par le surnom *el Tinto*, il en a été, en définitive, tel un aîné, le seul « transmetteur ». Jesús épouse Francisca de San Juan, fille du seul frère de son père Antonio (sa cousine parallèle patrilatérale) qui semble être parvenu à l'âge adulte (nous n'avons retrouvé aucune trace des autres frères d'Antonio dans les archives paroissiales et civiles de ces deux bourgs). Il devient, peut-être aussi grâce à ce mariage dans sa proche parenté agnatique, l'héritier du surnom qu'il transmet à sa famille désormais connue par *los Tintos*. Le fils aîné de Jesús, Antonio, désigné par *el Tinto*, a ensuite, conformément à la norme, transmis le surnom individuel de son grand-père agnatique à ses propres enfants.

D'autres individus reconnaissent parfois être apparentés aux *Tintos* et se disent cousins, neveux de ceux-là et ponctuent à l'instar de Juan María : « je suis aussi un *Tinto* par mon père » (son père était un fils cadet de Jesús, fils du *Tinto* éponyme). De la sorte, et suivant le modèle général décrit par nos informateurs, nous avons actuellement à San Juan et à Morote des *Tintos* descendants directs du « vrai »<sup>327</sup> *Tinto*, c'est-à-dire ceux qui descendent en ligne agnatique de la branche considérée comme aînée du *Tinto* éponyme et, les autres au sens large (les germains, l'épouse et les neveux agnatiques de l'aîné de chaque fratrie).

D'autre part, le prénom du père étant également communément transmis au fils aîné et/ou au petit-fils aîné, la transmission du surnom familial accompagne généralement celle d'un même prénom entraînant par là une homonymie parfois totale (prénom, patronymes et surnom) entre les agnats aînés. La perpétuation de l'identité du

---

<sup>327</sup> Même si dans les discours locaux, le vocable « vrai » n'est pas utilisé, cette distinction nous semble explicite au travers de phrases comme : « je suis aussi un *Tinto* par mon père » ou, « je suis un *Chibante* ». Or, cette dernière phrase provoqua les rires de l'épouse et de la fille aînée du locuteur.

chef de famille<sup>328</sup> est ainsi assurée au travers des hommes aînés sur deux voire trois générations (en fait, jusqu'au décès de l'éponyme). Cette relation forte unissant les sobriquets aux prénoms se retrouve dans la dation du prénom du parrain baptismal à son filleul : ce dernier hérite de façon simultanée du sobriquet et du prénom de son parrain. En outre, sachant que les chefs de famille incarnent la cheville ouvrière des échanges intra-communautaires, cette transmission onomastique pourrait révéler une certaine solidarité organique entre les agnats, en particulier vis-à-vis des aînés, face aux créances et dettes. De la sorte, lors de conflits impliquant un chef de famille, les fils (en particulier l'aîné) sont systématiquement impliqués (cf. Gay y Blasco, pp. 155-172).

L'association entre prénom et sobriquet entraîne parfois la disqualification du critère du rang de naissance dans l'attribution du prénom (comme nous l'avons vu, le prénom du père est en effet généralement attribué à son fils aîné). Ainsi, Antonio de San Juan est désigné par le surnom *Tintín*, diminutif de *Tinto*, surnom de son père, alors qu'il se situe au deuxième rang de naissance. En revanche, il a hérité du prénom paternel. La corrélation entre prénom et surnom apparaît donc comme étant non négligeable.

Par ailleurs, *el Tinto* éponyme et le deuxième du nom (son petit-fils), sont décédés (le deuxième, en 1992). L'utilisation de ce surnom devrait donc en principe être interdite : la règle générale impose, en effet, l'« oubli » d'un surnom après le décès de son premier détenteur (voir dernier chapitre). Or, une génération intermédiaire sépare les deux *Tintos* transmetteurs du sobriquet familial, atténuant peut-être par là l'aspect nuisible de l'usage post-mortem d'un surnom. De même, l'utilisation d'un diminutif, au lieu du sobriquet intégrale, semble permettre de contourner la règle qui, ainsi, est respectée (comme dans le cas de Miguelillo). En revanche, aucun garçon né à

---

<sup>328</sup> Nous pourrions avancer ici l'hypothèse d'une transmission statutaire reliée à l'onomastique gitane. Or, les statuts gitans ne sont nullement héréditaires : les positions les plus prestigieuses sont uniquement attribuées aux hommes les plus âgés et se réfèrent rarement à un aïeul et, d'autant moins si celui-ci est décédé.

G-4 après le premier *Tinto* n'est désigné par ce surnom : ce sobriquet familial est voué à disparaître, même dans son acception large, certainement après la mort de *la Tinta*, la mère de *Tintín*, ce dernier étant en effet stérile<sup>329</sup>.

Or, le surnom a une assise définie par le réseau. Ainsi, un déplacement territorial et quelques alliances peuvent permettre à des cadets de « récupérer » un surnom qui devrait « normalement » échoir à un aîné. De la même façon, la disparition d'un sobriquet familial peut permettre à certains parents éloignés d'y recourir sans heurter trop ouvertement l'usage : les légataires légitimes étant absents, ils ne peuvent s'en offusquer. Ainsi, son utilisation peut consister, en certaines circonstances, en un choix stratégique. Cependant, quelques railleries peuvent démontrer l'outrecuidance de certaines revendications. Ainsi José, homme effacé, revendique son appartenance aux *Chibantes* au cours d'une conversation où la famille éponyme était décrite comme féroce et très redoutée. Sa femme et sa fille aînée se moquèrent de lui et nous précisèrent qu'il n'était qu'un cousin éloigné du *Chibante* éponyme. Or, José nous avait auparavant expliqué qu'il souhaitait se rendre dans la ville où les descendants de cette famille résidaient, afin d'y trouver quelques labeurs. Raviver quelques liens généalogiques, même dénigrants, peut alors s'avérer utile : il s'agit de s'intégrer dans un réseau d'alliances et de bénéficier des positions acquises afin d'éviter d'être considéré comme un étranger, *un forastero*, situation qui n'ouvre ni droits ni statut au sein des communautés gitanes.

À leur mariage, les femmes, comme nous l'avons vu, perdent généralement le surnom de leur père pour revêtir celui de leur époux et donc de leur beau-père : elles sont par là intégrées dans le réseau de leurs alliés. Cependant, sur leur lieu de résidence

---

<sup>329</sup> D'aucuns prétendent qu'il est hermaphrodite.

pré-marital, elles continuent à être perçues au travers de leur surnom agnatique. Ainsi, Joaquina et Amadora (Figure 16) ont perdu, depuis leur mariage<sup>330</sup>, leur qualificatif *la Tinta* et sont désignées par leurs nouveaux voisins en fonction de leur belle-famille. En revanche, leurs proches continuent de les désigner par le sobriquet familial, qu'elles arboraient lors de leur célibat : elles sont, pour leurs proches consanguins et alliés, des *Tintas*. Patrick Williams (1994, p. 169) explique que : « nommer quelqu'un, c'est (...) toujours rendre présente une certaine configuration sociale ». N'étant pas individuel, le sobriquet familial révèle en effet, comme le remarquait Zonabend (1977, 1980) à propos des anthroponymes<sup>331</sup>, la classification des individus. Par ailleurs, chez les Gitans, il montre quels sont les liens qui unissent les individus et les groupes entre eux – qui impliquent des donateurs et des donataires – et donc, quel est leur statut.

Les femmes n'ont donc, *a priori*, de réelle existence sociale que par les hommes de leur parenté : elles sont identifiées avant tout par les hommes (leurs proches consanguins et affins) qui marquent leur changement de statut (leur passage du célibat au mariage : les veuves gardent généralement le surnom de leur conjoint). Leur identification surnominale, étant tributaire de celle des hommes (leurs père, frères et mari), la réputation de ces derniers, positive ou négative, rejaillit sur elles sans qu'elles puissent y échapper. En effet, par leur naissance, elles sont assimilées à leur ligne agnatique et par leur mariage à celle de leurs alliés qu' « officiellement » du moins, elles ne choisissent pas (les Gitans de Morote et de San Juan pratiquent le mariage par rapt).

---

<sup>330</sup> Amadora se maria en 1998 alors que nous nous trouvions à Morote. Elle perdit alors son surnom « *Tinta* et devint « la Amadora del Antonio », son prénom se trouva, à Morote, accolé au prénom de son mari mais elle restait *la Tinta* à San Juan, son lieu de naissance où nous nous rendîmes deux ans plus tard.

<sup>331</sup> « Dans nos sociétés dites modernes, non moins que dans les sociétés dites archaïques, les anthroponymes ne sont jamais des termes conventionnels, interchangeable ou vides de sens. Ils rangent les personnes dans un système qui est en liaison directe avec d'autres systèmes de classification propres à la société en question, ou avec d'autres traits de la réalité sociale. Ils transmettent, du fait de leurs formes d'attribution, un message qu'il faut, selon les époques et les cultures, décoder. Enfin, ils ont une fonction d'identification : priver quelqu'un de son nom, le réduire à son matricule, c'est le rejeter dans le néant, hors de la communauté des hommes qui tous et partout portent un nom. » (Zonabend, 1980, p. 18)

Le surnom est donc à la fois la marque d'une appartenance filiale agnatique mais aussi celle d'une intégration à une ligne d'agnats par l'alliance<sup>332</sup> représentée par l'éponyme instauré en quelques sortes en donateur absolu de ses descendants de même surnom. Cependant, il marque surtout le changement de groupe de résidence de ces femmes : sur leur lieu d'origine, elles continuent généralement à être connues par leur sobriquet familial et, après leur mariage, elles se voient attribuer par leurs nouveaux voisins, celui de leur belle-famille (leur nouvelle famille donatrice de référence). La connaissance du groupe auquel elles sont rattachées par des liens de consanguinité ou d'alliance est essentielle donc à leur désignation. Ainsi, des consanguins vivant près de la belle-famille de ces femmes peuvent aussi les désigner par le surnom agnatique de leurs parents communs. De même, les femmes ne s'éloignant pas de leur lieu de résidence d'origine après leur mariage, peuvent être désignées à la fois par leur surnom patrifamilial ou par celui de leur conjoint en fonction des liens que le locuteur entretient avec ces deux familles. En fait, il semblerait que l'interaction entre les individus et les groupes définisse de manière privilégiée leur désignation mutuelle. La pratique du don est, par là, un critère d'identité : *ego* est prioritairement désigné, par le locuteur, en fonction des liens de don que ce dernier entretient avec les individus et groupes reliés à *ego*. Nous verrons que les hommes peuvent aussi voir leur identité modifiée lors d'un changement de résidence (cf. chapitre VI).

Les femmes, essentiellement désignées à partir des hommes, ne possèdent généralement que des sobriquets individuels non transmissibles. Lorsqu'elles lèguent leur prénom, et plus rarement leur surnom qui sont généralement des diminutifs du prénom, elles le font généralement à leur fille et petites-filles agnatiques (elles redoublent ainsi la transmission par les hommes) ou utérines. Cependant, parfois,

---

<sup>332</sup> Il s'agit en fait d'une transmission semblable à celle du patronyme en France, sauf que le donateur doit être encore vivant.

quelques sobriquets sont hérités en empruntant une ligne strictement utérine. Ainsi, dans une famille, dont plusieurs membres appartiennent à celle des *Tintos*, le surnom *Kika* accompagne certaines fois le prénom Maria Dolores, d'autres fois, Francisca ou Verónica. Par contre, il suit de façon stricte la ligne utérine. Et, contrairement aux surnoms masculins, la transmission ne s'arrête pas au décès de la première détentrice du surnom :

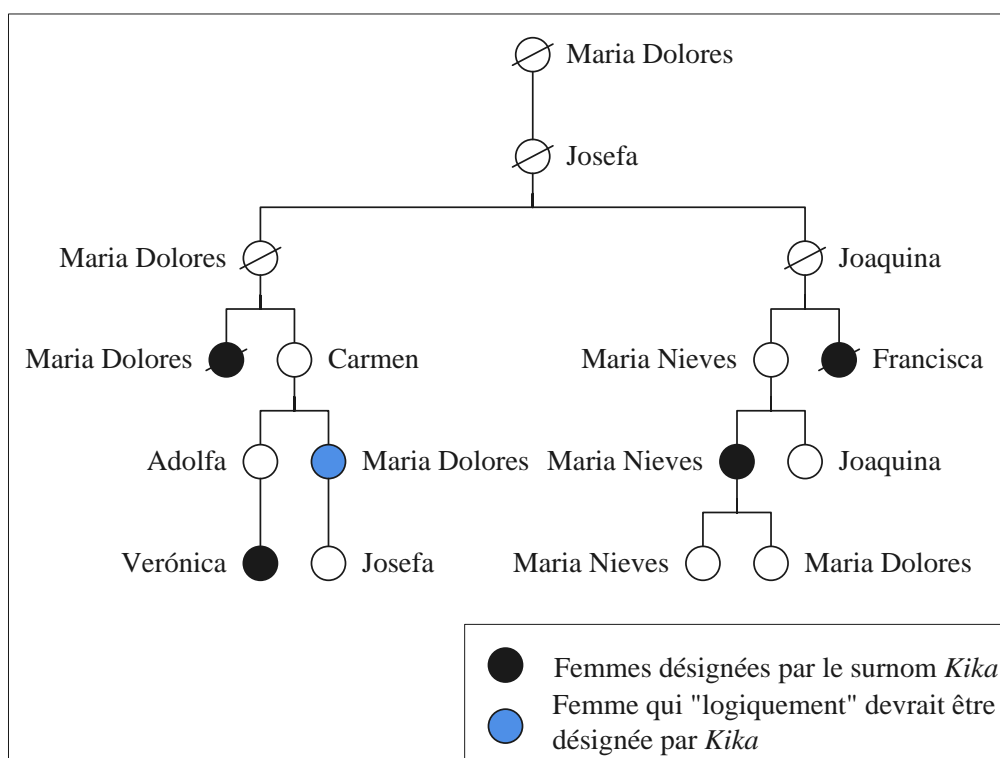


Figure 17 : Transmission d'un surnom féminin en ligne utérine

Comme les femmes désignées par *Kika* ne portent pas toutes le même prénom, ce surnom ne peut, par conséquent, être un diminutif transmis parallèlement à l'attribution des prénoms. De la sorte, il est également difficile de connaître toutes les personnes désignées par ce surnom. Celles qui figurent sur ce schéma vivent ou vivaient à Morote ou à San Juan<sup>333</sup>. Si nous écartons l'hypothèse du hasard, nous pouvons supposer que d'autres femmes aient également été désignées par un même surnom suivant un modèle

<sup>333</sup> Ce surnom surgissait lors de conversations avec les Gitans de ces deux bourgs. Les reconstructions généalogiques ont été élaborées *a posteriori*.

que nous pourrions qualifier de « materteraire<sup>334</sup> », au sens où, même si rien ne permet de le démontrer de manière irréfutable, il semble que les sobriquets féminins suivent parfois une ligne de transmission de tante à nièce utérine. Ainsi, dans la figure précédente, nous avons pu vérifier que le lien rattachant Verónica et Maria Nieves à Francisca et Maria Dolores sont uniquement de consanguinité et non de parenté baptismale. Il ne s'agit donc pas d'une transmission surnominale de marraine à filleule. Nous constatons ici qu'il existe donc, du moins dans cette famille, un lien particulier unissant les tantes à leurs nièces utérines. Dans ce cas de figure, il est possible qu'une Francisca<sup>335</sup>, fille de Josefa ait initié la transmission de ce surnom (*Kika* est généralement considéré en Espagne comme le diminutif de Francisca). Cependant, même si cette proposition nous semble très probable (voir *supra*), nous n'avons pas retrouvé dans les archives la trace d'une Francisca, fille de Josefa, nous permettant de le certifier.

Cependant, nous n'avons pas relevé d'autre surnom féminin adoptant cette ligne de transmission de type materteraire de façon aussi systématique, seules quelques autres bribes d'information recueillies sur notre terrain, nous mènent à penser que ce système de transmission pouvait exister, par le passé, de manière plus générale. Ainsi, cette jeune femme est désignée par le sobriquet *Chata*, tout comme sa tante utérine. Ces éléments épars qui semblent établir un lien fort entre les tantes et nièces utérines sont confirmés dans le vocabulaire de parenté (où les termes gitans *chacha* et *chachi* désignent les oncles et tantes utérins) que nous analyserons ultérieurement.

Les transmissions surnominale et prénominale suivent donc principalement la ligne des hommes. Parfois, quelques femmes transmettent leur prénom et surnom. Mais

---

<sup>334</sup> Adjectif que nous avons formé à partir du vocable *matertera* qui désignait la tante utérine dans le vocabulaire de parenté romain (Moreau, 1994, p. 60)

<sup>335</sup> Comme nous l'avons au chapitre second, les Gitans de Morote et de San Juan ne figuraient pas tous dans les registres de baptême et/ou de mariage avant les années 1970 environ.



une différence essentielle distingue ces deux types de transmission : contrairement au cas masculin, le sobriquet des femmes ne devient jamais un surnom familial. En effet, puisqu'il est transmis de tante à nièce utérine – alors que les prénoms masculins et féminins empruntent la voie filiale –, il suit, de la sorte, un processus de transmission externe au principe de « lignée » (d'où la séparation entre prénom et sobriquet féminins)<sup>336</sup>. Ainsi, les sobriquets féminins ne peuvent être un critère d'identité lié au système de filiation. Par ailleurs, dans les cas que nous avons relevés, ils se perpétuent après la mort de l'éponyme.

En l'occurrence, nous constatons l'existence d'une relation forte entre trois processus apparemment distincts : la transmission des prénoms, le legs d'un sobriquet familial et l'« oubli » de ce dernier après le décès de l'éponyme. Cette dépendance est établie pour les hommes mais elle est niée pour les femmes qui, par là, sont exclues des outils de transmission filiale. Les hommes sont, comme nous l'avons vu, les figures emblématiques de la mécanique des dons socialement pertinents au sein de la communauté gitane. Leurs prénoms et surnoms garantissent donc la mémoire des interconnections « donales » entre groupes et individus. Après la mort du donateur éponyme, tout se passe comme si les compteurs revenaient, en quelques sortes, à zéro. Or, nous savons que le sobriquet est révélateur des liens de consanguinité et de la structure des groupes (cf. Severi, 1980) : le surnom, lorsqu'il est hérité par les générations descendantes, révèle en effet l'identité du chef de famille, c'est-à-dire, de son éponyme. Cependant, chez les Gitans, cette transmission s'arrête après le décès de ce dernier. Par conséquent, le surnom révèle la structure sociale effective, c'est-à-dire la ligne exclusivement vivante des membres d'une famille. La structure sociale gitane se

---

<sup>336</sup> Le surnom féminin ne suit effectivement pas systématiquement le même prénom contrairement à la transmission surnominale masculine où lorsqu'un parrain baptismal transmet son prénom à son filleul, il lègue, de façon concomitante, son surnom.

fonde donc essentiellement sur les performances individuelles non transmissibles. Ainsi, aucun statut ne pouvant s'hériter, l'égalité entre pairs est fondamentalement assurée. Nous développerons plus finement cette analyse dans notre dernier chapitre où nous expliquerons l'importance de l'« oubli » du sobriquet familial masculin comme étant un moyen essentiel de régulation de la structure sociale.

Par conséquent, les femmes sont, par « nature » (vu leur catégorie de naissance), exclues de ces processus de don, hautement structurants, de l'organisation sociale gitane : elles ne cumulent peu ou aucun prestige<sup>337</sup>, qui est un principe individuel, pour leur famille. Leur sobriquet n'ayant aucune incidence sociale, il peut, dès lors, se perpétuer sans inconvénient. Les femmes peuvent donc l'utiliser à des fins propres, comme marquer, grâce à lui, une tendance « materteraire », dont l'importance ne s'inscrit qu'au sein de la catégorie des femmes et n'implique aucunement le statut des hommes.

Parfois, le surnom d'un homme est transmis en ligne utérine à un autre homme. C'est le cas de Luis, *el Torrao*, qui porte le surnom de son grand-père maternel. Selon les parents de Luis, son aïeul était très malade à la naissance de son petit-fils. Sa fille (née en deuxième position dans sa fratrie), Juliana, aurait alors souhaité lui faire plaisir en attribuant le surnom paternel à son fils. Elle nous avoua en effet que son père lui avait confié son désir de transmettre son surnom avant de mourir. Sur les neuf accouchements<sup>338</sup> de Maria Nieves, épouse du *Torrao* éponyme (deux garçons et sept filles), seules cinq filles arrivèrent à l'âge adulte. Il ne connut donc pas le bonheur de transmettre, de son vivant, son surnom à l'un de ses fils. Par ailleurs, le gendre de celui-ci, Joseío (âgé actuellement de plus de quatre-vingt ans), n'a pas connu son père qui était

---

<sup>337</sup> Par contre, elles peuvent déshonorer les hommes de leur proche parenté si leur comportement est peu conforme à la norme. Dans ce cas, elles mettent en lumière la faiblesse de ces hommes qui sont considérés comme incapables de maîtriser le corps et le comportement des femmes, comme dans le cas de la perte de la virginité des femmes avant leur mariage (cf. Gay y Blasco, 1999).

<sup>338</sup> D'après les registres des baptêmes de Morote.

décédé alors qu'il était enfant. Sa mère, après s'être remariée, partit s'installer à Morote, laissant ce pré-adolescent à la charge de son frère aîné, Lucas, à San Juan. Selon son propre témoignage, ne pouvant faire partie d'aucun groupe familial (sa grand-mère maternelle était décédée), dans ses jeunes années, il s'est plus « frotté aux *Castellanos* qu'aux Gitans »<sup>339</sup>. Plus tard, en se mariant, il put enfin s'intégrer à une famille gitane. Joseío ne pouvait pas porter le surnom de son père, décédé, et d'autant moins, le transmettre. Nous en déduisons que sa femme put alors transmettre aisément le surnom de son propre père à son deuxième fils (les autres enfants sont désignés par leur prénom. L'aîné, quant à lui, porte le prénom du frère aîné de son père). Aujourd'hui, Luis continue à porter ce surnom malgré le décès de son grand-père. Son surnom suit une logique utérine : aucun de ses fils ne porte ce surnom et, sa femme n'est que très rarement désignée par le surnom *la Torra*. Elle est, en effet, généralement dénommée par son prénom/surnom : « la Custodia ». Le surnom *el Torrao* ne pouvait devenir un sobriquet familial.

Ainsi les femmes semblent cumuler deux identités onomastiques : celle de leur père et celle de leur conjoint. En outre, après le décès de leur conjoint, les femmes peuvent perpétuer le surnom de celui-ci et sont donc garantes, jusqu'à leur mort, de la continuité de celui-ci à la/aux génération/s suivante/s. La relation irréfragable unissant les époux, souvent étayée dans les discours « biologiques » (les liens de sang<sup>340</sup>) de nos informateurs, prend ici une ampleur clairement sociale : l'identité des époux est difficilement sécable et d'autant moins pour les femmes vis-à-vis de leur conjoint et de celle des ascendants de celui-ci.

---

<sup>339</sup> *He tenía más roce con los Castellanos que con los Payos*

<sup>340</sup> Voir chapitre VIII.

En résumé, les hommes peuvent perpétuer sur deux voire trois générations leur propre sobriquet accolé à un même prénom, et donc par là, leur identité la plus intime : chaque prénom mais surtout chaque sobriquet masculin porte en lui l'histoire sociale de son détenteur originel et de ses descendants en ligne agnatique. Les prénoms et surnoms sont, en quelques sortes, les gardes-mémoire des dons pratiqués aux générations antérieures. Ils définissent ainsi l'identité de leur groupe en fonction d'un passif de relations établi par leur ascendant agnatique en ligne directe. À la mort de l'éponyme, le surnom familial doit changer : le passif des relations étant effacé, l'égalité entre les hommes est ainsi assurée. Les femmes, quant à elles, ne peuvent transmettre un surnom qu'en ligne utérine oblique (et jamais de mère en fille) révélant ainsi leur exclusion du processus de transmission filial. Leur surnom est, en effet, individuel et n'implique aucunement le groupe. En revanche, ce dispositif démontre également l'importance du lien entre tantes et nièces utérines, comme si les dons féminins ne pouvaient être que des dons calqués sur le « prêt de sein » entre sœurs (cette relation inclut parfois la mère également), pratique fréquente chez les Gitanes de Morote et de San Juan, pour l'allaitement de leurs enfants. Au décès de l'éponyme-femme, les descendantes des sœurs de celle-ci peuvent donc continuer à porter ce même surnom. Peut-être est-là la raison pour laquelle la parenté de lait, inexistante officiellement chez les Gitans de Morote et de San Juan, apparaît parfois incidemment dans les discours féminins où une sorte de parenté de lait semble parfois émerger lors de conversations à propos d'une relation entre deux individus ayant tété le même sein<sup>341</sup>

---

<sup>341</sup> Ainsi, quelques femmes, contrairement à la majorité d'entre elles, avouent leur dégoût à l'idée d'entretenir une relation sexuelle avec un frère de lait.

## 2. *Vocabulaire de parenté*

La terminologie castillane de type eskimo est le modèle de référence de la communauté gitane de Morote et de San Juan. Ainsi, les termes utilisés quotidiennement sont généralement castillans et ils désignent majoritairement les mêmes positions généalogiques (consanguines et affines) que les vocables castillans. Il paraît donc difficile de définir le vocabulaire de parenté utilisé par les Gitans de ces bourgs comme étant un vocabulaire gitan. Cependant, les usages des termes castillans par la communauté gitane de Morote et de San Juan peuvent parfois sembler incongrus pour les non-Gitans. D'autre part, les comportements associés à ces mêmes termes diffèrent parfois de ceux pratiqués par leurs voisins *Castellanos*.

### 2.1. *Une terminologie gitane ?*

Le vocabulaire de parenté ne nous sembla pas de prime abord comme étant particulièrement significatif pour étudier la parenté gitane. Nous savions en effet que les Gitans, installés depuis fort longtemps en Espagne, utilisaient de manière usuelle les termes castillans pour définir leurs liens de parenté. Il nous paraissait alors évident que les Gitans avaient une terminologie eskimo semblable à celle de leurs voisins non-gitans. Cependant, alors que nous étions à Morote, un terme attira, en particulier, notre attention : le vocable *caló chacha* (et son corollaire masculin plus rare *chachi*) était utilisé de manière fréquente dans le quartier dans lequel nous résidions. Au départ, nous imaginions qu'il s'agissait d'un terme affectif ou du diminutif d'un prénom ou d'un surnom utilisé entre femmes. Il est effectivement fréquent que les Gitanes, liées par des liens affectifs forts, se désignent par des petites tournures affectueuses – telle que

« mienne (*mía*) » – pour s’interpeller<sup>342</sup>. Et, nous avons remarqué que seules les femmes utilisaient ce terme de *chacha/chachi*. Or, nous constatons bientôt que ce vocable était utilisé généralement pour s’adresser ou se référer soit à un germain, soit à un germain de mère<sup>343</sup>. Nous avons alors entrepris d’établir la liste de tous les termes de parenté employés par les Gitans, castillans ou pas, et de les mettre en relation avec toutes les positions généalogiques nommées afin, comme le préconisait Claude Lévi-Strauss (1974 [1958], p. 49), d’établir quels sont les principes régissant la structure du système de parenté gitan :

« Ainsi on se demandera, pour chaque système, quelles sont les relations exprimées, et pour chaque terme du système, quelle connotation – positive ou négative – il possède par rapport à chacune de ces relations : génération, extension, sexe, âge relatif, affinité, etc. » (Lévi-Strauss, 1974 [1958], p. 49).

En effet, comme le précise Lévi-Strauss (*op. cit.* pp. 67-68), le système de parenté se fonde à partir des représentations locales du social :

« Un système de parenté ne consiste pas dans les liens objectifs de filiation ou de consanguinité donnés entre les individus ; il n’existe que dans la conscience des hommes, il est un système arbitraire de représentations, non le développement spontané d’une situation de fait. »

Or, nous avons découvert quelques particularités gitanes dans la terminologie de parenté espagnole. De la sorte, nous avons recherché quelles sont les relations qui lient les individus entre eux, et par là, quelles sont les représentations gitanes du système de parenté. Nous avons alors constaté que postuler quelques singularités gitanes du système de parenté n’était pas une proposition saugrenue.

---

<sup>342</sup> Même si dans les faits cela concerne surtout des femmes dans un degré de parenté proche, ce pronom peut aussi désigner des amies non gitanes, comme le chercheur.

<sup>343</sup> Une fois à San Juan, ce terme désigna, lors d’une conversation entre voisines, la grand-mère maternelle d’une jeune Gitane de dix-huit ans. Or, nous découvriions plus tard que cet usage était peu fréquent et se rapportait à une équivalence de fonctions établies entre la grand-mère de cette jeune femme et celle généralement attribuée à certains germains et germains de mère.

## 2.2. Terminologie de référence

La terminologie de parenté recueillie auprès des Gitans de Morote et de San Juan est généralement empruntée au stock des termes castillans (voir tableaux) :

	Termes castillans	Termes calé
<b>G+2</b>	Abuelo : FF, FM Abuela : MF, MM	Chacha : MM (w.s à une femme) <sup>344</sup>
<b>G+1</b>	Papá, padre : F, MH Mamá, madre :M, FW Tío : FB, MB Tía : FZ, MZ	Patu : F, MH Matu : M, FW Chachi : MB (w.s) et MB <sup>e</sup> (w.s) [& adr.] Chacha : MZ (w.s) et MZ <sup>e</sup> (w.s) [& adr.]
<b>G0</b>	Hermano : B Hermana : Z Hermanastro : FS, MS, FWS, MHS Hermanastra : FD, MD, FWD, MHD Primo : FBS, FZS, MBS, MZS Prima : FBD, FZD, MBD, MZD	Pra : B (peu usité) Chachi : B <sup>e</sup> (w.s) [& adr.] Chacha : Z <sup>e</sup> (w.s) [& adr.]
<b>G-1</b>	Hijo : S Hija : D (m.s & w.s), WD, SD (w.s.)	Chavorrillo : S (peu usité) Chavorrilla : D (peu usité)
<b>G-2</b>	Nieto : SS, DS Nieta : SD, DD, SSD (w.s)	Chavorrillo : SS, DS (peu usité) Chavorrilla : SD, DD (peu usité)

Tableau 3 : Les termes de la consanguinité

	Termes castillans	Termes calé
<b>G+2</b>	Suegro : WF, HF Suegra : WM, HM	
<b>G+1</b>	Consuegro : SWF, DHF Consuegra : SWM, DHM Tío : FZH, MZH Tía : FBW, MBW	Chachi : MZ <sup>e</sup> H [& adr.] Chacha : MB <sup>e</sup> W [& adr.]
<b>G0</b>	Marido : H Mujer : W Cuñado : WB, HB, ZH, BWB, ZHB, HZH Cuñada : WZ, HZ, BW, BWZ, BWZ, WBW	Rom (peu usité): H Romi (peu usité): W
<b>G-1</b>	Yerno : DH Nuera : SW	

Tableau 4 : Les termes de l'alliance

Le vocabulaire repris dans ces tableaux désigne, la plupart du temps, les mêmes consanguins et affins que dans l'Espagnol courant. Ainsi, pour les *Payos* comme pour

<sup>344</sup> Nous n'avons relevé cette occurrence qu'une seule fois. Il s'agissait qu'un cas particulier où une jeune femme désignait ainsi sa grand-mère maternelle qu'il l'avait élevée.

les Gitans, un frère est un *hermano*, un cousin est un *primo*, un beau-frère, un *cuñado*, les beaux-parents sont les *suegros*, etc. Parfois, les termes sont d'origine gitane (*patu*, *matu*, *chavorrillo/a*) mais, ils trouvent une traduction exacte dans le vocabulaire castillan (il s'agit respectivement des « père (*padre*) », « mère (*madre*) » et « fils/filles (*hijos/hijas*) »).

Fréquemment, les prénoms et sobriquets (familiaux et individuels) sont employés de manière privilégiée : les surnoms et, dans une moindre mesure, les prénoms, détiennent en effet, comme nous l'avons vu, la mémoire des relations entre les groupes et individus de la communauté. De la sorte, la désignation d'un individu par son prénom et surtout, par son surnom, établit d'emblée une connexion avec la parenté (consanguine et affine) de l'intéressé, comme si la mémoire du lien entre deux individus s'escamotait derrière celle d'une relation entre deux groupes – celui du locuteur et celui de la personne ainsi qualifiée –, c'est-à-dire, la mémoire des interactions intergroupales, plus pertinente socialement.

En revanche, pour le père, la mère, les aîné(e)s et les co-beaux-parents (les *consuegros*), les termes de référence sont généralement préférés. En effet, les termes *patu* (ou *padre*), *matu* (ou *madre*), *chacha/chachi* et *consuegros*, révèlent, avant tout, une interaction entre des individus imbriqués dans des relations individuelles de donateurs à donataires. Ce sont, en réalité, les individus grâce auxquels la mémoire des groupes et individus (voir *supra*) peut se créer : ils construisent les interconnexions entre groupes suscitées par le mécanisme du don fondateur, comme nous l'avons vu, de la structure sociale de la communauté. Ils sont donc les piliers essentiels sur lesquels se bâtit l'identité des Gitans de ces bourgs.



Ces vocables-piliers semblent nous dévoiler, en quelques sortes, la figure de l'atome de parenté élaborée par Claude Lévi-Strauss (1974 [1958], pp. 43-69, 1984, pp. 168-180 et 1996 [1973], pp. 103-135) où l'oncle maternel<sup>345</sup> et le père d'ego (cf. figure), pierres angulaires de l'échange<sup>346</sup>, sont respectivement situés à des positions de donneur et de receveur de femme.

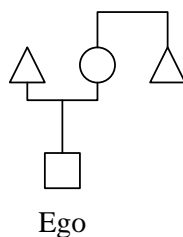


Figure 18 : L'atome de parenté selon Claude Lévi-Strauss (1974 [1958])

Selon l'auteur (*op. cit.*), le système des appellations et le système des attitudes doivent être étudiés parallèlement. Ce dernier constitue en effet, contrairement à l'analyse isolée de la terminologie de parenté dont l'existence sociologique est trop imbriquée dans les discours (et qui ne peut donc révéler de façon simple les relations entre les termes), « la seule base positive d'une théorie des systèmes de parenté » (*op.cit.*, p. 55). Il s'agit d'analyser les relations : frère/sœur, mari/femme, père/fils, oncle maternel/fils de la sœur qui, organiquement liées, s'agencent en fonction de quatre couples d'opposition de telle sorte que : « la relation entre oncle maternel et neveu est, à la relation entre frère et sœur, comme la relation entre père et fils est à la relation entre mari et femme. » (*op. cit.*, p. 58).

<sup>345</sup> « Le choix de l'oncle maternel pour occuper la position de donneur de femme [...] permet d'offrir, de la façon la plus économique, l'illustration d'une structure à quatre termes unis par les trois relations canoniques d'alliance, de filiation et de consanguinité. Il n'en résultait pas que, toujours et partout, l'oncle maternel dût être le seul ou le principal occupant de la position de donneur. » (Lévi-Strauss, 1984, p. 175).

<sup>346</sup> Comme nous l'avons vu, chez les Gitans de Morote et de San Juan, le concept fondamental est celui du don. L'échange est donc, dans ce cas de figure, un don suivi d'un autre don.

À Morote, un jour que nous discussions avec trois jeunes Gitanes, toutes trois cousines germaines, dans le parc du « quartier gitan » San Clemente, Alicia, âgée de dix-huit années, interpella brusquement son oncle paternel, Jose, qui passait près de là en motocyclette. Il s'approcha de notre groupe. Sa nièce commença alors à l'invectiver assez violemment et à lui cracher des coquilles de pépites de tournesol que, quelques minutes plus tôt, elle dégustait paisiblement. Celui-ci protestait doucement en lui indiquant qu'ainsi, elle salissait son pantalon. Lassé de ne pouvoir s'exprimer sous le flot de paroles et de crachotements, il finit par s'éloigner. Après son départ, les deux cousines, non apparentées à Jose, reprochèrent à Alicia son attitude outrancière vis-à-vis de celui-ci mais, elles ne condamnèrent aucunement son impertinence. Alicia considère par contre grandement Roque, le frère de sa mère, pour lequel elle adopte le comportement de réserve convenu vis-à-vis des personnes plus âgées, celui de n'oser leur adresser la parole qu'en de rares occasions. Il est vrai que Jose, contrairement à Roque qui est contremaître, est peu respecté dans la communauté : il boit beaucoup et bat parfois sa femme et sa mère, veuve depuis quelques années. Cependant, d'autres hommes sont également connus pour leur agressivité vis-à-vis des femmes (comme, semble t-il, Roque, l'oncle maternel d'Alicia) et, même si leurs comportements sont condamnés au sein de la communauté (surtout lorsqu'ils sont outranciers), ces hommes ne provoquent pas de réactions aussi violentes de la part de leurs nièces. D'autre part, Alicia nous confia un jour avoir eu une violente discussion avec sa sœur Elena qui n'accepta pas que celle-ci critique ouvertement sa marraine Sofía, la tante agnatique de leur père<sup>347</sup>. Elle nous expliqua : « tu comprends, c'est sa marraine. Alors, c'est normal qu'elle la défende ».

---

<sup>347</sup> Sofía faisait « normalement » partie de la parenté qu'Alicia, assimilée à une sœur aînée, pouvaient tourner en dérision (cf. *infra*).

En fait, les Gitans de ces deux bourgs distinguent leurs parents maternels et paternels situés à G+1 et G+2. Ainsi, il est frappant de constater la différence de comportements, visible surtout lorsque *ego* féminin est une aînée réelle ou assimilée comme telle<sup>348</sup>, envers les oncles, tantes et grands-parents maternels et paternels. Ainsi, *ego* féminin entretient une relation détendue parfois même de plaisanterie envers ses paternels et un respect très strict envers ses maternels. Ainsi, les paternels sont considérés avec une certaine dérision, parfois mêlée de mépris, sans que ceux-là ne s'en offusquent réellement (ils se défendent, comme dans le cas de Jose, généralement sans grande conviction), alors que ces mêmes jeunes femmes manifestent une déférence considérable envers leurs aînés maternels. Une exception : Alicia, que nous avons vu précédemment, voue également une admiration sans borne envers sa tante paternelle. Or, nous apprenons que, lorsqu'elle était enfant, celle-ci l'allaita pendant quelques années<sup>349</sup>. En fait, il apparaît que la relation forçant le respect est celle qui se fonde sur un principe nourricier (réel ou potentiel). De la sorte, le père et la mère sont extrêmement respectés ainsi que, comme nous le verrons, les *chachi* et *chacha* (par leurs germains cadets et leurs nièces). Cette attitude respectueuse, loin d'être négative, est au contraire accompagnée d'une profonde affection mutuelle.

Par conséquent, au lieu d'une combinaison de quatre couples d'opposition (frère/sœur, mari/femme, père/fils, oncle maternel/fils de la sœur), nous nous trouvons ici face à un système des attitudes complexe où hommes et femmes ne sont pas toujours classés avec leurs germains. Ainsi, dans un premier cas de figure, les germains de père se voient traités de manière identique aux géniteurs contrairement aux membres de la

---

<sup>348</sup> Ainsi Alicia est née après deux frères et deux sœurs sourdes-muettes. Elle est, de la sorte, traitée comme une fille aînée. Par contre, la relation particulière de dons qu'entame les parrains avec leurs filleules peut s'apparenter à un rôle généralement joué par les maternels. D'ailleurs, les parrains sont majoritairement des parents maternels ou assimilés comme tels (frère et sœur aînés, oncles, tante et grands-parents).

<sup>349</sup> Les Gitanes de Morote et de San Juan ont coutume d'allaiter leurs enfants deux ou trois ans et parfois, lorsque l'enfant est de santé fragile, jusqu'à cinq ans.

fratrie maternelle, et dans un deuxième cas, ce sont les germains de mère qui sont assimilés aux ascendants directs *d'ego*. Dans la première occurrence, *ego* respecte plus ses ascendants paternels que maternels : il s'agit, conformément à l'idéologie androcentrée dominante, de la majorité des cas. Dans la deuxième circonstance, les utérins sont traités avec plus de considération que les agnats *d'ego* : cela concerne plus particulièrement les femmes aînées ou assimilées en tant que telles.

Ainsi, au lieu de retrouver l'« atome de parenté » lévi-straussien *stricto sensu* (1 et 2) chez les Gitans de Morote et de San Juan, une figure de relations plus complexe<sup>350</sup> (dans laquelle les géniteurs sont exclus du jeu des oppositions puisque la relation de filiation<sup>351</sup> directe, toujours positive, est indépendante de la relation d'alliance) émerge des comportements que nous avons observés. Dans ce contexte gitan, les quatre couples d'opposition sont : frère/sœur, mari/femme, germains de mère/fils ou fille de sœur, germains de père/fils ou fille de frère (3 et 4) :

---

<sup>350</sup> L'atome de parenté tel que le définit Claude Lévi-Strauss se réfère essentiellement aux sociétés régies par des règles d'alliance élémentaires (qui se fondent sur des règles positives pour le choix des conjoints, en particulier, les cousins croisés). Cependant, la perspective universaliste de l'auteur le mène à envisager une théorie de l'alliance intégrée dans une théorie structuraliste de la parenté.

<sup>351</sup> Il s'agit bien de filiation (*descent*) puisque nous faisons référence à la relation sociale et non physique des individus. Ainsi, cette relation concerne aussi les enfants adoptés.

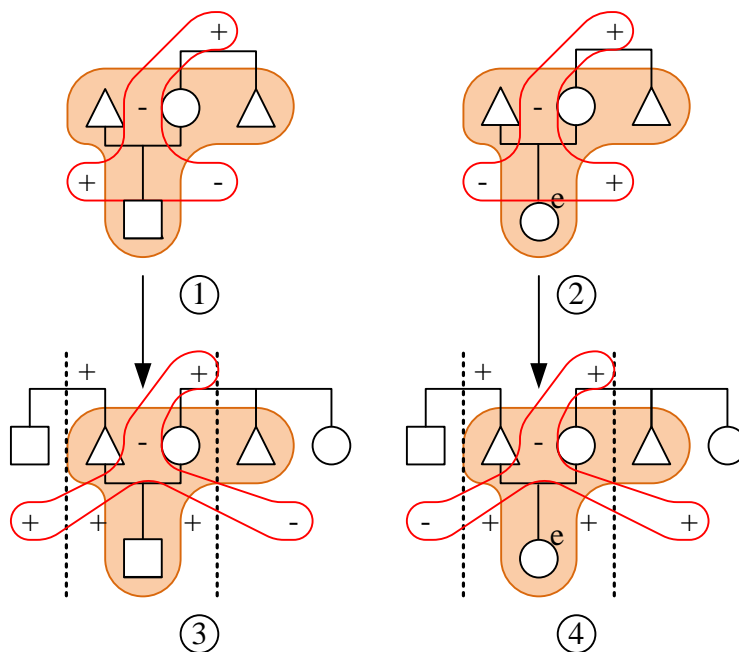


Figure 19 : Deux systèmes des attitudes

Ces systèmes d'attitude, qui distingue les maternels aux maternels en fonction du sexe et du rang de naissance d'ego, démontrent une certaine interdépendance entre le système de parenté et la grille des catégories naturelles qui détermine quels sont les donateurs et les donataires. Ainsi, dans la consanguinité, les donateurs sont les agnats sauf pour les aînées qui les considèrent comme des donataires. Les aînées et les maternels (chacha) sont, en effet, des parents nourriciers. Ils sont donc, par définition des donateurs. Leur déconsidération vis-à-vis des agnats est donc cohérente avec leur position au sein de la communauté.

## 2.3. Parents nourriciers

### 2.3.1. Père et mère

La relation (biologique et/ou sociale) entre les parents et leurs enfants est généralement marquée par une profonde affection (*cariño*). Or, la notion de *cariño*, comme le remarque pareillement Gay y Blasco (*op. cit.*, p. 144), est très importante dans la population gitane. Elle trace en effet les limites du champ des droits et devoirs (respect, solidarité, partage des aliments, port du deuil, etc.) de chacun au sein de la communauté. De la sorte, comme l'affirment péremptoirement nos informateurs, le devoir le plus important des parents est d'élever leur progéniture dans des conditions affectives et matérielles optimales, signes d'un *cariño* fort. Par conséquent, tout parent *doit* faire preuve d'affection<sup>352</sup> envers sa progéniture sous peine d'être rejeté par l'ensemble de la communauté<sup>353</sup>. L'affection, parfois mesurée en fonction de l'affliction provoquée par un décès, est, en quelque sorte, une preuve d'humanité. Sentiments et humanité sont ainsi intimement liés<sup>354</sup>.

Les enfants *doivent* en retour témoigner respect et affection vis-à-vis de leurs ascendants, en particulier en faisant preuve de grande prévenance lors de leurs vieux jours (en ne remettant jamais en cause leurs conseils par exemple) et en exprimant publiquement leur chagrin lors de leurs décès (la manifestation publique de cette

---

<sup>352</sup> Les hommes satisfont généralement tous les caprices gourmands de leurs enfants et les mères doivent se charger au mieux de l'ensemble des tâches (les nourrir, les habiller, etc.) qui les concernent.

<sup>353</sup> Comme nous l'avons vu avec le cas de Yolanda et de Luisa, *la Chata*.

<sup>354</sup> Cette relation entre l'affection envers ses proches et l'humanité existe aussi chez les non-Gitans de San Juan où une femme d'environ soixante ans auprès de laquelle nous récoltions quelques informations sur les Gitans du passé, nous expliqua qu'après tout les Gitans sont des hommes comme les autres parce qu'ils pleurent aussi leurs morts. Elle nous donna l'exemple d'Esperanza qui perdit un fils quelques années auparavant alors qu'il était âgé d'une vingtaine d'années : « je la voyais pleurer souvent pour son fils au cimetière. C'est des personnes comme nous ».

affliction vis-à-vis des parents s'exprime généralement par les pleurs des femmes lors des funérailles et par la durée du port du deuil<sup>355</sup>).

Parfois, le *cariño* se brise. Ainsi, tels enfants ne veulent plus voir leur père qui a interrompu son veuvage en se remariant peu après le décès de leur mère, tels autres, refusent de recevoir leur mère qui s'est unie durant quelques années avec l'époux de leur tante (la sœur aînée de leur mère) et, ceux-là évitent leurs mères parce qu'elles ont abandonné un ou deux de leurs enfants. La sanction est également communautaire : les enfants sont les premiers affectés par un comportement parental considéré comme indigne. Ils sont, en effet, montrés du doigt et considérés comme étant les héritiers potentiels de ces comportements jugés honteux. Ainsi, Lucas nous affirme que le *Tinto* a été totalement irrespectueux<sup>356</sup> vis-à-vis de son fils, Evelio, dont il a enlevé l'épouse. Or, quelques années plus tard, Evelio violenta à son tour la femme de son propre fils. Lucas conclut son propos par la sentence : « les *Tintos* sont tous pareils ». Les descendants malfaisants<sup>357</sup> sont par contre rarement rejetés par leurs parents qui subissent parfois de graves violences en silence.

Les enfants désignent et appellent généralement leurs géniteurs *papá* et *mamá*. En revanche, les aîné(e)s, dès leur plus jeune âge, les désignent communément par leur prénom ou surnom. Ainsi Remedios, aînée de sa fratrie, dénomme son père par *el Tuto* alors que ses germains utilisent le terme « papá ». Elle nous explique qu'elle ne connaît

---

<sup>355</sup> Albert Camus, dans *L'Étranger*, décrit à merveilles les suspicions d'inhumanité liées à l'absence de manifestations publiques de la douleur du protagoniste lors des funérailles de sa mère. Ces suspicions mènent d'ailleurs son personnage à l'échafaud.

<sup>356</sup> « le *Tinto*, c'est comme s'il avait taché le visage de son propre fils en enlevant sa belle-fille »

<sup>357</sup> L'alcoolisme est un fléau qui touche de nombreux hommes (Gitans et *Payos*) de Morote et de San Juan. Il provoque fréquemment des rixes à la sortie des débits de boissons mais aussi des violences au sein des foyers. Quelques Gitans de ces bourgs fument de l'herbe et du haschich mais aucun n'est adepte des drogues dites « dures » (contrairement aux Gitans qui résident dans les quartiers périphériques de la ville de Grenade. D'où la forte implantation de l'Église Évangélique dans ces quartiers de la capitale : elle attire en effet, principalement, du moins dans un premier temps, les toxicomanes qui essaient de « décrocher » et leur famille qui subissent leurs violences).

pas la raison de cette différence de traitement mais elle nous confirme que cela est fréquent parmi les aînés de fratrie. Ainsi, nous nous souvenons de notre grand étonnement lorsque nous avons entendu pour la première fois une petite fille de sept-huit ans interpeler sa mère par son prénom/surnom *la Mari*, contrairement aux autres enfants de cette femme. Cette fille est, en fait, l'aînée de ses germains :

Remedios me raconte que le surnom de son père est aussi *el Tuto* et que tous l'appellent ainsi dans sa famille, elle aussi d'ailleurs. Je lui demande si son frère, son cadet, l'appelle aussi ainsi. Elle répond que non, qu'il l'appelle « papa ». Elle est la seule à l'appeler ainsi [dans sa fratrie (Elle est l'aînée)]. Je me rappelle qu'Eva, fille de Rafael appelle aussi son père par « Uili », son surnom dans la famille. Et Lorena, dix ans et aînée, appelle sa mère *la Mari*.

Extrait du carnet de notes daté du 10-03-1998.

### 2.3.2. *Des donateurs utérins*

Le terme de *chacha/chachi* était également usité – il l'était surtout par le passé – par des non-Gitans de Morote et de San Juan où seules quelques personnes âgées de près de quelques quatre-vingt années se souviennent de leurs usages. Mais, d'après elles, ce terme était utilisé à la fois par les hommes et les femmes, et son acception sémantique était plus restreinte : *chachi* et *chacha* ne désignaient que les germains de père et de mère (les frères et sœurs aînés étaient apparemment exclus de cette désignation).

Certains vocabulaires, collectés dans des régions géographiquement proches de San Juan et de Morote, recueillent ce terme. Toutefois, il y figure comme une particularité du parler local et désigne parfois uniquement les germains de père et de mère, quelquefois leurs conjoints sont inclus dans cette même désignation ainsi que les



germain de la génération d'ego<sup>358</sup>. Il recouvre rarement toutes les positions généalogiques qu'il induit dans le parler des Gitans de Morote et de San Juan. Pourtant, dans le dictionnaire établi par Juan Rodríguez Titos (1996, p. 100), à l'entrée de ce vocable, ce philologue natif de la province de Grenade, écrit :

« Chacho-cha : 1. Frère aîné. 2. Oncle (Ce terme est en train de disparaître) : il persiste de manière résiduelle dans quelques prénoms familiaux ou dans quelques surnoms : chacho Antonio, chacha Nica. Chache<sup>359</sup> : synonyme de chacho. Il a pratiquement disparu. »<sup>360</sup>

Cependant, l'auteur (*op. cit.*) précise que la relation de cadet à aîné(e), mise en évidence par ce terme, serait plus persistante dans les parlers locaux que celle régit par l'obliquité qui tendrait à disparaître plus rapidement. Dans certains groupes gitans sis dans les grandes villes, cette désignation persiste également en accompagnement de quelques prénoms ou surnoms d'un aïeul (Antón Carmona Fernández, 2004) sans que les significations recueillies par Rodríguez Titos (*op. cit.*) et usités couramment par les Gitans de Morote et de San Juan ne soient connues par les Gitans urbains<sup>361</sup>. Chez les Gitans de ces deux bourgs andalous où les deux acceptions (horizontale et oblique) persistent, ces usages démontrent, en fait, une fonctionnalité active du terme *chachi/chacha* au sein de ces localités. Ainsi, Joseío, Gitan de San Juan âgé de près de quatre-vingt cinq ans, nous explique quelles sont les différentes utilisations du terme (voir figure) :

Chercheur : Et le frère aîné, il n'a pas un nom spécial ?

Joseío: Le frère aîné... Le frère aîné que j'ai, c'est le Lucas...

<sup>358</sup> Ces vocabulaires ont été recueillis sur : <http://www.andalucia.cc/andalu/fabrega.htm>. De même, Joan Frigolé, anthropologue espagnol, a rencontré ce terme dans la province de Murcie dont la capitale se situe à environ 150 et 200 kms de Morote et de San Juan : « Je me rappelle qu'un homme âgé m'a dit qu'il appelait sa sœur aînée *chacha*. Il me semble que la sœur les avait élevé parce que la mère était décédée (*Me acuerdo que un señor mayor me dijo que a su hermana mayor le llamaba chacha. Me parece que la hermana les había criado, porque la madre había muerto*) ». (communication personnelle).

<sup>359</sup> Nous avons choisi d'utiliser la forme *chachi* plus proche de la prononciation relevée à Morote et à San Juan. Mais, le -i final est en réalité prononcé avec un son intermédiaire entre les sons « é » et « i » français. D'où la possibilité de retranscrire ce terme par : *chache*. La forme *chacho* qui reprend la forme masculine du Castillan semble être une sorte de dérive castillane du terme.

<sup>360</sup> Notre traduction du Castillan.

<sup>361</sup> Communication personnelle de l'auteur, Antón Carmona Fernández.

Ch. : Oui, mais pour dire « frère aîné ». Il n'y a pas un terme spécial pour cela ? Un terme pour dire « frère aîné » ?

Joseío: Oui, mon frère *baró*. Mon frère « el baró ». ... (rires). Comme c'est le plus âgé<sup>362</sup>...

Q.: « el baró », le plus âgé... C'est que j'ai entendu... Parfois pour désigner un frère aîné, on l'appelle *chachi*...

Joseío : Bon, ça c'est... Écoute, celle qui est morte à Morote, qu'elle repose en paix...

Ch. : Oui...

Joseío : Une de ses sœurs est morte, sa sœur Isabelle, et, elle lui a mit comme nom « sa *chacha* » (pour signer une des plaques funéraires déposée auprès de la tombe, une Gitane s'est désignée par le terme *chacha* que sa sœur cadette, Isabelle, lui attribuait lors de son vivant). Et, il y en a beaucoup ici qui disent à leurs oncles, ou à leur frère aîné « chachi ». Mais pas les miens...

Ch.: On ne le dit pas chez vous ?

Joseío: Non. Les seuls sont les ..., mais ils sont petits, ceux de Encarna du Mateo... Ce sont mes petits-enfants et ils disent *chachi*

Ch. : À vous ?

Joseío: Non, pas du tout. À un de mes gendres...

Ch. : Ah, à votre gendre, à leur oncle...(les neveux de sa femme le désignent ainsi)

Joseío : (Il acquiesce de la tête) et presque tous les gamins lui disent « chacha » (il désigne Juliana, sa femme).

Ch. : Mais c'est pour n'importe quel oncle? Par exemple, le frère du père ?

Joseío : Non, à elle, à elle...

Ch. : Le frère de la mère ?

Joseío : Exactement. Et, ils disent au mari de cette femme « chachi ».

Ch. : Et aux frères du père, ils lui disent aussi pareil ou non ?

Joseío : Non, juste à lui, juste à lui...

Ch. : Mais vous l'avez déjà entendu dire parfois par des enfants au frère de leur père?

Joseío: Je suis en train de te dire qu'ils l'appellent par son surnom « el Rapero »...

Ch. : Oui, oui...

Joseío : Ça, ce sont mes petits-enfants, ceux qui disent « chachi »

...

Ch. : Oui...

Extrait d'un entretien avec Joseío de San Juan (octobre 2000)

<sup>362</sup> En *Caló*, *baro* signifie « âgé ».

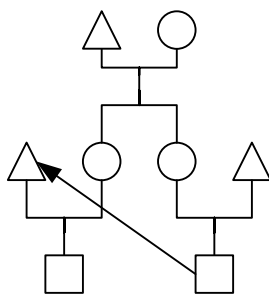


Figure 20 : Utilisation du terme *chachi* selon Joseío

D'autre part, ce terme connaît une définition propre dans le vocabulaire gitan qui n'existe pas dans les parlers locaux. *Chachi* est en effet un adjectif *caló* que nous pourrions traduire par « vrai ». Nous pouvons donc supposer que ce vocable et ses acceptions se soient glissés dans le parler local grâce à la langue des Gitans<sup>363</sup>. Le vocable *chachi/chacha*, utilisé en principe par les femmes (il est parfois aussi employé par de petits garçons), induit une relation de parenté qui distingue les aînés et les maternels, en les associant, des autres consanguins. Cette configuration particulière dans un système terminologique pourtant de type eskimo (où la bifurcation est rare) dévoile une place singulière attribuée aux parents nourriciers, aux donateurs alimentaires. En effet, à la question, « pourquoi l'appellez-vous *chachi/chacha* ? », la réponse systématiquement obtenue est « c'est lui/elle qui m'a élevée » sous-entendu « c'est lui/elle qui m'a nourri ». Cette phrase est généralement suivie d'une autre marquant l'affection particulière vouée vis-à-vis de son/sa *chachi/chacha*.

Les termes de *chachi* et de *chacha*, termes exclusivement utilisés par les femmes<sup>364</sup> (et quelques petits garçons), révèlent une bifurcation collatérale qui n'existe

<sup>363</sup> D'autres termes, d'origine gitane, se sont insérés dans le vocabulaire castillan en passant, lors d'une première étape, par l'argot. Il s'agit par exemple de *chaval* (jeune homme), *camelar* (séduire), *currar* (travailler), *jalar* (manger), *parné* (argent), etc.

<sup>364</sup> Les hommes se défendent, tout comme Joseío, d'utiliser les termes de *chachi* et de *chacha* et les considèrent avec mépris : c'est avec une moue dépréciative que ceux-ci reconnaissent l'existence de cette appellation tout en précisant aussitôt qu'eux ne l'utilisent jamais et qu'ils ne l'ont jamais fait (or quelques petits garçons avouent le faire).

ni dans la terminologie de parenté gitane des hommes ni dans le vocabulaire castillan. Par exemple, dans la consanguinité et à G+1, une femme n'appellera généralement « chacha » que ses tantes maternelles. Ainsi, Beatríz, jeune femme de vingt-quatre ans dit n'appeler « chacha » que la demi-sœur utérine de sa mère parce qu'elle est sa « vraie tante (*tía de verdad*), contrairement aux demi-sœurs agnatiques de sa mère, et à ses tantes du côté paternel. De plus, le terme *chachipen* (mot gitan) est très couramment utilisé par les Gitans de Morote et de San Juan. Il signifie « vérité pure ». Le terme *chachi*, racine de ce mot, semble donc désigner les « vrais », la « vraie parenté » en quelque sorte (ce que confirme l'entretien avec Beatríz).

Dans les discours, une distinction supplémentaire se dessine entre les *chachi* et *chacha* situés à G+1. En effet, de manière générique, ces termes désignent les oncles et tantes. C'est ainsi que les termes sont traduits en castillan par nos informateurs. Or, en demandant quels sont effectivement les personnes désignées de cette façon et en faisant de manière parallèle un arbre généalogique, nous nous sommes aperçue qu'il s'agissait non seulement des maternels et de leur conjoint, mais en creusant un peu plus nos questions, on nous révéla qu'en fait les vrais *chachi* et *chacha* sont les oncles et tantes préférés<sup>365</sup>. Ceci se trouve confirmé par Antonio qui, pour nous expliquer pourquoi il n'utilise jamais cette forme de désignation, nous commente qu'en désignant de la sorte un de ses oncles, il démontrerait ainsi une insuffisance affective vis-à-vis de certains de ses consanguins situés à G+1. Alors, nous précise-t-il : « pourquoi le dire à un et pas à un autre ?, alors je ne le dis à personne. Et à un frère, encore moins. » (extrait du carnet de notes, le 26 octobre 2000).

---

<sup>365</sup> Ces oncles et tantes préférés pourraient être les vrais parents nourriciers, ceux qui, ayant effectivement joué ce rôle vis-à-vis de leur nièce, entretiennent avec elles un lien affectif particulier.

Cette désignation, qui affirme le statut de donateurs des personnes ainsi nommées, est valorisante puisqu'elles nous avouent en retirer une certaine fierté.

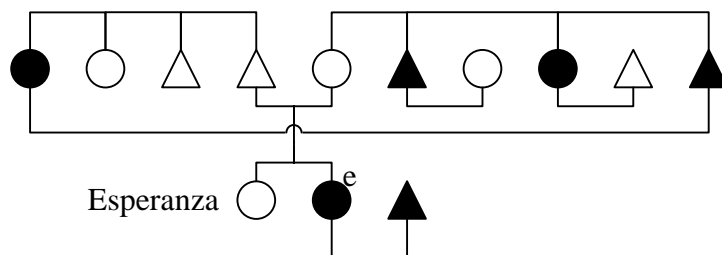


Figure 21 : Utilisation des termes *chachi* et *chacha* par Esperanza

Ce terme se décline donc sur plusieurs niveaux d'interprétations. Ces niveaux peuvent s'appréhender aussi dans les différentes pratiques langagières associées à ces termes, comme l'utilisation du possessif pour distinguer « ma *chacha* », c'est-à-dire, la « vraie *chacha* », des autres tantes maternelles. Le discours étant plus souvent allusif qu'explicite, seules quelques personnes intégrées dans une sorte de réseau de confidentialité (qui connaissent en fait les statuts de donateurs et de donataires de chacun) savent exactement les contenus, dans ce cas, des termes de parenté. Les liens de parenté sont en effet une affaire de famille : ses membres en apprennent les ramifications par la mise en pratique de ces liens. Ainsi, seuls les individus impliqués dans les relations connaissent la nature précise du lien qui les unit. Les autres supposent et essaient de s'informer.

Eva, fille unique, qui venait de partir avec un jeune à notre arrivée à Morote et jeune maman à notre départ, était mère de deux filles lors de notre séjour à San Juan en 2000. Là, lieu de naissance de son mari, elle possédait une résidence, même si elle faisait encore de fréquents séjours dans la demeure parentale. Un jour, alors qu'elle nous invita à prendre le café chez elle, elle demanda à sa fille aînée, Saray, d'aller quérir un peu de lait auprès d'Elena, la tante paternelle de la petite fille, et de l'appeler par le terme : *chacha*. Ceci semble contredire le fait que seuls les maternels ont droit à

cette désignation. Or, Elena est la cousine parallèle matrilatérale de Josefa, mère d'Eva :

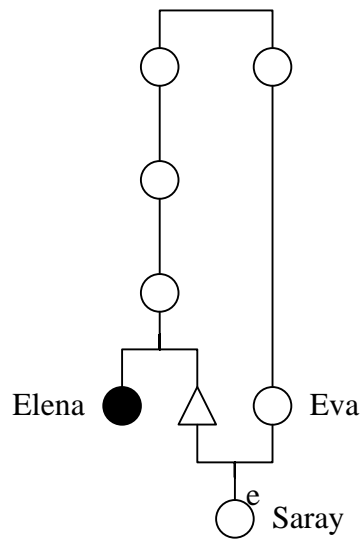


Figure 22 : Une *chacha* tante paternelle

Elena réside en outre dans une maison située juste en face de celle d'Eva et ont de fréquentes relations d'échange de service. En désignant sa tante paternelle par le terme de *chacha*, Saray entérine un lien de parenté utérin entre celle-ci et sa mère, scellant par là un lien de proximité affectif.

Yolanda, jeune femme d'environ vingt-cinq ans, affirme ne nommer personne de sa famille avec les vocables *chachi* et *chacha*. Ceci nous étonna tout d'abord : elle était la première femme à nous tenir ce discours généralement tenu par les hommes. Cela, d'autant plus que Yolanda vit à proximité de ses familles paternelle et maternelle. Cependant, sa grand-mère maternelle, aujourd'hui décédée, fût veuve pendant de nombreuses années (ce qui, comme nous l'avons vu, est perçu de manière très négative). En outre, ses maternels correspondent à une famille très marquée par les handicaps (un oncle sourd-muet, deux oncles nains et une tante vivant au loin et ayant épousé un nain), comme si cette famille était frappée par une quelconque punition divine. Quoi qu'il en soit, il n'est peut-être pas très bon pour son statut personnel de reconnaître un lien affectif (de dons donc) avec une famille autant touchée par la

disgrâce. Yolanda nous précise, par ailleurs, qu'elle ne désigne aucun de ses oncles et aucune de ses tantes paternels par ce terme. Cette dénomination est donc bien réservée en priorité aux parents utérins.

Par ailleurs, *chachi* ou *chacha* désigne aussi les frères et sœurs aînés. Ainsi, Felicita, cinquante six ans, nous précise qu'elle appelle *chachi*, en terme d'adresse et de référence, son frère aîné « parce qu'il les a tous élevés [toute sa fratrie] ». De même, Juliana se réfère à sa sœur aînée Adoración lorsqu'elle nous parle, émue, de sa *chacha*, décédée depuis quelques années, qu'elle aimait beaucoup. Les conjoints sont généralement associés sous la même désignation. Ainsi, Juana nous précise, « je l'appelle *chacha* parce que c'est ma belle-sœur ». Il s'agit en fait de l'épouse de son frère aîné.

Nous remarquons une analogie terminologique entre les germains de mère et les aînés de fratries (leurs conjoints sont désignés ainsi par extension du sens originel). Nous pouvons alors nous interroger sur le sens de cette analogie entre deux positions générationnelles distinctes. Bien évidemment, nous pouvons supposer, comme le ferait tout théoricien de l'alliance (comme Lévi-Strauss et Dumont par exemple) qu'il s'agit d'une désignation qui dévoile les positions de donneurs de femmes. Et, en effet, les mariages entre cousins et les échanges de sœurs étant très fréquents, nous pourrions envisager que les frères aînés comme les oncles maternels soient les principaux agents de l'échange matrimonial. Or, ce terme est utilisé quasi uniquement par des femmes et surtout, il concerne des individus qui, au sein de l'alliance, sont considérés comme des receveurs<sup>366</sup>. Ces individus sont donateurs uniquement dans le cadre de la filiation<sup>367</sup>

---

<sup>366</sup> Ceci sera développé au chapitre VII.

<sup>367</sup> Cette notion de bifurcation ne s'opère qu'aux générations inférieures vis-à-vis des générations supérieures ou assimilée comme telle (l'aînesse). Mais elle n'est pas réciproque : les oncles et tantes ne font pas de distinction terminologique entre leurs neveux. Elle met donc en relief une relation privilégiée vis-à-vis des proches de la mère mais ne suit pas une ligne utérine réciproque. Nous ne pouvons donc conclure à un système de parenté, même fragmentaire, à filiation bilinéaire.

utérine et, lorsque le locuteur est féminin<sup>368</sup>. Par ailleurs, chez les Roms étudiés par Williams (1984), les termes *kako* et *bibi* désignent à la fois les oncles et tantes paternels et maternels et leur conjoint ainsi que les beaux-parents (cf. tableau 5). Cependant, on ne peut en déduire que les enfants des oncles et tantes sont des conjoints préférentiels. En effet, selon l'auteur, les mariages avec les cousins du quatrième degré canon sont formellement prohibés. En outre, *tate* et *mama* (père et mère dans l'adresse) désignent aussi les beaux-parents (du mari et de la femme). Cependant, Williams (*op. cit.*, p. 147) précise pour le terme *tate* (père dans l'adresse) que : « c'est surtout l'épouse qui vit dans le foyer du père de son époux qui l'appelle ainsi, les autres peuvent l'appeler ainsi ou *kako* ou par son nom ou évitent de s'adresser à lui directement. ». Chez les Gitans de Morote et de San Juan, la bru doit également démontrer un respect sans borne envers ses beaux-parents dont elle ne doit pas, surtout les premières années de mariage, croiser le regard et s'adresser à eux directement.

En Inde du Nord, un terme semblable désigne aussi les collatéraux à G+1 mais du côté paternel et non maternel. En effet, d'après Dumont (1962), et le linguiste spécialiste du Pakistan Daniel Septfonds<sup>369</sup>, ce terme s'applique aux oncles et tantes paternels mais pas aux frères et sœurs aînés. Ces Indianistes font référence au terme *kaka* et *kaki*. Par ailleurs, la terminaison en *-a* représente la forme masculine, et en *-i*, le mode féminin, c'est-à-dire l'inverse des terminaisons de *chachi* et *chacha*. Il est vrai qu'en Castillan le *-a* est la marque par excellence du féminin et qu'un glissement sémantique a pu se produire d'une langue à l'autre.

---

<sup>368</sup> Piasere (1982, p. 9) constate au contraire un rôle négligeable du sexe dans le vocabulaire de parenté des Roms Xoraxané et Kalderasha : « Des données qui ont été présentées ci-dessus, on peut tout de suite souligner deux caractéristiques communes aux deux systèmes. La première, déjà trop souvent mise en relief, concerne la non importance du sexe du locuteur ; la seconde regarde la non importance de l'âge entre parents de la même génération, contrairement à ce qui se passe dans d'autres systèmes, ayant des liens avec ceux des Rom. » (Piasere, 1982, p. 9).

<sup>369</sup> Communication personnelle.



Dans d'autres études se rapportant à des communautés gitanes espagnoles, il est fait mention du terme « tío » et de son féminin « tía » qui désignent en Castillan les « oncle » et « tante ». Pour les Gitans, ces termes concernent également des individus hautement respectés au sein de la communauté, quel que soit le lien de parenté que les locuteurs entretiennent ou pas avec ces personnes. Ainsi, Teresa San Roman (1976, 1997) et David Lagunas Arias (2000), qui ont tous deux étudiés les Gitans catalans, en font état ... mais, il n'est nulle part mentionné que ce terme est utilisé essentiellement par les femmes et qu'il est aussi utilisé pour les aînés de fratries.

Dans son ouvrage, Patrick Williams (1984) analyse à partir d'un mariage entre deux jeunes gens, l'organisation sociale d'un groupe Rom, en provenance de l'Europe de l'Est (Hongrie, Roumanie,...), installé à Paris depuis le XIXe siècle. Il y décrit la nomenclature de parenté. Dans celle-ci, figure le terme *chachi* dans la formule « *vara čači*<sup>370</sup> (cousine vraie) », ou « *varo čačo* (cousin vrai) », correspondant aux cousins du quatrième degré canon :

Référence	Adresse
Papo : FF, MF Mami : FM, MM	Papo-phuria : FF, MF Mamio-phurio : FM, MM
Dad : F De (dhe) : M	Dada (tate) : F Mama : M
Kak : FB, MB Bibi : FZ, MZ	Kako : FB <sup>e</sup> , MB <sup>e</sup> Bibio : FZ <sup>e</sup> , MZ <sup>e</sup>
Phral : B Phe : Z	Phrala : B Pheno : Z
Vero <b>čačo</b> : FBS, FZS, MBS, MZS Vara <b>čači</b> : FBD, FZD, MBD, MZD	Vere : FBS, FZS, MBS, MZS Vario : FBD, FZD, MBD, MZD
Sav : S She : D	Sava : S, SS, DS Shejo, sovorijo : D, SD, DD
Nepoto : BS, ZS, SS, DS Nepata : BD, ZD, SD, DD	Sava : S, SS, DS Shejo, sovorijo : D, SD, DD

Tableau 5 : Terminologie de consanguinité (d'après P.Williams, 1984)

<sup>370</sup> Écriture différente pour une même prononciation de *chachi*.

Référence	Adresse
Sokro : WF, HF Sakra : WM, HM	Tate, kako : HF, WF Mama, bibi, shejo : WM, HM
Kako : FZH, MZH Bibi : FBW, MBW	Kako : FZ <sup>c</sup> H, MZ <sup>c</sup> H Bibio : FB <sup>c</sup> W, MB <sup>c</sup> W
Xanamik : SWF, DHF Xanamika : SWM, DHM	Xanamika : SWF, DHF Xanamiko : SWM, DHM
Rom : H Romni, bori : W	Borio, shejo : W
Komnato : HB, HZH Komnata : HZ Sogoro : WB, ZH, WZH Sogorica : WZ, WBW (ou bori) Teteisa : HBW	Najka : HB <sup>c</sup> Dojka : HZ <sup>c</sup>  Dojka : HB <sup>c</sup> W
Zamutro : DH, ZH, SDH, DDH Bori : SW, BW, SSW, DSW	Zamutra : DH, ZH, SDH, DDH Borio : toutes les femmes mariées.

Tableau 6 : Terminologie d'alliance (*op.cit*)

Pour sa part, Leonardo Piasere (1982) remarque que les Tsiganes associent parfois des termes empruntés à un stock propre tiré du sanskrit (proches de l'Hindi) à ceux des cultures avoisinantes, et ceci, en conservant les classifications de ces populations non tsiganes. Mais comme le précise Piasere (*op.cit.*, pp. 1-24) « La similarité des terminologies n'implique pas pour autant une similarité des systèmes des attitudes ». C'est aussi dans cette ouverture que s'inscrit cette réflexion : outre, les termes d'origine orientale, les utilisations quotidiennes des terminologies castillanes dans une réalité gitane offrent des spécificités mettant en exergue les relations d'affinité et de co-affinité. De plus, nous constatons que les termes non castillans offrent une classification distincte. Et, même si leur usage se fait dans un contexte précis – dans le discours féminin essentiellement – ils dévoilent des catégorisations différentes qui mettent en lumière des comportements particuliers envers certains consanguins : ceux engagés dans une relation nourricière. La collatéralité, qui met en évidence les deux positions impliquées lors du don, apparaît comme un critère décisif dans la catégorisation des liens entre consanguins mais aussi entre affins et, entre consanguins et affins.

### 2.3.3. *De proches alliés*

Le terme *consuegro* est utilisé de façon courante sans que les prénoms ou surnom soient usités. Il désigne de façon claire la relation d'alliance établie lors de l'union des enfants des individus ainsi désignés et est, de ce fait, un terme mettant en évidence les relations de dons qui les unissent. Un autre terme d'alliance est utilisé fréquemment, même s'il ne semble pas être investi de l'emploi exclusif que possède celui de *consuegros* (avec lequel les prénoms ou surnoms ne sont peu ou pas utilisés). Il s'agit du vocable *cuñado* et de son équivalent féminin *cuñada* qui désignent la relation entre *ego* et le germain de son conjoint et, le conjoint de son germain, au sens strict. Mais comme nous le voyons dans le tableau, il s'applique aussi à des relations plus larges, qui trouvent des correspondances dans l'usage castillan : comme *concuñado/a* – au sens strict, il réfère aux relations mutuelles entre *cuñados/as* – ou d'autres relations affines sans correspondance dans l'usage castillan. Ainsi, ce terme désigne également tous les alliés qui ne sont pas des *suegros*, *consuegros*, *yerno* ou *nuera*. Il correspond donc à tous les alliés situés au même niveau généalogique qu'*ego*. Parfois, l'équivalence d'âge suffit :

J'appelle chez Alicia pour savoir comment elle va. Elle est chez elle. Sa mère me dit qu'elle parlait, il y a environ un quart d'heure avec sa « *cuñada* ». Je demande s'il s'agit de « La Mari », épouse de son frère aîné, elle me répond que non que c'était Amadora. Or Amadora est la sœur d'Evelio, père de son mari, la tante agnatique de son mari donc.

Extrait du carnet de notes daté du 22 Mars 2001

Dans ce cas, Amadora, âgée de vingt trois ans, mariée et un enfant, se situe dans la même tranche d'âge qu'Alicia âgée de dix-neuf ans.

De même, dans une lettre datée du 9 avril 1999 envoyée par une Gitane, amie d'Alicia de Morote, à notre domicile de Paris, nous apprenons que celle-ci fréquente désormais

Nico, « le *cuñado* (beau-frère) d'Eva »<sup>371</sup>. Or, Nico est le cousin parallèle matrilatéral du conjoint d'Eva. Dans ce cas, où la relation de parenté est située à un degré plus large (Nico est un beau-frère classificatoire d'Eva), le locuteur peut aussi puiser dans d'autres registres de dénomination (comme le prénom ou le surnom) pour qualifier cette relation. Le terme *cuñado* désigne donc ceux avec lesquelles le mariage est possible.

Les relations entre consuegros, gendre/ beaux-parents, belle-fille/beaux-parents, *cuñados*, conjoints,... dénotent toutes un rapport hiérarchique qui influencent donc les comportements des individus pris dans chacune de ces dialectiques. Cette classification opère à la fois pour les hommes et pour les femmes. Ainsi, les Gitans de ces deux bourgs appellent plus volontiers les parents de leur belle-fille ou de leur gendre « consuegros » (terme réciproque) que par tout autre lien, fut-il de consanguinité.

#### 2.4. *Consanguinité et affinité : deux vocabulaires distingués*

Dans les discours, à distance généalogique égale, la terminologie d'alliance prime sur celle de consanguinité. De la sorte, un jour, alors que nous discutons avec une jeune femme, celle-ci se met soudainement à jurer contre son cousin (le fils de la sœur de son père) qui passait par là, en l'accusant à grands éclats de voix de courtiser sa, très et trop, jeune sœur. Nous lui demandons si, au cas où le mariage avait lieu, elle considérerait toujours son cousin en tant que tel, ou s'il deviendrait son beau-frère. Notre interlocutrice nous répond sans hésiter : « mon beau-frère : c'est plus important »<sup>372</sup>. De même, les co-beaux-parents se désignent préférentiellement par leur relation d'alliance même si, par ailleurs, ce sont également des germains. Ainsi, à

<sup>371</sup> Lola nous écrit : « Alicia [...] sort avec un autre qui s'appelle Nico, le beau-frère d'Eva (*La Alicia [...] se puso con otro que se llama Nico el cuñado de la Eva*) ».

<sup>372</sup> *Mi cuñado: es más importante.*

égalité de longueur, la relation d'alliance est privilégiée. Le don matrimonial est, par là, mis en évidence.

Par conséquent, la terminologie met en relief certaines positions de l'alliance et affirme leur suprématie lorsqu'elles se superposent à des positions consanguines. Pourtant, dans le cas des termes non castillans, c'est l'inverse qui a lieu : *chacha* est traduit littéralement par « tante », et cela sans ambiguïté, même par les hommes. Les conjoints des *chachi* et *chacha* étant nommés par ces mêmes termes : dans ce cas, la consanguinité prime sur l'alliance. Or dans ce contexte relationnel particulier, nous savons (cf *supra*) que c'est le don alimentaire qui est mis en valeur par les femmes. De la sorte, même si le rôle nourricier des tantes utérines et des aînées est reconnu (en fait, surtout par leurs paires) les femmes, sont reléguées du côté de la consanguinité et les hommes, de l'affinité. Ceci est congruent avec une représentation passive des femmes qui appartiennent à une catégorie héritée dès leur naissance et, dynamique des hommes qui, grâce à leur capacité d'action sur et dans le champ social, ont la capacité de s'élever dans la hiérarchie sociale.

En somme, dans les relations impliquant le don entre individus (relation nourricière et/ou alliance), les surnoms familiaux, réservoirs mémoriels de l'identité filiale, perdent leur position privilégiée. Ce n'est plus la mémoire des liens entre familles et donc leur statut respectif qui sont nommés mais le lien qui unit un individu à un autre. Ainsi, la relation particulière qu'entretient une femme avec son *chachi* ou sa *chacha* affirme l'attachement de la primogéniture féminine avec ses maternels (nous verrons au chapitre VIII que cette relation entre aînée et germains de mère est liée à l'identité corporelle de la mère, encore très peu modifiée par les relations sexuelles). La dénomination de « consuegro », occupe, quant à elle, une place particulière dans les

relations affines. La liaison entre les deux pôles de l'alliance, celui des donneurs et celui des preneurs sont, par elle, mis en évidence. Ces positions sont, en effet, importantes : la résidence des jeunes mariés étant généralement celle des parents du jeune homme, ceux-ci sont censés subvenir aux besoins de ces derniers, même si ceux-ci, lorsqu'ils travaillent leur remettent une partie de leur salaire en guise de dédommagement (lorsque le couple s'installe dans la famille de la jeune fille, le jeune homme doit aussi partager son salaire avec sa belle-famille). C'est donc également une position de domination économique d'une famille sur un individu (en l'occurrence, la bru) et sur une famille (les parents de la jeune fille). Ceci apparaît dans les relations qu'entretiennent les uns envers les autres. Ainsi, en public, les parents du jeune homme se permettent plus de familiarité envers des « consuegros » qui n'osent montrer autant de désinvolture. De la sorte, Esperanza menace, sur un ton moqueur, sa co-belle-mère de viol : « Fais attention quand tu te promène seule, un jour je te jetterai dans un champ et te planterai le pieu que j'ai entre les jambes ». Felicita se défend sans élever la voix et sans aucune insulte. Elle la critique dans un registre peu blessant (alors qu'elles ont eu de nombreux conflits, entre autres pour obtenir plus fréquemment les visites de leurs petits-enfants communs). En revanche, Felicita traite son autre « consuegra », qui est la mère de sa belle-fille, de façon bien plus désobligeante. De même, les parents de la jeune fille rendent visite aux parents de leur gendre, même si leur fille ne vit plus sous le toit de sa belle-famille, mais nous n'avons jamais constaté l'inverse. Elena reçoit également la visite fréquente des parents de leur belle-fille alors qu'en deux ans, nous ne les avons jamais vus leur rendre visite<sup>373</sup>. La résidence marque donc, dans l'espace, la hiérarchie entre les groupes et individus.

---

<sup>373</sup> Nous occupions, en effet, une maison qui, dans ce cas, se prêtait à merveille à nos observations : elle était située à mi-chemin entre les deux domiciles concernés.



## CHAPITRE VI

### RESIDENCE ET ORGANISATION SOCIALE :

### ENTRE IMMOBILITE ET MOUVANCE

*Race de Caïn, sur les routes*  
*Traîne ta famille aux abois*  
Charles Baudelaire, *Les Fleurs du Mal*.

Contrairement aux représentations populaires ou littéraires, présentes et/ou passées, associant communément les Tsiganes au nomadisme, en Espagne, les Gitans sont dits sédentaires depuis environ deux-cent cinquante ans (Leblon, 1985). Depuis cette période en effet, ils possèdent une résidence principale<sup>374</sup>. Cependant, il est difficile de généraliser ce constat à tous les Gitans de toutes les régions espagnoles. Ainsi, en premier lieu, d'après Bernard Leblon (*op. cit.*), certaines familles auraient été contraintes de s'installer dans les bourgs et villages dès le XVI<sup>e</sup> siècle. La pérennité de leur sédentarité dépendait, en effet, bien souvent de leur activité professionnelle. En Andalousie, les Gitans de Jerez (Pasqualino, 1998) ou de la province de Séville (Thède, 2000), traditionnellement forgerons, sont de bons exemples d'une stabilité résidentielle ancienne. Caterina Pasqualino (*op. cit.*, p. 25) écrit :

« Plus sûrement que la loi, les travaux liés à la forge, dont ils maîtrisaient les techniques avant leur arrivée en Espagne, jouèrent un rôle décisif dans leur implantation. (...). L'usage d'outillage en fer se développant dans les campagnes, les forgerons gitans, suppléant au manque de savoir-faire de la population locale, surent rapidement se rendre indispensables pour fabriquer outils de culture, fers à cheval,

---

<sup>374</sup> Ce qui ne signifie pas, comme pour les Gitans de San Juan et de Morote, qu'ils restent tout au long de l'année sous un même toit.



pièces de charrettes, etc. L'ampleur de la demande nécessita l'installation de forges à demeure, et, fait important, créa un début de sédentarisation ».

Si les Gitans-forgerons devinrent assez rapidement des résidants plutôt stables, les maquignons, les vanniers ou les rétameurs, comme le démontrent les laissez-passer de certaines archives municipales<sup>375</sup>, devaient, en revanche, circuler de bourgs en villages afin de gagner leur vie. Leur foyer bien souvent tributaire de leurs pérégrinations ne se stabilisa que bien plus tardivement, c'est-à-dire au cours du XIX<sup>e</sup> siècle. Cette période, en effet, témoin de la construction des premiers centres urbains proches des zones rurales à forte demande de main d'œuvre agricole, provoqua la fixation de nombreuses familles gitanes. Là, elles étaient sûres de s'assurer un revenu périodique leur permettant de survivre toute l'année<sup>376</sup>.

San Juan et Morote se situent dans une région éloignée des grands centres urbains et des grandes zones agricoles (les quelques exploitations sises sur ces circonscriptions ne suffisent pas à absorber toute la main d'œuvre locale). De la sorte, la sédentarisation des familles gitanes se révèle bien plus tardive. Occupant des professions agricoles (ceci est toujours d'actualité), les Gitans vivaient une sorte de semi-nomadisme circulaire enraciné dans le cycle des saisons. Ainsi, dans les livres de baptême de Morote, en 1914 et 1917, l'inscription de deux enfants est accompagnée de la mention : « ils n'ont pas de domicile fixe : Gitans (*no tienen domicilio fijo : Gitanos*) ». En fait, ce n'est que depuis les années 1960-1970 environ<sup>377</sup>, que la grande

---

<sup>375</sup> Nous remercions Agustín Chillón de Morote, grand connaisseur des archives de sa ville natale, qui nous indiqua quelques documents locaux concernant les Gitans dont un sauf-conduit à propos d'un Gitan qui partait à la foire aux bestiaux en 1746 (voir annexes). Nous avons, par ailleurs, trouvé dans les archives municipales de Santa Fe (dans la plaine grenadine) des laissez-passer pour des maquignons gitans datant de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Ces Gitans provenaient de toute la province de Grenade.

<sup>376</sup> Pasqualino (*op.cit.*) et Thède (*op.cit.*).

<sup>377</sup> Cette période correspond à l'accroissement de l'exode rural. Les populations déshéritées abandonnent leur modeste foyer qui est investi par des familles gitanes qui vivaient jusque-là dans des cavités naturelles aménagées ou dans des bergeries inoccupées.

majorité des Gitans s'établissent au sein de ces bourgs même si, cette installation ne concerne dans les faits que les quartiers ou rues périphériques. Dans ces zones restreintes, ils constituent parfois la quasi-totalité de la population (comme dans les quartiers troglodytiques de Morote et au *Toledillo* de San Juan) mais, comme les autres ouvriers agricoles de ces bourgs, ils se retrouvent bien souvent six à neuf mois par an hors de celle-ci. Pendant ce temps, ils circulent de maisons à parfois des hangars prêtés par un propriétaire terrien, qu'ils partagent généralement avec d'autres familles gitanes fréquemment consanguines et/ou alliées. Le rayon de la zone parcourue par ces familles peut bien souvent varier de quelques dizaines à deux centaines de kilomètres. Dans le passé, certaines se déplaçaient à plusieurs centaines de kilomètres (Séville, Barcelone, etc.) et parfois, partaient même à l'étranger comme Juan Jesús, Gitan de Morote qui, comme nombre d'Espagnols (Bordigoni, 2000), partit faire les vendanges dans le Sud de la France dans les années 1970. Aujourd'hui, la main-d'œuvre agricole connaît une chute de recrutement vertigineuse et, seules les exploitations faisant appel à peu de mécanisation (pour la récolte de certains légumes, des raisins et olives) continuent à l'apprécier. Ce sont ces régions qui voient actuellement s'installer les nouveaux couples en quête de travail peu qualifié (près de 100% de la population gitane de plus de vingt ans de ces bourgs a quitté l'école avant seize ans). Ainsi, plusieurs jeunes familles gitanes ont quitté San Juan et Morote et, comme plusieurs familles *payas*, se sont fixées essentiellement près de Murcie où ce type de main d'œuvre est encore convoitée tout au long de l'année.



Carte 4 : Provinces concernées par les déplacements professionnels des familles gitanes de San Juan et de Morote

Au vu de ces fréquents déplacements, le goût de certains Gitans pour la transaction immobilière peut sembler paradoxal. En effet, à Morote, Juan est le référent<sup>378</sup> incontournable pour toutes les ventes et reventes des *cuevas* du bourg<sup>379</sup>. Ainsi, lorsqu'un *Castellano* recherche une *cueva* pour y abriter quelques animaux (lapins, poules, chèvres, etc.) ou pour l'utiliser en tant qu'entrepôt, il s'informe auprès de celui-ci qui le met en contact avec tel ou tel autre Gitan qui cherche à vendre sa

<sup>378</sup> Cette position, comme celle de contremaître, lui attribuant un certain pouvoir économique et politique au sein de la communauté, le rapproche de celle de leader. Celle-ci peut le mener à une reconnaissance telle qu'il est reconnu dans un temps et lieu précis et, par un nombre plus ou moins grands de Gitans, en tant que patriarce.

<sup>379</sup> De même, dans la ville de Grenade où, malgré une nostalgie sans cesse revendiquée pour la période nomade estimée plus proche de la « nature gitane », certaines familles gitanes perçoivent des revenus de leurs différents appartements qu'ils louent (à des étudiants essentiellement) dans la capitale ou des bénéfices issus de l'achat puis de la revente de logements. À Grenade, en effet, comme à Jerez (cf. Pasqualino, *op. cit.*), les « vrais Gitans » correspondent aux « vanniers (*canasteros*) », ou « marcheurs-auprès-des-rivières (*andarríos*) », – c'est ainsi que sont désignés les Gitans nomades – qui jouissent à la fois de l'image négative du sauvage, mais également de celle plus positive du Gitan libre. Elle est donc considérée comme étant plus « vraie », puisque plus proche de celles des premiers Gitans espagnols.

*cueva* (pour déménager dans une autre région ou pour en acheter une plus grande). Juan, qui a servi d'intermédiaire, empoche ensuite une commission sur la vente. De même, plusieurs *cuevas* de Morote appartenant à des *Payos* étant inhabitées depuis de nombreuses années, certains jeunes couples Gitans, qui cherchent à s'installer dans le quartier, s'informent auprès de Juan des différentes opportunités d'achat. Celui-ci les met alors en relation avec tel ou tel vendeur potentiel. Parfois les transactions ont lieu entre familles gitanes. L'affaire est alors plus compliquée puisqu'il s'agit pour Juan d'éviter de créer des rivalités entre familles (à propos du prix, etc.) qui peuvent devenir voisines. Ceci peut constituer, les bonnes années, une rente non négligeable pour Juan qui, alors, ne part plus travailler pendant quelques mois. Naturellement, ces transactions de fonds se font de façon très officieuse. Seule la signature d'un contrat entre les deux parties (voir annexe), déposé ensuite auprès de la mairie, légitime ces transactions.

### **1. Intérieurs gitans**

L'intérieur d'un logis et son accommodation révèle les habitudes de la famille qui y réside : les objets qui peuvent être exposés à la vue de tous, la cohérence des pièces, etc. L'habitat gitan, comme le précisait déjà Okely (1983) révèle des interdits qu'elle attribue à la notion de contamination : certains objets sont purs, d'autres sont impurs. Leur cohabitation peut devenir néfaste pour les résidents de la demeure. D'après nous, la configuration d'un habitat gitan correspond davantage à la séparation de ce qui est donné et de ce qui est reçu ou de ce que l'on donne et ce que l'on reçoit.

À Morote et à San Juan, lorsqu'on pénètre pour la première fois dans une demeure gitane, on peut tout d'abord être impressionné par la profusion d'objets

accrochés sur les murs, débordant des meubles repus, ou déposés çà et là sur une table, sur une chaise, le rebord de la cheminée, etc. Pourtant, rien n'est là par hasard : ils sont les outils indispensables à la vie quotidienne. Ainsi, ces poupées ou peluches trônant sur les meubles sont vite emparés par les enfants dès leur retour de l'école. Ces cassettes de musique jetées sur la table sont celles que la mère aime écouter le matin en faisant ses tâches ménagères, etc. Par ailleurs, il est rare que quelque part dans la salle commune ou devant la porte extérieure ne soit suspendue une cage avec un canari et/ou un fer à cheval. Ce dernier est un porte-bonheur assez répandu chez les Tsiganes (Dick Zatta, 1989). De même, l'amour pour les canaris et autres petits volatiles est tel que parfois un même foyer peut en compter une petite dizaine. Selon José de San Juan, les canaris ont toujours été des compagnons fidèles des Gitans qui les auraient utilisés pour connaître l'heure. D'autres nous affirment être galvanisés par leur chant. Ils écartent, généralement d'un revers de la main, toute possible utilité pécuniaire du petit oiseau. En réalité, comme nous l'avons vu pour les chevaux, la possession de serins –d'autant plus s'ils sont nombreux, révèle un goût prononcé du maître de maison pour la dépense gratuite, sans contre-don : les canaris ne peuvent, en effet, être vendus mais seulement échangés entre pairs. Une grande quantité de volatiles démontre, par là, l'aptitude élevée de leur propriétaire à la prodigalité.

Les photographies collées contre les murs ou posées sur les meubles représentent des membres de la famille (parents, enfants, petits-enfants) à des étapes particulières de leur vie (parfois en tenue militaire pour les fils ou en habit de communion pour les filles). Rares sont les images des personnes décédées<sup>380</sup>. Seules les jeunes générations et, semble-t-il, exclusivement les femmes, osent aujourd'hui orner leurs murs et meubles des visages de leurs défunts parents. Ainsi, l'unique photographe de San Juan

---

<sup>380</sup> Ce refus de conservation des objets et images des chers disparus n'est pas généralisable à tous les groupes gitans d'Espagne. Selon Lagunas (2000), en effet, chez les Gitans catalans, la possession de souvenirs matériels leur permet de perpétuer la mémoire des êtres aimés.

nous raconta que les Gitanes adorent les photos encadrées et que dès qu'elles possèdent un peu d'argent, elles aiment le dépenser pour des images de leurs enfants. Actuellement quelques femmes lui demandent de restaurer des portraits de leurs parents disparus mais, selon les confidences du photographe, cela est très étonnant de la part de « ces Gitans qui craignent tant les morts »<sup>381</sup>.



Photo 9 : Plusieurs photos d'enfants trônent sur les meubles



Photo 10 : Photo des parents de l'épouse

Le feu de cheminée est essentiel : il est à la fois le lieu de cuisson des aliments et, les soirs d'hiver, celui de rassemblement de tous les membres de la famille (photo 3). En hiver, il brûle généralement toute la journée<sup>382</sup>, entretenu par la maîtresse de maison, mais est rallumé tous les matins par le conjoint de celle-ci : les femmes ne sont pas censées maîtriser la technique d'allumage du feu. Felicita, un jour que nous conversions, oublia d'ajouter quelques brindilles au feu qui finit par s'éteindre. Quand l'heure prévue de l'arrivée de son époux approcha, elle fila aussitôt chercher du bois dans la réserve et nous dit qu'elle devait allumer derechef le feu avant le retour de son mari qui serait certainement très fâché de voir le feu éteint. Elle ajouta qu'il ne fallait surtout pas que nous rapportions à celui-ci qu'elle avait allumé le feu. Quand il arriva, il

<sup>381</sup> Cf. chapitre IX.

<sup>382</sup> Lors des saisons plus chaudes, il n'est allumé qu'au moment de la cuisson des aliments, les femmes devant alors attendre la présence de leur mari pour commencer à cuisiner.

s'approcha aussitôt du foyer et ajouta des brindilles en grommelant que le feu était bien petit et qu'elle ne s'en était guère occupée.

Le feu semble jouer également un rôle social essentiel au sein du « foyer » familial. De la sorte, en hiver, lorsqu'un visiteur passe le seuil du domicile, des bûches sont aussitôt ajoutées dans la cheminée, et celui-ci ou celle-ci est prié(e) avec insistance d'aller se réchauffer auprès des flammes qui diffusent une chaleur cuisante difficilement soutenable, pour le non-accoutumé, au-delà de courtes minutes. D'autres familles, afin de s'informer sur la qualité de l'accueil reçu par le visiteur, s'enquière ensuite auprès de lui de l'intensité de la chaleur diffusée par le feu de cheminée de ses hôtes. Cette appréciation et accoutumance à la chaleur intense peut expliquer l'attrait que le métier d'enfouneur<sup>383</sup>, outre le fait qu'il faisait parti des rares métiers autorisés pour les Gitans par le passé, exerça dans certaines familles gitanes, alors que ce métier était dévalorisé par les non-Gitans qui délaissaient cette profession (cf. Martínez Martínez, 1998).

Les foyers gitans de San Juan et de Morote suivent certains préceptes de manière assez rigoureuse malgré l'inadaptation de certains logements. Ainsi les Gitans de Morote et de San Juan, comme le remarquait Judith Okely (1983) pour les *Travellers* irlandais, ne mêlent pas en un même lieu ou à des lieux très proches les activités concernant l'alimentation et celles concernant la toilette corporelle et la lessive. Ces deux activités sont considérées comme antinomiques<sup>384</sup> : la saleté, en effet, ne peut être mise en contact avec les produits alimentaires. Ainsi, un jour que nous demandions à Esperanza de San Juan si elle utilisait la même bassine pour laver ses pommes de terre

---

<sup>383</sup> Celui qui met le pain au four.

<sup>384</sup> Contrairement à d'autres groupes tsiganes, les Gitans de San Juan et de Morote ne semblent pas avoir de terme spécifique pour désigner l'impureté tel que la notion de *marime* employée ailleurs (voir Okely, 1983 et 1975 ; Gougeon, 1984 ; Piasere, 1984 et Williams, 1989).

et pour sa lessive, elle répondit d'un « non » sec et bref. Son mari, témoin de la scène, nous précisa qu'ils n'étaient pas des porcs et qu'ils ne pouvaient utiliser la même bassine. Ce dégoût va même plus loin. Ainsi à Morote, les maisons du quartier San Clemente comportent des toilettes situées au rez-de-chaussée près de la porte de la cuisine et un autre au premier étage dans la salle de bain, près des chambres (figure 2). Toutes les familles gitanes vivant à San Clemente n'utilisent que les toilettes du premier étage, la pièce du bas étant utilisée comme débarras :

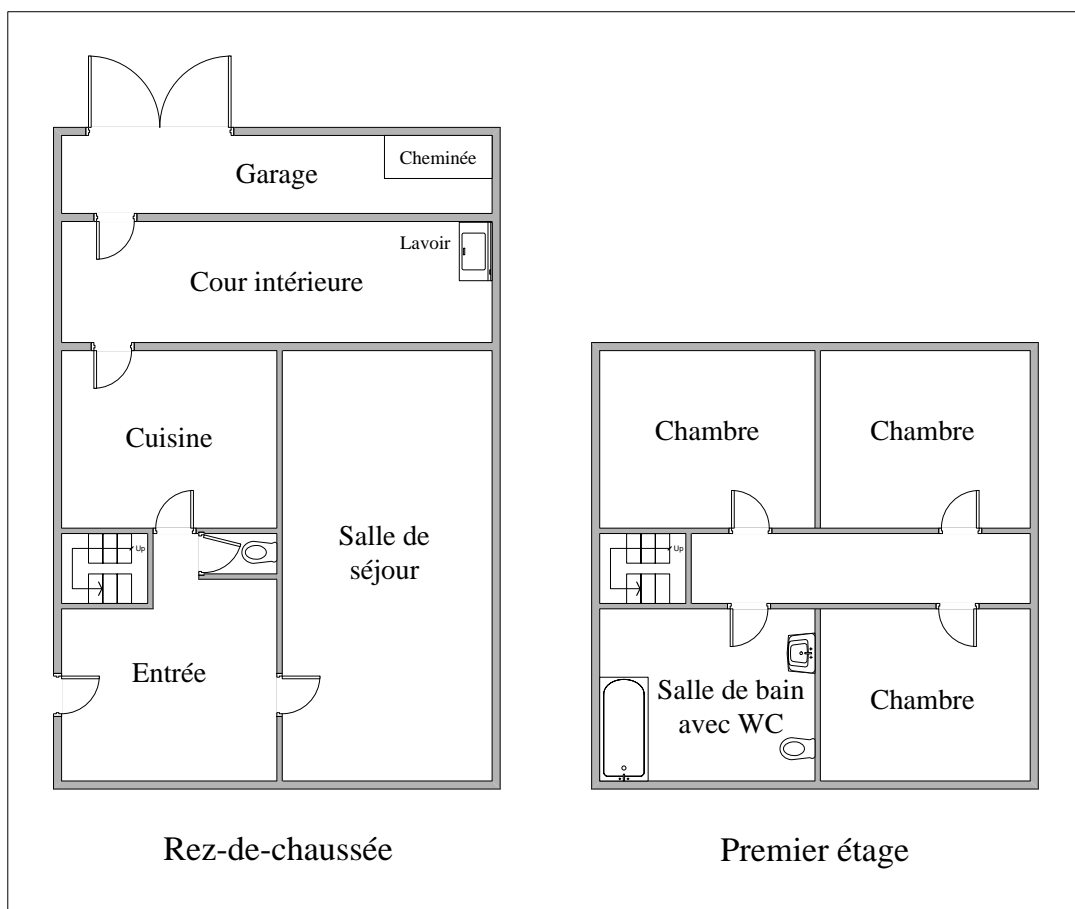


Figure 23 : Intérieurs des maisons du quartier de San Clemente (Morote)

Les familles vivant dans les *cuevas* du quartier troglodytique San Isidro ne possèdent pas de toilettes à l'intérieur de leur domicile. Chacun et chacune s'éloignent donc du lieu d'habitation lorsque quelques besoins physiologiques se font ressentir. Généralement, lorsqu'il s'agit d'uriner, quelques mètres en dehors du périmètre du foyer sont suffisants. Par contre, les matières fécales ne sont déposées qu'à l'abri des



regards, en général dans une *cueva* éloignée et abandonnée. Il semble que les hommes s'isolent seuls et que les femmes se regroupent à deux ou trois pour uriner ou déféquer, même si, dans ce dernier cas, arrivées à destination, chacune s'écarte de l'autre de telle façon qu'aucune ne puisse voir ce que l'autre fait (alors que l'activité urinaire a lieu en groupe sans aucunement interrompre les conversations de chacune). Une jeune femme nous explique qu'elle fréquente toujours la même *cueva* mais qu'elle change de coin à chaque passage : elle ne défèque que près d'excréments déjà secs. Si elle ne trouve plus de place où les excréments sont secs, elle change alors de cavité et peut revenir quelques temps plus tard dans la précédente. Le fait de partager ce lieu avec des individus hors du champ de la parenté ne semble pas poser de problème, même si chaque famille a ses « habitudes ». Ainsi, chacun sait que telle *cueva* est le lieu de soulagement de telle famille. Les enfants en bas-âge peuvent se soulager où bon leur semble : « Ils ne comprennent pas encore ».

Par ailleurs, dans le quartier San Clemente, le linge est lavé et étendu dans la cour intérieure située entre la maison et le garage. Or, nous avons remarqué que les Gitanes de San Isidro, comme nous le voyons avec Julia sur la photo 15, lavent leur linge à l'extérieur de leur *cueva*, ce qui complique leur tâche : elles doivent transporter des récipients d'eau chaude sur plusieurs mètres. De même, la toilette de la famille s'effectue sur le pas de la porte, dans une petite bassine posée sur une chaise, été comme hiver (voir photo 16). Seuls les enfants sont lavés à l'intérieur, près du feu de la cheminée :

**CUEVAS DE MOROTE**



Photos 11 et 12 : Cuisines typiques



Photos 13 et 14 : Une chambre d'aînée dans une cueva



Photo 15 : La lessive



Photo 16 : « Salle de bain »

Dans la répartition des pièces du foyer gitan, que ce soit une maison ou une *cueva*, apparaît une distinction de genre et d'âge au sein de la fratrie. Ainsi, les enfants en bas-âge partagent généralement la même chambre quel que soit leur sexe. Vers onze-douze ans, filles et garçons sont nuitamment séparés. Le dernier-né, fille ou garçon, partage bien souvent, semble-t-il, la couche de ses parents jusqu'à parfois l'âge de sept-huit ans : il est couché entre eux formant ainsi une frontière entre les corps de ses parents. Selon les confidences des femmes, cela leur permet d'éviter le dit « devoir conjugal ». Elles essaient d'ailleurs bien souvent de se coucher dans un lit différent de celui de leur conjoint, surtout lorsqu'elles ont eu, selon elles, suffisamment d'enfants. Mais c'est surtout après leur période de fécondité qu'elles réussissent à entériner de manière plus stable le fait d'avoir un lit indépendant, dans une pièce différente et même parfois à un étage différent, lorsque leur lieu d'habitation le leur permet. C'est à partir de cet âge que les femmes considèrent généralement l'acte sexuel comme une « cochonnerie (*marranada*) » : n'étant plus fécondes, le don de sperme n'est plus utile : la position de receveuses des femmes, jusque-là légitimée par leur rôle de procréatrices (toute Gitane doit être mère pour exister socialement<sup>385</sup>), devient intolérable. Par ailleurs, le sperme peut même devenir nuisible au corps des femmes (voir chapitre IX).

La fille aînée bénéficie d'un certain privilège : elle est la seule, lorsque le logement parental le permet, à jouir d'une chambre individuelle sinon, elle la partage

---

<sup>385</sup> Cf. Manrique (2004, pp. 205-220).

avec l'enfant dernier-né qui a quitté le lit parental<sup>386</sup>. Parfois, comme Remedios (figure 3 et photos 5 et 6), elle peut même bénéficier d'une pièce indépendante (dans ce cas-là, une extension de la *cueva* a été réalisée avec quelques moellons), en plus de sa chambre et, dans laquelle elle peut recevoir ses propres invitées :

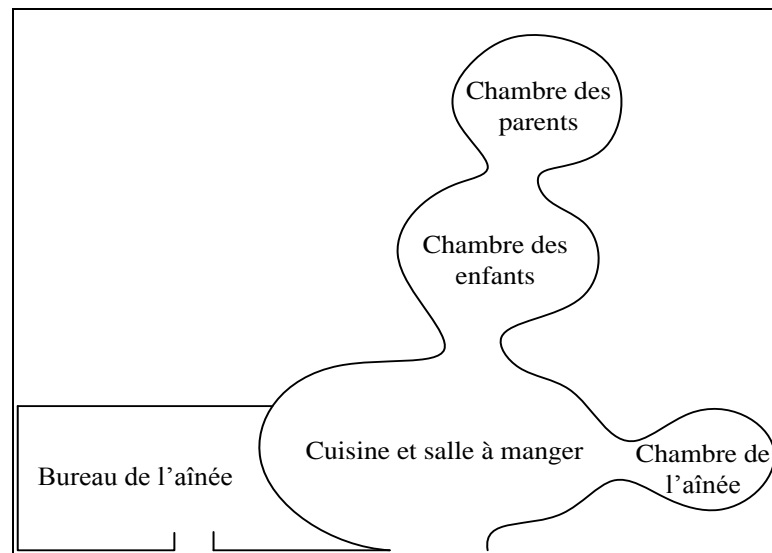


Figure 24 : Répartition des pièces de la *cueva* où vit Remedios (aînée)

Vicenta est un peu plus privilégiée : elle possède un petit deux-pièces totalement indépendant construit en moellons sur un terre-plein face à la *cueva* de ses parents. Là, elle possède sa propre chambre et un petit salon avec télévision. Les invitées sont bien souvent des cousines mais aussi des voisines et amies. Là, elles s'immergent dans les *telenovelas* sud-américaines, sortes de romans-photos télévisés, et partagent leurs conversations intimes (en général, leurs problèmes de cœur) en buvant un café très fort

<sup>386</sup> Nous nous souvenons d'un épisode qui, sur le moment, nous sembla étrange et que nous avons compris ultérieurement. Nous étions à Morote depuis peu et avons décidé de tourner un film sur les *cuevas*. Nous avons alors demandé à plusieurs Gitanes de notre connaissance de nous montrer leur domicile troglodytique. L'une d'entre elles, âgée d'environ quatorze ans, semblait hésiter sur le lieu à nous montrer. Sa cousine, témoin de ses hésitations, lui expliqua : « Tu dois montrer où tu vis ». La jeune fille se retourna vers nous et nous demanda quelle *cueva* nous voulions voir. Nous lui répétions également « celle où tu vis ». Elle nous emmena alors dans une petite pièce souterraine, sombre et humide, où son petit frère se réchauffait auprès d'un feu de bois qui se consumait dans une petite cavité. Là un lit défoncé trônait dans un coin, à l'abri des regards. Nous n'avons pas compris immédiatement que ce foyer n'était pas habité par l'ensemble de la famille. Il nous semble évident à présent, qu'il s'agissait des modestes appartements de la fille « aînée » (l'aînée réelle venait de se marier et cette jeune fille était sa cadette immédiate).

et très sucré et mangeant quelques pâtisseries à l'abri des regards et oreilles indiscretes des autres membres de la famille. Ceux-ci sont exclus sans ménagement de ce petit refuge strictement féminin. Même la mère s'aventure rarement en ce lieu réservé à sa fille aînée.

Le fils aîné n'a pas de lieu réservé à sa seule discrétion au sein de son foyer. Comme ses frères cadets, il est, en fait, très rarement chez lui et, dans ses moments d'oisiveté, il se réfugie généralement sur un banc public, sur un petit promontoire du quartier, dans un bar, etc., où il fume et boit en compagnie de ses cousins et amis en parlant des filles et interpellant celles qui passent auprès d'eux.

Par cette configuration résidentielle, la jeune fille devient très vite indépendante vis-à-vis de sa mère contrairement aux garçons qui dépendent d'elle et/ou de leurs sœurs au quotidien pour se sustenter et laver leur linge. La fille aînée bénéficie de l'indépendance matérielle – elles conservent parfois leur salaire contrairement aux autres membres de la fratrie – des femmes devenues mères, avant de l'être, s'habituant ainsi à sa future condition. Ainsi, il n'est pas rare que les aînées, comme sur la photo 6, aient un lit double contrairement à leurs cadet(te)s et aîné. Cette relative indépendance et ce lit à deux places pourraient suggérer que la jeune fille reçoive les visites nocturnes d'un soupirant. Or cela ne semble pas être le cas. La jeune fille peut, en revanche, s'éclipser aisément la nuit du foyer parental sans éveiller les membres de sa famille. Certains témoignages de jeunes filles laissent supposer que celles-ci « font le mur » pour rejoindre leur fiancé. La virginité des jeunes filles étant malgré tout officiellement valorisée par tous et toutes, il est difficile de savoir si cet usage est fréquent et répandu parmi les jeunes Gitanes de San Juan et de Morote, même si d'après nos informations recueillies auprès de celles-ci, seuls quelques baisers et caresses sont échangés lors de ces rencontres furtives. Quoiqu'il en soit, ceci peut amplement faciliter la fugue

matrimoniale des aînées. Une sœur cadette pourra récupérer la chambre de son aînée après le mariage et l'installation définitive de celle-ci dans la résidence de sa belle-famille. L'aînée fera en effet plusieurs aller-retour entre les domiciles de ses parents et beaux-parents jusqu'au sevrage de son premier enfant (voir figure 25). C'est donc parfois la dernière-née de la maison qui hérite de cette indépendance, les proches cadettes étant souvent déjà mariées à ce moment-là. Ainsi, Remedios, dix-huit ans, alors que nous bavardions devant un café bien tassé, promet à sa petite sœur qui la désigne couramment par le terme *chacha* (tante)<sup>387</sup>, qu'elle pourra occuper sa chambre après son mariage. Cette dernière, sa cadette de sept ans, ne sera certainement pas mariée avant la fin du cycle résidentiel de sa sœur antérieur à son installation auprès de sa belle-famille. Ce statut particulier dont bénéficient les filles aînées s'accorde avec la position de donneuses qu'elles occupent dans leur fratrie : ne vivant pas réellement sous le toit familial, elles ne sont pas soumises à l'autorité parentale et sont parfois mandatées par leurs jeunes germains qui se réfugient auprès d'elles lors de conflits avec leurs parents. Elles leur assurent protection et nourriture lorsque les parents ne peuvent plus s'acquitter de cette tâche. La distinction résidentielle concédée aux filles aînées semble dessiner de manière spatiale le statut extérieur de ces filles du champ des receveurs du père de famille : vivant en dehors de l'espace familial occupé par les individus nourris par le père, elles ne sont pas receveuses de la manne alimentaire paternelle. En contrepartie, elles ne sont pas en concurrence directe avec les dons paternels. Les filles aînées représentent la position des donneurs maternels que la mère, receveuse directe des dons de son conjoint, ne peut plus assurer. Dons paternels et dons maternels cohabitent alors dans un espace réduit sans empiéter sur l'espace de l'autre.

---

<sup>387</sup> Cf. chapitre VII.

Malgré cette manifeste prégnance de la présence maternelle au sein du foyer familial, celle-ci se combine avec une règle<sup>388</sup> de résidence virilocale.

## 2. Mobilités féminines

Les résidences successives qu'occupent les familles gitanes suivent généralement l'itinéraire des femmes qui se profile entre leur foyer d'origine et celui de leur belle-famille. Ainsi, nous pouvons faire un schéma retraçant la norme<sup>389</sup> de circulation d'une femme entre ses différentes résidences principales à partir du moment de son enlèvement par son futur conjoint et cela, jusqu'à sa mort :

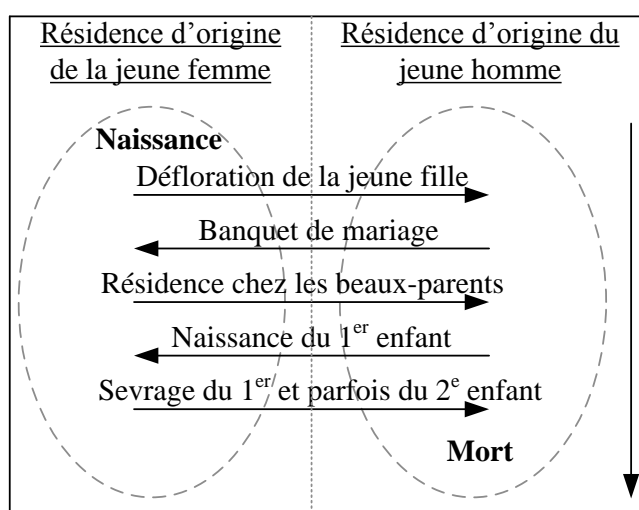


Figure 25 : Changements résidentiels des femmes (bourgs ou quartiers)

Ainsi, les femmes, après être « ravies » par leur futur conjoint et avoir été déflorées par celui-ci, selon leurs propos, « quelque part dans la nature », elles se réfugient avec leur « ravisseur » chez un membre de la famille agnatique de celui-ci (souvent chez un oncle

<sup>388</sup> Nous allons voir que la règle énoncée diffère de la pratique qui accorde une plus grande liberté résidentielle aux femmes.

<sup>389</sup> Il est évident que des circonstances particulières (les deux conjoints vivaient dans des maisons très proches, le jeune homme est orphelin, etc.) entraînent des configurations particulières de la règle générale.

paternel, mais aussi chez une tante paternelle, un frère,...) afin de s'isoler des foudres (feintes ou réelles<sup>390</sup>) de leur famille. Après le banquet de réconciliation qui a lieu habituellement dans la famille « donneuse de femme » – les frais étant généralement à la charge de celle « preneuse de femme »<sup>391</sup> –, l'union est entérinée officiellement et le couple peut donc s'installer auprès de cette dernière de manière légitime.

Lorsque la femme devient enceinte et va accoucher de son premier enfant (aujourd'hui, après la sortie hospitalière de la parturiente), la jeune mère s'installe dans sa famille d'origine jusqu'au sevrage de l'enfant. Ce peut être là le moyen le plus sûr d'éviter aux femmes d'avoir des rapports sexuels durant les premiers allaitements de leur enfant, même si par ailleurs, lors de nos questions à ce sujet, elles ne formulent aucune restriction à cet égard. Elle retourne ensuite auprès de sa belle-famille mais, cette fois-ci, elle, son époux et son enfant, emménagent dans une maison géographiquement proche de celle de sa belle-famille : elle ne partage plus réellement le toit de ses beaux-parents. Cette variation féminine de la résidence existait déjà par le passé, même lorsque les familles n'étaient pas encore établies de façon permanente. Ainsi, dans les archives paroissiales, le lieu de provenance des épouses varie bien plus que celui des hommes. Un cas exemplaire, mais non exceptionnel, extrait des archives de baptême de la paroisse principale de Morote est très révélateur. Il s'agit de celui de Pedro Garcia García né le dix-huit juin 1913 à Morote de parents *gitanos* fidèles de cette paroisse (*feligreses de esta.*) Son père et ses grands-pères paternels et maternels sont tous originaires de Castril (province de Grenade). Par contre, sa mère est de San Juan, sa grand-mère paternelle de Cortés de Baza (province de Grenade) et celle maternelle de Pozo Alcón (province de Jaén).

---

<sup>390</sup> Voir à ce propos le chapitre « Prendre femme ».

<sup>391</sup> Les deux mères s'accordent généralement pour faire les achats du banquet nuptial ensemble, surtout si elles sont consanguines. La mère du jeune homme paie alors la marchandise. En fait, bien souvent, les frais sont partagés.



En réalité, malgré ses règles établies, dans la journée, les femmes occupent fréquemment les résidences affines et consanguines en alternance, surtout lorsque celles-ci sont proches. Parfois, elles demandent à leur conjoint, surtout lors des premières années de mariage, de les conduire périodiquement dans leur famille d'origine lorsque celle-ci se trouve dans une autre commune. Ainsi, Encarna de Morote, mariée à un jeune homme de San Juan depuis un an, lors de notre séjour à Morote, revenait chaque semaine faire une petite visite à ses parents. Ces étapes (cf. figure 25 p. 286) marquent en fait les lieux où les femmes passent la nuit (les maris peuvent les suivre pour quelques temps, repartir dans leur famille, revenir auprès d'elles, etc.). L'épouse, malgré la « norme patrivirilocale », ne perd donc jamais le contact avec sa famille d'origine. Ceci permet à une femme, lorsqu'elle se sépare de son conjoint – ce qui advient très rarement à cause du risque de dévalorisation complète de la femme –, de revenir chez ses parents : Luisa de Morote se sépara de Guillermo et partit vivre auprès de sa mère veuve. Son fils aîné occupe actuellement la maison mitoyenne (auprès donc de sa mère et de sa grand-mère maternelle mais dont les conjoints sont de Morote).

Par ailleurs, les liens entre les deux belles-familles sont ainsi continuellement ravivés mais aussi, les rivalités entre les grands-mères. Ces dernières se posent en effet comme des concurrentes pour obtenir la faveur des visites fréquentes de leurs petits-enfants. De la sorte, il n'est pas rare que deux grands-mères se disputent publiquement leurs petits-enfants. Nous nous souvenons en particulier de ce jour où nous nous entretenions avec Esperanza sur le pas de sa porte. Felicita arriva avec Nuria, fille de sa fille et leur petite-fille commune, qu'elle ramenait de l'école. À ce moment-là, Esperanza arrêta brusquement toute conversation avec nous et mit tous ses efforts à essayer de convaincre Nuria de venir prendre le goûter chez elle<sup>392</sup> et non pas chez

---

<sup>392</sup> En lui proposant des pâtisseries.

Felicita qui en avait la garde. Nuria hésita un instant puis s'engouffra chez Felicita. Généralement, comme dans ce cas, ce sont les grands-parents maternels qui ont la garde des petits-enfants lorsque les parents partent travailler et doivent s'absenter plusieurs semaines :

« Felicita arriva avec une petite fille d'environ huit ans. Elle m'expliqua qu'elle gardait Nuria pendant que sa fille (la mère de Nuria) travaillait à Murcia. Je demandai si la grand-mère paternelle vivait loin. Le mari, Lucas, me répondit qu'elle vivait tout près dans le même quartier mais que Nuria fréquentait plus ses grands-parents maternels que paternels. »

Extrait du carnet de notes daté du 13 août 2000

De ce fait, de même que leur mère, les enfants (surtout les filles : les petits garçons restent, en effet, la plupart du temps chez leurs cousins ou dans les ruelles du quartier où ils jouent avec leurs compagnons de jeu) conservent toujours un lien qui les unit de manière spécifique à leurs parents utérins<sup>393</sup> auxquels ils vouent une affection particulière. Par conséquent, même après le retour de ses parents, Nuria garde ses poupées chez Felicita et va chez celle-ci pour jouer.

### 3. *Un air de virilocalité*

En anthropologie sociale, la résidence est définie comme étant « la règle qui précise le lieu où s'établissent (avec ou sans délai) les nouveaux mariés » (*L'Homme*, 2000, p.730). Généralement les Gitans, comme témoigne la Gitane Mossa à propos des familles installées au Sud de la France, sont virilocaux :

« Quand ils [les hommes] se marient, c'est eux qui prennent la femme, parce qu'on va toujours habiter dans la famille du mari. C'est pour ça, quand il naît une fille, les Gitans ne sont pas si contents. Ils savent que la fille finit toujours par s'en aller, qu'elle doit suivre son mari. Ce n'est pas

<sup>393</sup> À leurs grands-parents maternels et à leurs *chachi* et *chacha* non mariées.

qu'ils n'aiment pas les filles, mais ils savent que, chez nous, ça se passe comme ça. » (Leblon, 1992, p. 52)

La majorité des anthropologues spécialistes des Gitans d'Espagne s'accordent sur ce principe de virilocalité (San Román, 1976 et 1997, Ardévol, 1986 ; Pasqualino, 1998b ; Gay y Blasco, 1999 ; Lagunas, 2000 ; Thède, 2000). Pareillement, chez les Gitans de San Juan et de Morote, la résidence peut être qualifiée de virilocale. Les nouveaux mariés s'installent, en effet, en premier lieu dans la famille du jeune homme. Ainsi, Juana de San Juan nous précise qu'après son mariage, son fils Evelito<sup>394</sup>, de seize ans, alors installé au foyer parental dans une chambre du premier, occupera tout l'étage. Les autres enfants devront alors s'installer, tout comme les parents, au rez-de-chaussée. En outre, une porte indépendante sera, d'après elle, ouverte sur un côté de la maison afin de préserver une certaine autonomie au couple. De même, Pedro de Morote, comme plusieurs autres jeunes Gitans de Morote et de San Juan, occupe, avec sa jeune épouse, la partie arrière de la maison de ses parents qui possède sa propre entrée. Malgré cette relative indépendance du nouveau couple avec le reste de la famille, la belle-fille se doit de participer aux tâches ménagères de toute la maisonnée<sup>395</sup>.

L'autonomie du couple devient en fait plus effective quand où celui-ci décide de s'installer dans un foyer indépendant. À ce moment-là, l'épouse devient la maîtresse de maison et gère généralement les ressources et dépenses fonctionnelles du foyer, même si la belle-mère, profitant parfois de la proximité de la nouvelle demeure de son fils, cherche à diriger la gestion financière du nouveau ménage. Ainsi, Adoración, femme de

---

<sup>394</sup> Evelito est le second enfant de sa fratrie mais également, le premier fils de Juana. Il est donc traité comme un aîné.

<sup>395</sup> Les repas ne posent pas de problème puisqu'en général une femme ne prépare les aliments que de son mari et de ses enfants en bas-âge, les autres se « débrouillant » avec ce qu'ils trouvent dans les placards pour se confectionner des casses-croûtes. Le pain reste le seul aliment que les femmes confectionnent pour toute la maisonnée (dont le fils marié et son épouse). Le partage d'un même toit ne signifie donc pas pour les Gitans de San Juan et de Morote le partage d'un même repas, même s'ils se servent de la même cuisine et des mêmes stocks de nourriture. Le pain « fait-maison (*casero*) » est le seul aliment préparé qui fait lien entre tous. Aujourd'hui, le pain « casero » n'est plus le seul consommé : les femmes achètent leur pain au supermarché ou dans les boulangeries. Elles font parfois leur propre pain qu'elles emmènent cuire soit à la boulangerie soit dans leur *cueva* aménagée à cet effet lorsqu'elles vivent dans des maisons.

caractère d'une soixantaine d'années, contrôle les finances de la famille de Juan Pedro<sup>396</sup>, quarante-six ans, son fils aîné. L'épouse de celui-ci, Santiago nous avoue même ne toucher aucune aide sociale (allocations, bourses scolaires,...) de manière directe, celles-ci étant versées sur le compte de sa belle-mère<sup>397</sup>.

En réalité, la famille du jeune homme prend en charge l'épouse (la relation est considérée comme étant nourricière<sup>398</sup>) qui ne prend son indépendance que de manière progressive, lorsqu'elle aura des enfants et qu'elle-même et sa famille deviendront à leur tour des donateurs (vis-à-vis essentiellement de la primoprogéniture). En somme, par l'alliance, la famille – en particulier les parents – du marié, est propulsée au statut perpétuel de donateur par rapport à celle de la jeune –c'est-à-dire, par rapport à leurs co-beaux-parents (*consuegros*) – qui deviendront donateurs grâce à la filiation amorcée par leur fille. Les uns sont donateurs par l'alliance (parmi leurs alliés), les autres<sup>399</sup> par la descendance (parmi leurs consanguins). Seul un renchaînement d'alliance<sup>400</sup> rétablit les positions au sein de la parenté. D'autre part, si ce renchaînement a lieu dans la proche consanguinité (mariage entre cousins), donateurs par l'alliance et par la descendance se superposent quasiment (cf. chapitre VII) : les hiérarchies entre *consuegros* sont gommées : entre pairs (les liens d'alliance et de filiation se recouvrent), point de hiérarchie (cf. chapitre IV).

---

<sup>396</sup> De cinq enfants dont quatre vivent sous son toit.

<sup>397</sup> Profitant de l'analphabétisme et du caractère fragile de sa belle-fille, elle aurait fait inscrire son propre nom sur les différents papiers administratifs.

<sup>398</sup> Nous développerons cette assertion au chapitre VIII où nous démontrerons que la relation d'affinité, comme la relation consanguine, sont exprimées en termes alimentaires : le donateur nourrit le donataire. Cette image est également extrapolée dans la vie quotidienne où donner signifie nourrir, comme une mère nourrit son enfant et un homme sa femme (par voies alimentaires et sexuelles). Le « nourri » est, de la sorte, le subalterne de l'autre.

<sup>399</sup> C'est-à-dire, les grands-parents maternels et les *chachi* et *chacha*.

<sup>400</sup> Première utilisation de cette expression dans l'article de Tina Jolas, Yvonne Verdier & Françoise Zonabend, (1970, p. 20).

#### 4. Une note ambilocale

Le critère de virilocalité, si présent dans les discours masculins et féminins, n'est cependant pas très perceptible dans l'étude des pratiques résidentielles. En effet, si nous comparons l'ensemble des résidences des couples mariés<sup>401</sup> avec le lieu de naissance de chacun des conjoints, nous découvrons que, de manière générale, la circulation spatiale des Gitanes ne se révèle pas aussi patente que le laissent prévoir les discours : comme les hommes, elles ne s'éloignent guère de leur lieu, et donc de leur famille, d'origine. De la sorte, en considérant les lieux de naissance<sup>402</sup> des 358 hommes et 379 femmes qui résident actuellement soit à Morote soit à San Juan<sup>403</sup> et dont nous avons retrouvé des informations sur leur lieu de naissance, nous constatons que 183 (79,2%) des 231 femmes mariées qui vivent à Morote sont nées dans ce même bourg, 39 (16,8%) à San Juan et 9 (3,9%) ont vu le jour dans une autre municipalité. De même, sur 148 femmes qui demeurent à San Juan, 115 (77,7%) d'entre elles sont nées à San Juan, 29 (19,6%) à Morote et 4 (2,7%) ailleurs. En ce qui concerne les 215 hommes qui résident à Morote, 162 (75,3%) d'entre eux y sont venus au monde contre 41 (19,1%) à San Juan et 12 (5,6%) ailleurs. De façon identique, sur 143 hommes installés à San Juan, 124 (86,7%) ont vu le jour dans ce même bourg, 17 (11,9%) à Morote et 2 (1,4%) dans une autre localité. (cf. tableau et graphique 5) :

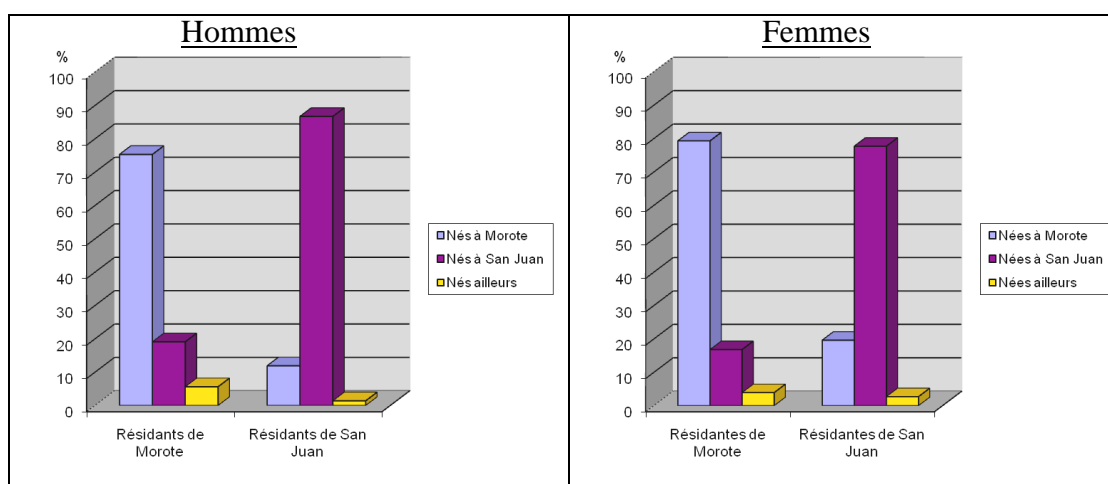
---

<sup>401</sup> Il s'agit d'un corpus plus limité que celui de la population étudiée de manière générale dans cette thèse puisqu'il concerne les individus vivants dont le lieu de naissance figure sur les registres paroissiaux et/ou civils et qui, d'après nos observations, demeurent de façon régulière à Morote ou à San Juan.

<sup>402</sup> Nous prenons comme critère de lieu de naissance la paroisse de baptême ou la résidence des parents au moment de la naissance de l'enfant considéré et, comme critère de résidence, le domicile que nous avons observé (qui ne correspond pas toujours à celui figurant sur les recensements des services sociaux de 1992).

<sup>403</sup> Nous écartons de cette étude les hommes et femmes qui se sont installés près des villes de Murcie ou de Carthagène : les données recueillies qui les concernent sont, en effet, sont trop lacunaires.

%	Individus mariés	Nés à Morote	Nés à San Juan	Nés ailleurs
Résidants de Morote	Hommes	75,3	19,1	5,6
	Femmes	79,2	16,9	3,9
Résidants de San Juan	Hommes	11,9	86,7	1,4
	Femmes	19,6	77,7	2,7



Sources : données établies à partir des archives paroissiales

### Graphiques 5 : Répartition des résident(e)s en fonction de leur lieu de naissance

Ces chiffres ne laissent transparaitre, à un niveau général, qu'une légère inflexion virilocale<sup>404</sup> (79,9% des hommes de Morote et de San Juan résident dans leur circonscription de naissance contre 78,6% des femmes) qui, dans le détail, est bien plus évidente chez les Gitans de San Juan où 86,7% des hommes et 77,7% des femmes<sup>405</sup> se sont installés dans leur bourg de naissance contre 75,3% des hommes et 79,2% des femmes naturels de Morote. D'après les chiffres, la résidence se révèle donc virilocale à San Juan et ambilocale à Morote. Conformément aux discours, les Gitans de San Juan

<sup>404</sup> Ils démontrent, par ailleurs, une majeure attractivité pour les hommes de la circonscription de Morote. Elle offre, en effet, plus d'opportunités de logement, de travail, et d'infrastructures administratives et sanitaires, et est donc, par là, plus attirante pour les jeunes couples qui cherchent à s'installer.

<sup>405</sup> Les fort pourcentage de femmes qui s'installent sur leur lieu de naissance peut s'expliquer aisément par les forts taux de mariages entre cousins (cf. chapitre VII) et de redoublement d'alliance entre germains (malgré le faible nombre de mariages entre cousins bilatéraux, même les enfants de deux sœurs, qui se retrouvent par là sur un même territoire, pratiquent des renchaînements d'alliance avec des agnats).

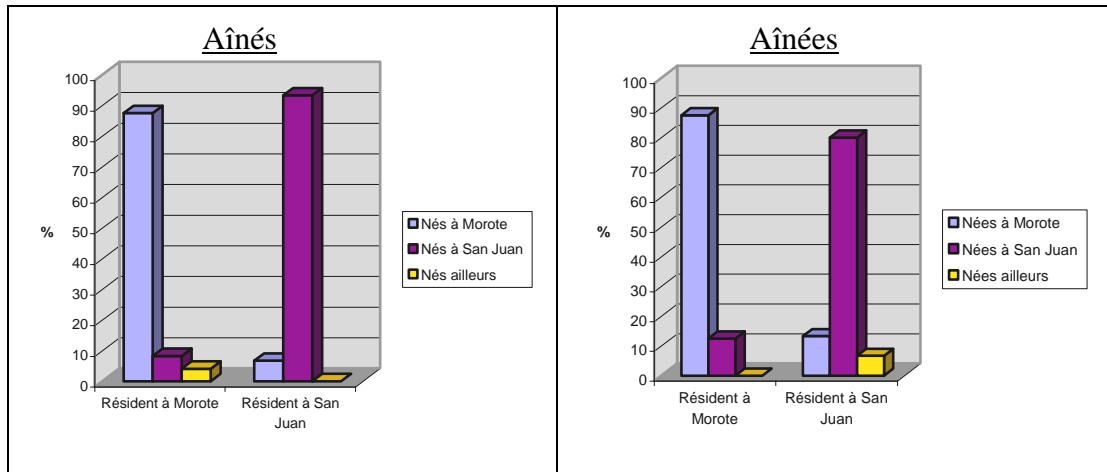
apparaissent comme étant plus « traditionalistes »<sup>406</sup>, c'est-à-dire, plus proches de la norme.

La répartition des résidants âgés absolus en fonction de leur lieu de naissance diffère peu de celle des autres Gitans de Morote. Cependant, les âgés de San Juan sont moins enclins à quitter leur lieu de naissance. En effet, les hommes et femmes âgés ont tendance à privilégier leur résidence de naissance pour s'y établir, comme s'ils hésitaient plus fortement à quitter leur réseau familial. Ainsi, sur 24 âgés qui résident à Morote<sup>407</sup>, 21 sont nés à Morote (87,5%), 3 à San Juan (12,5%) et aucune n'a vu le jour ailleurs. Les 15 âgés qui vivent à San Juan se répartissent de la façon suivante : 2 (13,3%) sont nés à Morote, 12 (80%) à San Juan et 1 (6,7%), en un autre lieu. En ce qui concerne les hommes, 24 âgés vivent à Morote dont 21 (87,5%) sont venus au monde à Morote, 2 (8,3%) à San Juan et 1 (4,1%) dans une autre circonscription. Sur les 15 âgés qui demeurent à San Juan, 1 (6,7%) est né à Morote, 12 (93,3%) à San Juan et aucun autre part :

%	Aînés mariés	Nés à Morote	Nés à San Juan	Nés ailleurs
Résidants de Morote	Hommes	87,5	8,3	4,1
	Femmes	87,5	12,5	0
Résidants de San Juan	Hommes	6,7	93,3	0
	Femmes	13,3	80	6,7

<sup>406</sup> Comme nous le verrons dans le chapitre VII, les Gitans de San Juan pratiquent, par ailleurs, de façon épisodique, le « vrai » mariage par rapt, devenu très rare à Morote. De même, comme nous l'avons vu, seules certaines familles de ce bourg perpétuent la transmission des surnoms agnatiques.

<sup>407</sup> Nous avons pu établir avec certitude la position d'aînesse de 39 femmes (24 vivent à Morote et 15 à San Juan) et de 39 hommes (24 vivent à Morote et 15 à San Juan).



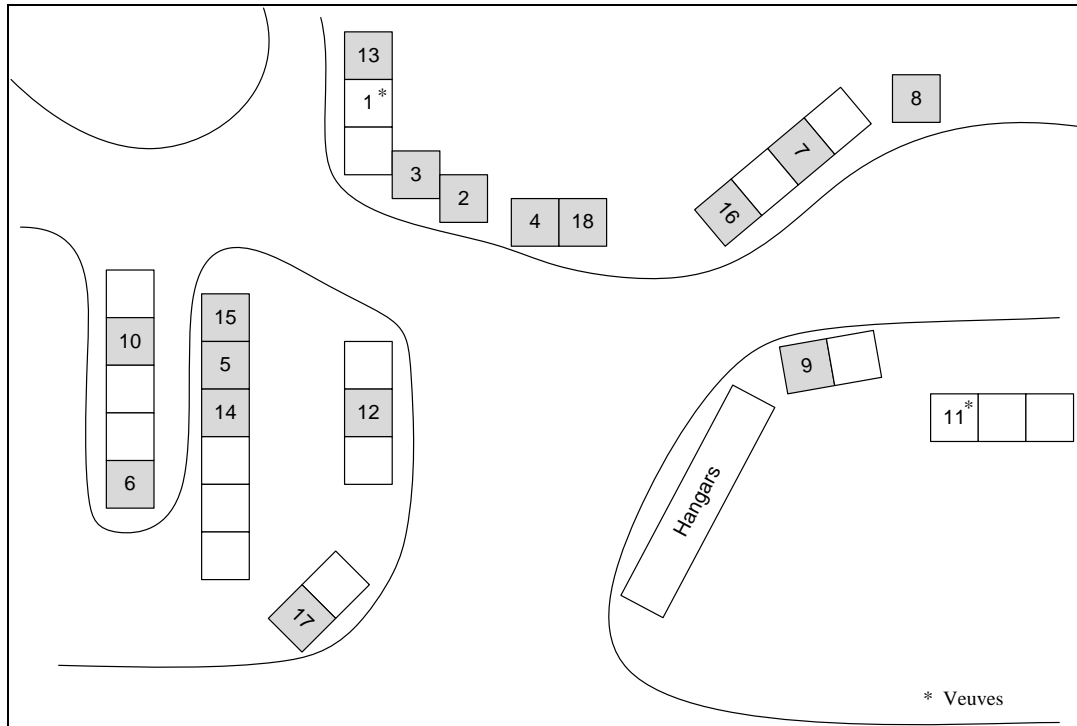
Sources : données établies à partir des archives paroissiales

Graphiques 6 : Répartition des résidents âgés en fonction de leur lieu de naissance

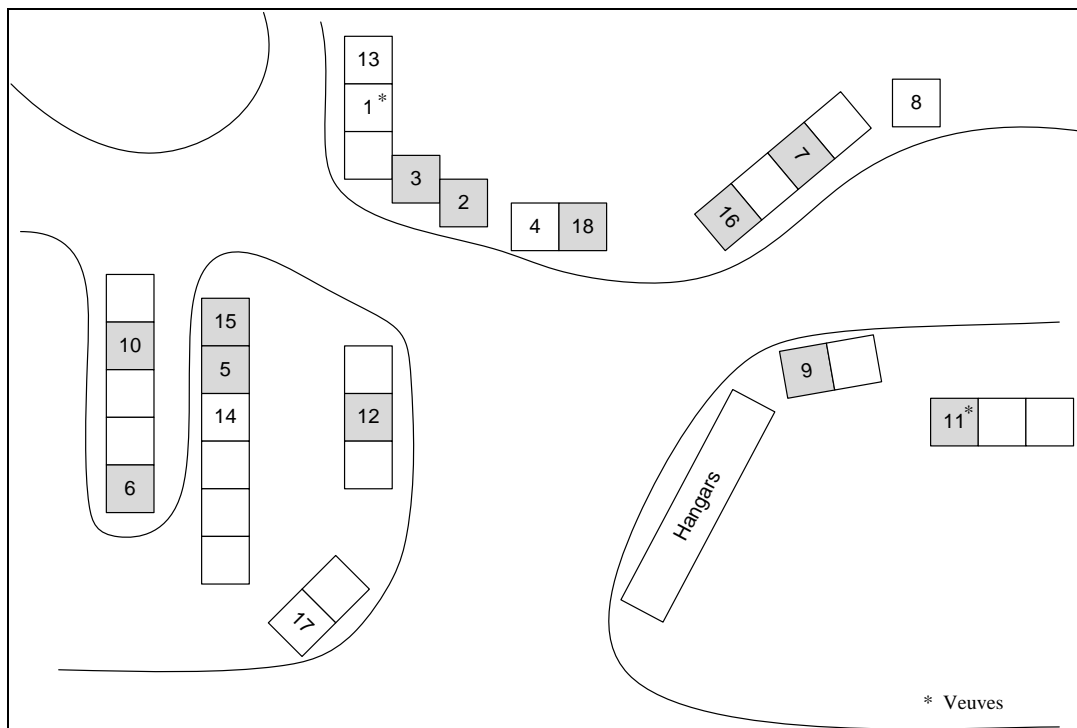
La plus grande importance du critère de virilocalité dans le bourg de San Juan et pour les aînés apparaît également lors de l'observation détaillée de l'emplacement des résidences. En effet, la répartition des foyers au sein de chaque quartier<sup>408</sup> atteste d'une certaine détermination virilocale. Ainsi, comme le montrent les **Schéma 1** et **Schéma 2** et, les foyers sont très souvent situés près de ceux des parents du conjoint masculin. Ainsi, sur 16 hommes des quelques maisons considérées du quartier « el Toledillo » de San Juan dont on connaît la résidence des parents, tous sont originaires de San Juan. Les femmes suivent la même tendance d'endogamie mais avec moins de prégnance : sur 18 qui vivent dans le quartier, 14 d'entre elles en sont originaires :

<sup>408</sup> Seuls dix-huit foyers sont pris en compte. La durée de notre séjour à San Juan ne me donna pas le temps, en effet, de répertorier la liste de tous les résidents en fonction de leur domicile. Nous avons choisi, en outre, pour cette analyse, de prendre en compte uniquement les foyers du quartier qui, dans nos relevés, étaient les moins dispersés. Les maisons non numérotées correspondent à des familles parties sur leur lieu de travail pendant toute la durée de notre séjour à San Juan et que nous n'avons donc pas pu rencontrer.





**Schéma 1: Répartition de quelques maisons du *Toledillo* dont le conjoint masculin est originaire de San Juan**



**Schéma 2: Répartition de quelques maisons du *Toledillo* dont le conjoint féminin est originaire de San Juan**

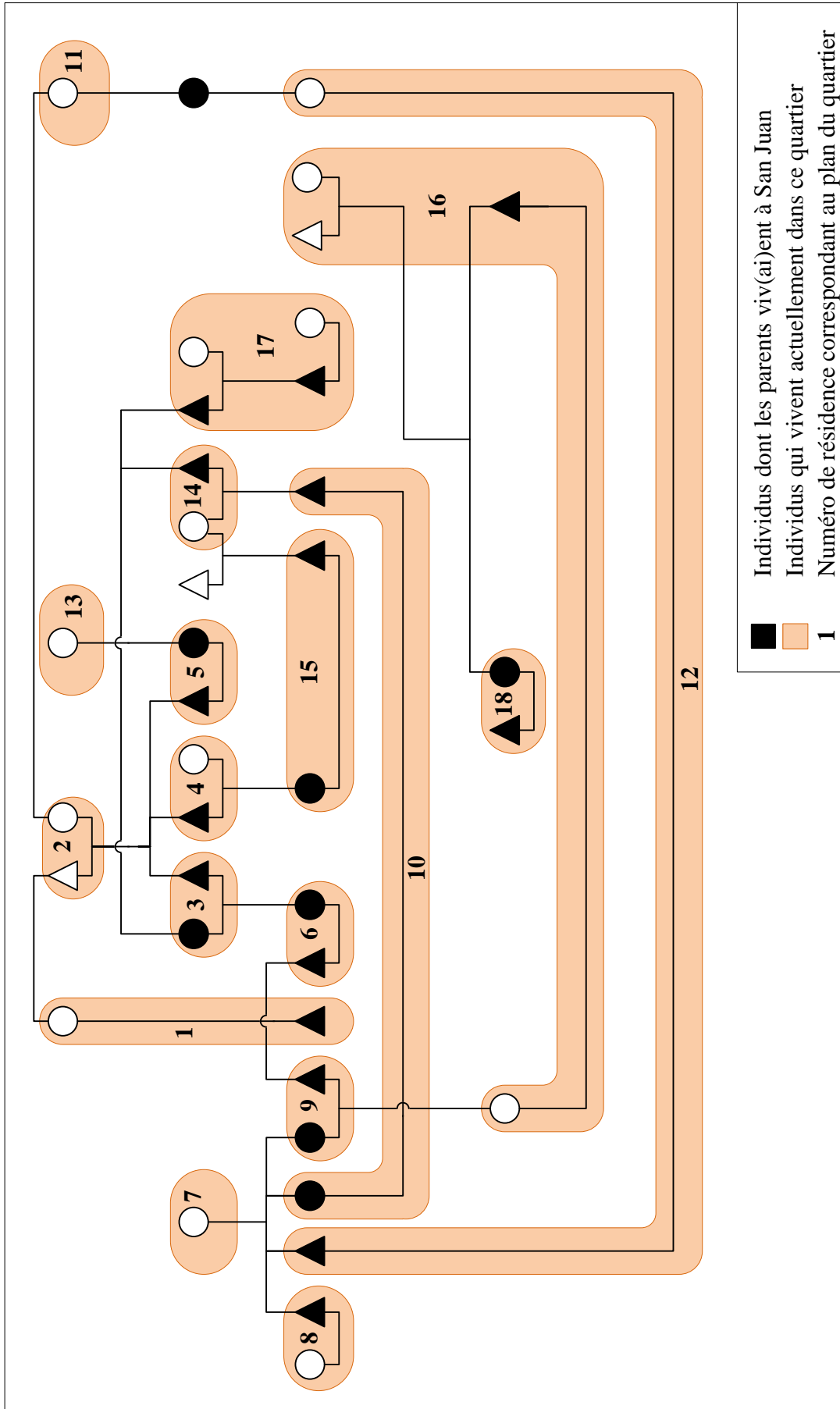


Figure 26 : Relations de parenté entre diverses maisons du *Toledillo*

Par ailleurs, si nous considérons à présent la proximité des foyers à l'intérieur du quartier, nous pouvons constater (figures 3, 4 et 5) que les hommes mariés, en particulier les aînés, vivent majoritairement très près de leurs parents. Cette tendance est bien moins remarquable chez les femmes. Ainsi, dans le quartier considéré de San Juan, Joseío et Juliana (maison 2) vivent entourés de trois de leurs fils qui occupent les deux maisons attenantes à la leur plus une autre face à celles-ci (maisons 3, 4, 5). Un quatrième fils, cadet des précédents, occupe une propriété contiguë à celle de ses beaux-parents (dans un autre p<sup>ât</sup>é de maisons de ce même quartier). Il réside en outre, une grande partie de l'année, près de Murcia, lieu où il travaille et possède un autre domicile près des parents de sa femme. Une fille de Joseío habite en face de chez lui mais cette demeure se situe également auprès de la résidence de ses beaux-parents. Une deuxième fille réside dans un autre p<sup>ât</sup>é de maison, une troisième à Morote lieu d'origine de son époux et une dernière dans un hameau de la circonscription de San Juan situé à environ 70 kms. En réalité, les femmes originaires de San Juan vivent bien souvent non loin de leur famille. Parfois, quelques stratégies féminines peuvent favoriser un regroupement de femmes consanguines. Ainsi, trois cousines de Morote sont devenues voisines : Evelito, fils d'Evelio et d'Elena (maison 9), a épousé Alicia de Morote, cousine croisée d'Eva qui réside dans la maison 8 avec Lucas, fils de Josefa, veuve, qui loge dans une petite maison connexe (n<sup>o</sup>7). En outre, Vanessa, cousine parallèle matrilatérale d'Eva et croisée d'Alicia vient d'épouser Juan (maison n<sup>o</sup>13), voisine d'Eva et des parents d'Evelio. Eva et Vanessa prennent d'ailleurs le café ensemble tous les après-midi et font souvent leurs courses conjointement.

À Morote, la situation est un peu différente. Ainsi, de manière générale, hommes et femmes vivent dans leur quartier d'origine, mais la distance séparant la

résidence des hommes de celle de leurs parents est inférieure à l'espace compris entre le domicile des femmes et celui de leur famille. Ainsi, Bastián né à Morote vit dans la *cueva* 27 près de celle de sa mère qui vit dans la *cueva* 28. De même, Juan Francisco vit avec sa femme dans la *cueva* 17, près de sa mère (au numéro 18), Antonio vit au numéro 42, proche du numéro 6 où vivent encore ses parents, etc. Il semble, en fait, que la maison des parents du conjoint masculin forme une sorte de territoire commun, une sorte d'extension du toit parental, en quelque sorte.

Les femmes, de leur côté, parviennent parfois à ce même résultat, surtout les premières années de leur mariage, moment où elles ont des enfants en bas-âge (proximité de l'enfant aîné avec ses parents maternels oblige). Ainsi, certains regroupements ont lieu par les femmes : c'est le cas de la famille 31 dont les filles vivent officiellement à proximité, dans les *cuevas* 32 et 33. Mais la fille domiciliée à la *cueva* 33, s'étant installée avec son conjoint dans la province de Murcie avec ses beaux-parents (originaires aussi de Morote), ne revient en fait que deux-trois mois dans l'année.

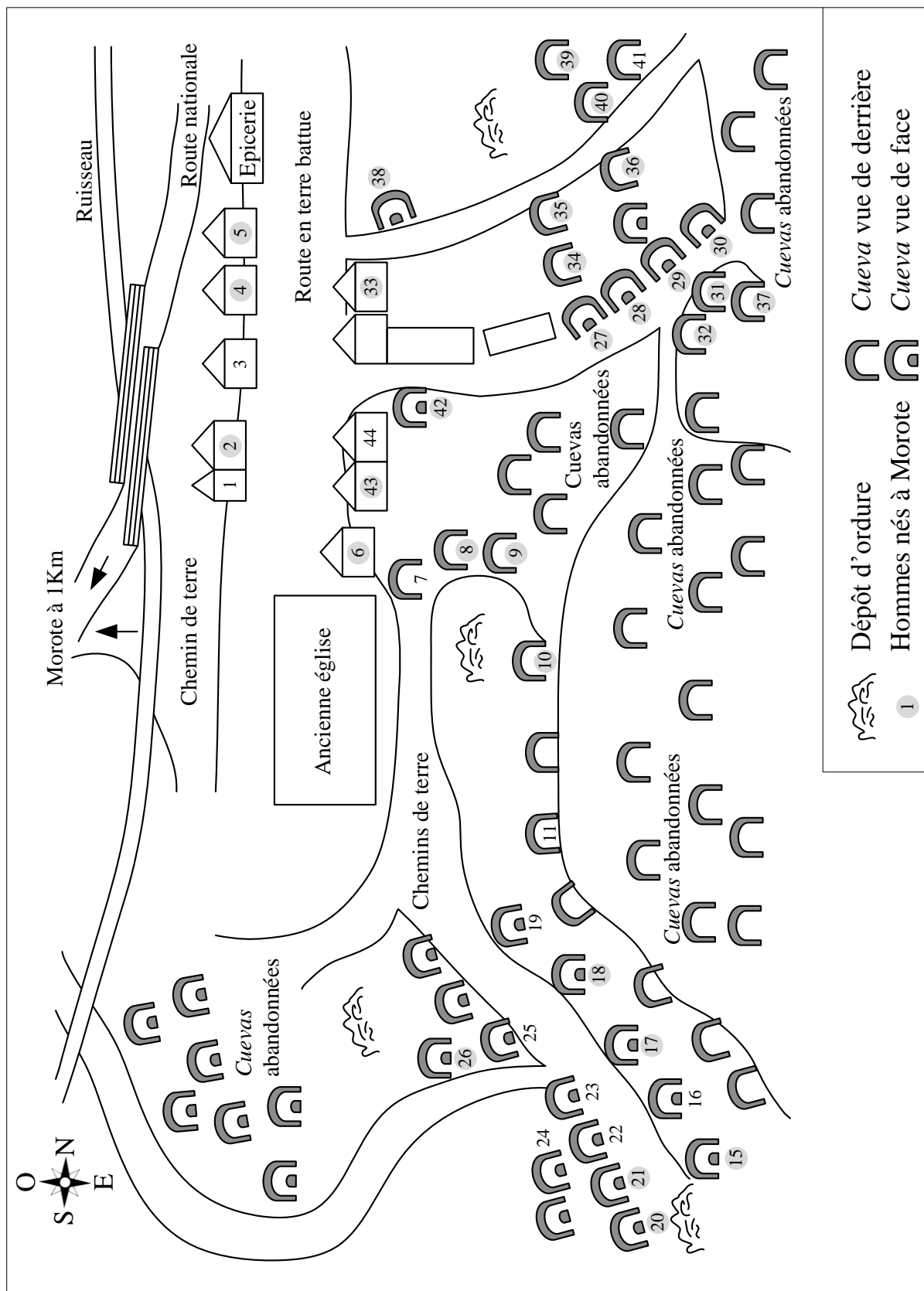


Schéma 3 : Répartition des cuevas de Morote dont le conjoint masculin est originaire de Morote

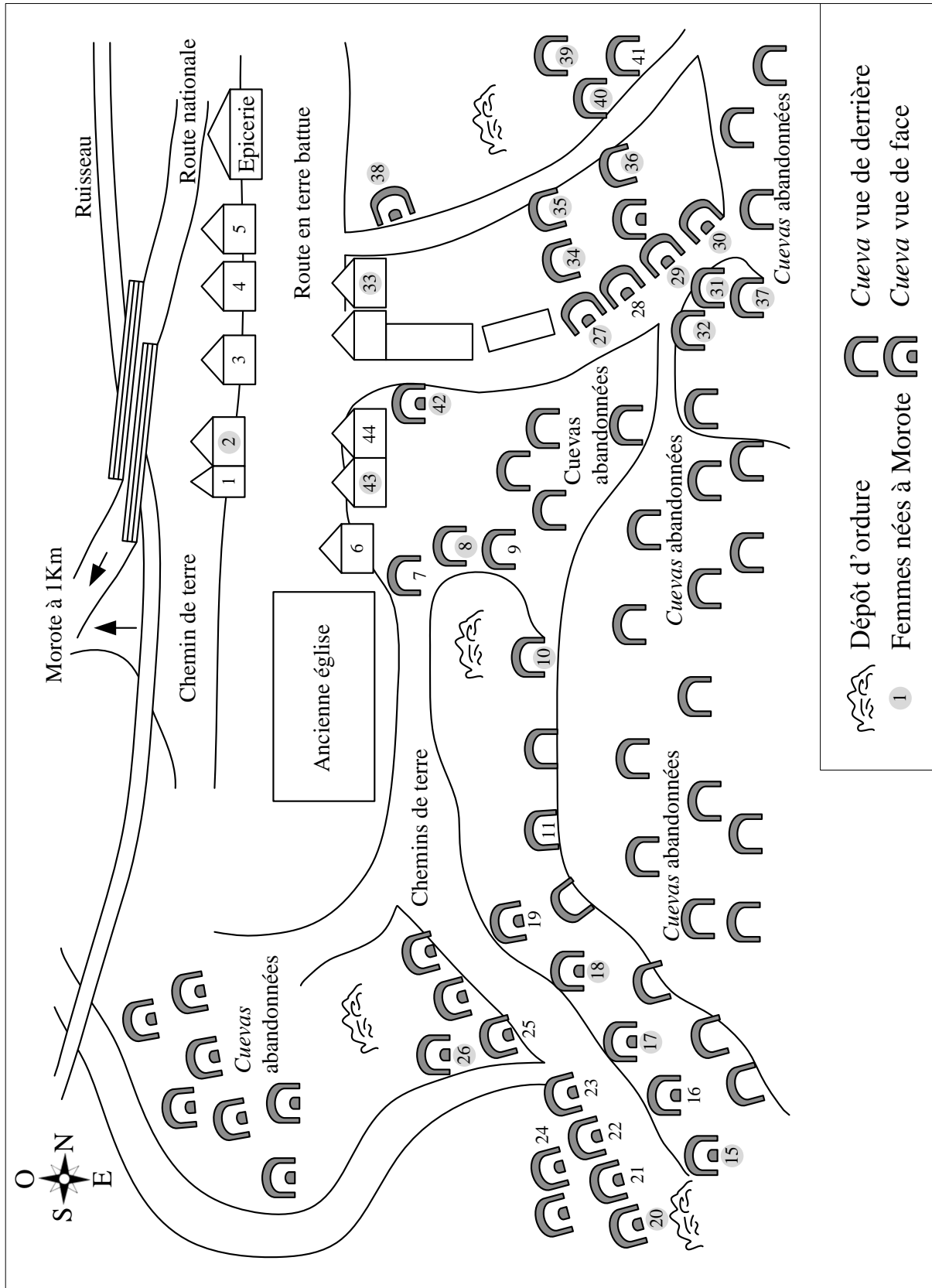


Schéma 4 : Répartition des cuevas de Morote dont le conjoint féminin est originaire de Morote

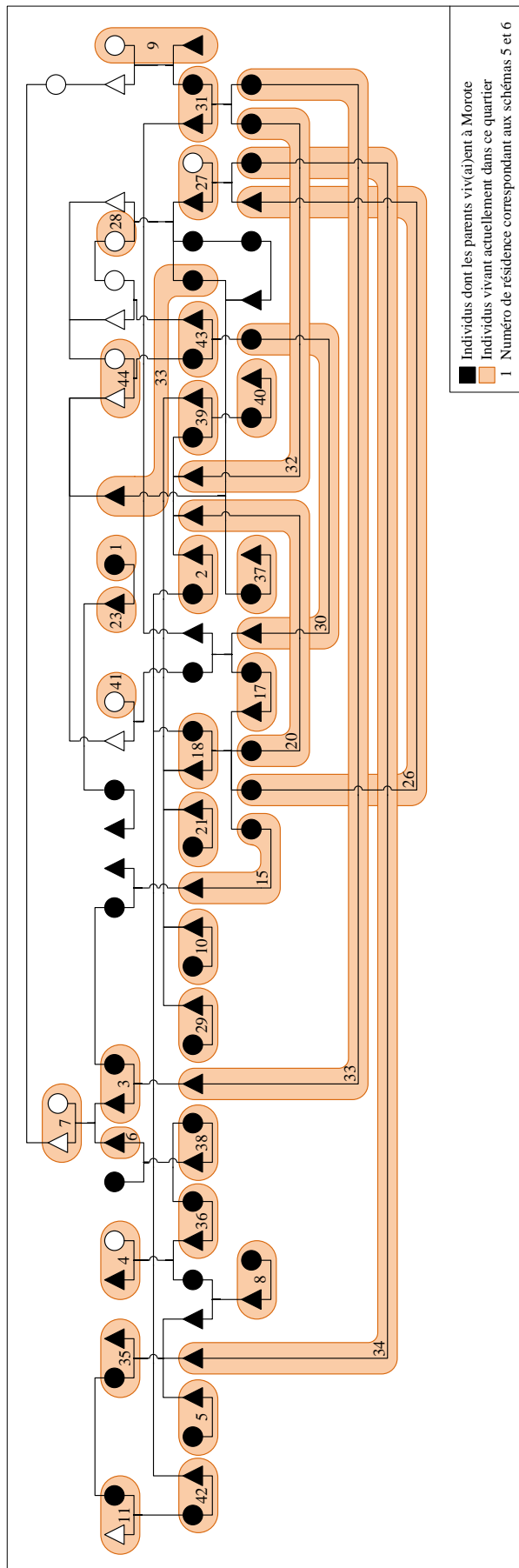


Figure 27 : Relations de parenté entre diverses familles des cuevas de Morote

Dans ce quartier de Morote constitué essentiellement de *cuevas*, il est bien plus aisé de changer de résidence<sup>409</sup>. La circulation des femmes (en fonction de leur cycle de vie) est, de la sorte, favorisée. : elles peuvent, en particulier, quitter plus rapidement le foyer de leurs beaux-parents.

Nous comprenons, par là, l'attrait particulier qu'offre Morote (en plus des avantages, cités précédemment, liés à l'importance du bourg) aux Gitans de Morote et de San Juan (ces familles étant parentes, le réseau change peu). Cette prédilection en faveur de Morote est surtout remarquable chez les femmes qui bénéficient plus largement de cette plus grande souplesse quant au changement résidentiel : elles peuvent s'établir auprès de leurs beaux-parents tout en conservant une *cueva* auprès de celle de leurs parents. Et effectivement, l'écart entre le pourcentage des femmes de San Juan qui demeurent dans leur bourg d'origine comparé à celui des hommes (respectivement 86,7% et 77,7%) est sensiblement supérieur par rapport à Morote où les pourcentages sont quasi équivalents (79,2% pour les femmes et 75,3% pour les hommes).

## 5. Une répartition idéologique

En somme, malgré une certaine discontinuité résidentielle calquée sur le cycle de vie des femmes (naissance, mariage, procréation, vie conjugale, mort), le système de résidence énoncé, de type patrivirilocal, exprime en fait, et surtout, une reconnaissance idéologique particulière des agnats du conjoint, même si cette reconnaissance passe

---

<sup>409</sup> Il suffit de s'installer dans l'une des multiples *cuevas* inhabitées du quartier et d'engager quelques transactions avec les propriétaires (lorsqu'ils existent) par l'intermédiaire d'un tiers, comme le Gitan Juan (cf. chapitre III), qui empêche une contrepartie financière pour ce service.



parfois par l'épouse (cf. *supra*). Ceci, à l'instar du sobriquet familial qui marque tous les membres issus d'un même père ou grand-père paternel, considéré en quelques sortes comme le donateur prépondérant des détenteurs du même surnom. Le groupe résidentiel serait donc, dans ce cas de figure, avant tout un ensemble de consanguins définis par des liens agnatiques sous la tutelle donatrice d'un homme (le père ou le grand-père) et de femmes qui leur sont reliées par des liens d'alliance<sup>410</sup>.

Teresa San Román (1997), pionnière des études anthropologiques sur les communautés gitanes d'Espagne, pose, en s'inspirant des travaux de Murdock, que les Gitans des quartiers périphériques catalans se définissent en fonction de « patrigroupes »<sup>411</sup> fondés sur des critères résidentiels qui leur donnent une physionomie sociale proche du patrilignage. Ainsi, selon l'auteur, la résidence patrivirilocale est le facteur-clé qui implique une identité véhiculée essentiellement par les agnats. S'appuyant sur ces travaux, Paloma Gay y Blasco (1999) soutient également le caractère prépondérant de la résidence virilocale comme principe d'identité et de cohésion entre les patrigroupes<sup>412</sup> :

« An essential condition of a Gitano's claim to gypsiness is then provided through his or her affiliation to a patrigroup. In this sense, the Gitanos seem not to be very different from other peoples among whom shared is transmitted through descent and mediated by a kinship group. (...) Being born a Gitano and a member of a particular patrigroup represents a potentiality for Gypsiness as much as – or more than – a realization of it » (*op. cit.*, p 48).

Comme nous l'avons vu, à Morote et à San Juan, malgré un air de virilocalité très présent dans les discours masculins et féminins, la pratique résidentielle révèle, en réalité, de multiples facettes. De la sorte, la typologie classique utilisée en

<sup>410</sup> Les mariages avec la cousine parallèle patrilatérale sont en effet répandus mais nous ne constatons pas de préférence significative pour ce type d'union : les quatre types de mariages entre cousins sont pratiqués avec des fréquences quasi équivalentes (cf. chapitre VII).

<sup>411</sup> Il s'agit de la notion de *patrigrupo* (San Román, 1997, p. 94) inspirée de la notion de *compromise kin group* de Murdock (1949 [1967]).

<sup>412</sup> Cf. le compte-rendu de son ouvrage paru dans *L'Homme*, n°166, pp. 299-301.

anthropologie – qui s’appuie majoritairement sur les discours – semble peu appropriée pour déceler les comportements résidentiels réels des Gitans de San Juan et de Morote.

Ainsi, comme insiste Elisabeth Copet-Rougier (2000, pp. 628-629) :

« (...) [L]a typologie classique est inadéquate pour l’analyse de la résidence dans les sociétés cognatiques (...). La notion de résidence, bien qu’elle se réfère au système de parenté, lui est en même temps extérieure de par ses implications politiques, économiques ou rituelles ; les typologies formelles sont, dès lors, parfois insuffisantes pour rendre compte de la réalité observée. »

Pour les Gitans de Morote et de San Juan, le système de parenté cognatique peut sembler peu en harmonie avec le régime de résidence prôné. Il est en effet plus cohérent avec une pratique résidentielle de type oscillatoire (virilocale avec périodes d’uxorilocalité), telle que la pratiquent les Gitans de ces bourgs. Dans ce contexte, la résidence virilocale, comme le remarquait Juan Gamella (1996), adopte différents aspects au cours de la vie du couple, travestissant, par là, la mise à plat des données sur la résidence de chacun des couples. Offrant parfois une configuration nomade, la résidence suit, en fait, trois logiques. Nous récapitulons. En premier lieu, juste après le mariage, la résidence est patrivirilocale : le jeune couple s’installe au domicile des parents du marié. Par la suite, la circulation des femmes, miroir de leur cycle de vie et de celui de leur primogéniture, imprime une touche de matri-uxorilocalité dans ce monde à filiation cognatique mais dominé par une idéologie fortement androcentrée. Enfin, le parcours des familles, lorsque le couple se déplace avec la famille (parents et/ou frères) du mari lors des déplacements professionnels saisonniers, impose une dose de néolocalité parfois combinée avec un air de « patrivirilocalité »<sup>413</sup>. Plusieurs lieux de résidence vont donc suivre le parcours de vie des familles qui, une fois le domicile principal finalement élu, ne vont l’occuper que très peu de temps tout au long de

---

<sup>413</sup> Cet air patrivirilocal n’est plus lié à un territoire résidentiel mais à un groupe résidentiel : aux proches parents du marié qui peuvent vivre loin de la résidence paternelle.

l'année<sup>414</sup>, au rythme du cycle des récoltes. Ainsi, des chiffres laissant apparaître à un temps T une résidence de type « purement » virilocale peut, deux-trois ans plus tard offrir le reflet inverse, en fonction de la fécondité des femmes. Or, comme à San Juan les femmes sont plus fréquemment « étrangères » qu'à Morote, par un procédé purement mécanique (lors de la période d'uxorilocalité, les femmes disparaissent des statistiques), la résidence se révèle logiquement plus virilocale qu'à Morote où les femmes restent auprès des leurs. Rappelons, en effet, que l'écart entre le pourcentage des femmes de San Juan qui demeurent dans leur bourg d'origine comparé à celui des hommes (respectivement 86,7% et 77,7%) est notablement supérieur à celui de Morote où les pourcentages sont équilibrés (79,2% pour les femmes et 75,3% pour les hommes).

Par ailleurs, ce rapport entre lien agnatique et espace résidentiel n'est en réalité reconnu chez les Gitans de Morote et de San Juan que si le « donateur » de surnom est connu des autres : ce sont les autres qui attribuent le surnom comme référence à un ascendant vivant. Ainsi, lorsque des hommes changent de résidence, ils changent également d'identité : ils ne seront plus, par exemple, des *Tintos* comme leur père, mais reprendront leur surnom individuel et seront *el Negro*, *el Cojo* dans des lieux où le *Tinto* de référence n'est pas connu. Parfois, ils se verront affublés de nouveaux surnoms, de la même manière que des enfants. Ils pourront même être dénommés par rapport aux épouses si de proches consanguins de celles-ci sont connus en ces lieux<sup>415</sup>. Ainsi, Juan Carlos de San Juan, âgé de dix-neuf ans, s'est marié avec María de Morote. Le jeune homme est venu s'installer dans sa belle-famille pendant quelques temps (période d'uxorilocalité). Alicia, cousine croisée de María, surnomme Juan Carlos *El*

---

<sup>414</sup> Certaines familles, pour des circonstances en générale temporaires (enfants en bas-âge, maladie d'un des conjoints, etc.) se voient dans l'obligation de rester dans leur maison et de vivre grâce aux subsides sociaux.

<sup>415</sup> Il semble que ce soit aussi le cas chez les Gitans catalans (Lagunas, 2000) et les Manouches (Reyniers, 1994).

*Tuerto*, surnom de son propre grand-père maternel. Elle attribue donc le surnom agnatique de sa cousine au conjoint de cette dernière. La famille du jeune homme, originaire de San Juan, est en effet quasi inconnue à Morote.

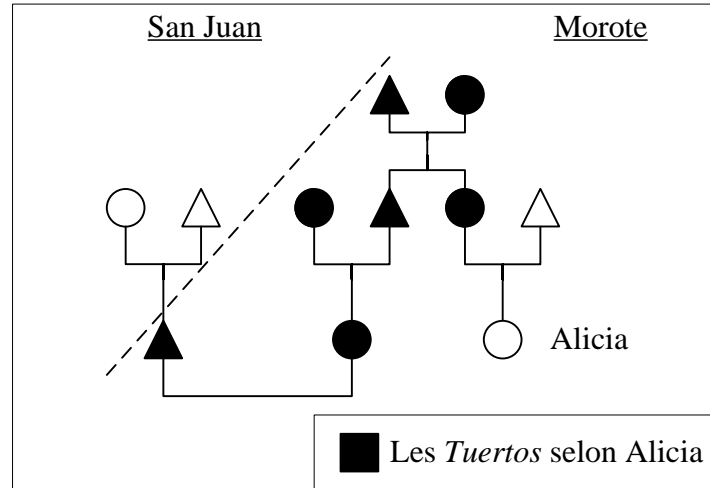


Figure 28 : Quelques *Tuertos* de Morote selon Alicia

La même logique s'applique aux familles dont le père est *Payo*. Ainsi, une famille élargie composée d'un couple mixte (un *Payo* et d'une Gitane) et de cinq enfants adultes (dont quatre sont mariés) est surnommée par les Gitans de Morote, *Los Cucos*, surnom d'une famille gitane fortunée et prestigieuse qui résidait à Morote une génération plus tôt. Cette ancienne famille s'est quasi entièrement installée dans la province de Murcie : seule Juana est restée dans la région en se domiciliait avec son époux, issu d'une famille modeste<sup>416</sup>, dans un village situé à environ vingt kilomètres de Morote.

Une résidence identique à celle de ses ascendants permet donc aux hommes de conserver l'identité de leurs agnats vivants et de la perpétuer. En réalité, la définition identitaire s'attache moins à la résidence en tant que territoire physique, qu'au cercle des individus, c'est-à-dire du réseau (ensemble des individus connectés par des liens de

<sup>416</sup> Il est probable que la situation économique plus aisée de la femme ait joué dans le choix de son propre sobriquet familial. La notoriété implique en effet un réseau de connaissances plus élargi que le seul cadre municipal.

dons), qui entoure chacun. L'identité est donc définie par la parentèle d'Ego et celle-ci parfois, le suit dans ses déplacements. Choisir de partir travailler avec ses germains et ses beaux-frères, c'est choisir de se déplacer avec une facette de soi, avec une identité particulière. Mais c'est aussi être connu, que son père soit connu, ou que « les siens » soient connus par son entourage. L'identification se fait en fonction des autres, en fonction du solde débiteur ou créditeur de son réseau par rapport aux autres membres du réseau. Il n'est pas étonnant alors que José soit fier d'être un *Chibante*, lien qui le rattache à une famille de très mauvaise réputation, mais qui a l'avantage d'être connue à Murcie, lieu où il souhaite partir travailler. L'identité de chacun va donc aussi dépendre du territoire, des Gitans occupant ce territoire. La résidence gitane est donc aussi un critère de représentation de soi qu'une inscription géographique : comme l'identité, la résidence dépend donc d'un réseau. De la sorte, être Gitan c'est être connu et reconnu par les Gitans d'un territoire. Cette physionomie identitaire liée aux réseaux d'interconnaissance, concourt à la constitution progressive de zones de résidence gitanes (rues, quartiers) qui, loin d'être pérennes, peuvent, lorsque les conditions l'exigent, se mouvoir et se reconstituer sur un autre territoire.

Malgré cette dysharmonie entre système de résidence et parenté, la résidence en sociétés cognatiques, comme le précisait Murdock (1967), n'est pas un critère anodin : des grands-mères se disputent ouvertement le privilège d'héberger ou de nourrir leurs petits-enfants ou le couple nouvellement uni (lorsque le mariage est accepté par les deux familles qu'il met en présence) :

« These problems are settled only after protracted discussions among the parties concerned and persons in authority, and they not infrequently generate jealousy, friction, and injured feelings. » Murdock (1967, p.62)

Cette configuration aux multiples facettes de la résidence gitane dévoile en fait la circulation des dons et la position de chacune des parties dans ce processus. Ainsi, après le « rapt »<sup>417</sup> de la jeune femme, première étape du mariage entre deux jeunes Gitans, leurs parents respectifs entrent dès lors dans une relation de don. Les donneurs sont, comme dans le cas de la vente des chevaux (cf. Chapitre III), des preneurs puisqu'ils ne reçoivent pas une femme mais l'enlèvent par l'intermédiaire du jeune prétendant. La famille de la jeune femme est alors en position de débitrice vis-à-vis de celle du « ravisseur ». Par conséquent, située à un niveau hiérarchique inférieur, elle ne peut nourrir et donc héberger leur gendre. En revanche, la jeune fille peut aisément s'installer chez ses beaux-parents : là, elle y sera nourrie par sa belle-famille et, comme nous le verrons au chapitre VIII, par le sperme de son conjoint via leurs rapports sexuels. À la naissance du premier enfant, la jeune femme s'installe quelques temps dans sa famille d'origine jusqu'au sevrage de son aîné(e). L'enfant crée en effet une nouvelle relation entre les deux familles impliquées : la relation de filiation se superpose à l'alliance. Or, les positions hiérarchiques préalablement établies ne basculent pas avec cette nouvelle configuration : la famille de la jeune femme conserve sa position de receveuse mais l'enfant, en particulier l'aîné, devient quant-à lui receveur par rapport à ses maternels qui le nourrissent via sa propre mère ou par ses oncles et tantes, comme un germain aîné est censé prendre en charge ses cadets lorsque la mère est absente (d'où la désignation de *chachi* et de *chacha*). Après le sevrage de l'aîné<sup>418</sup>, lui et sa mère repartent dans la famille du conjoint/père. Mais l'enfant aîné, surtout s'il s'agit d'une fille, gardera toujours une relation particulière vis-à-vis de ses maternels (c'est-à-dire ses donateurs). Par contre, ses rapports avec ses paternels sont configurés comme des rapports de donneur à receveur : il devient en effet, une sorte de donneur

---

<sup>417</sup> Nous verrons dans le chapitre VII que le rapt est généralement feint.

<sup>418</sup> Comme nous l'avons vu, parfois la mère revient pour le sevrage du deuxième enfant. Dans ce cas, la période d'allaitement du cadet est généralement plus courte.

vis-à-vis de ses paternels qu'il déconsidère (cf. chapitre V). Ses cadets auront par contre un comportement inverse conformément à leur résidence patrilocale qu'ils connaissent depuis leur plus tendre enfance.

De la sorte, les liens de la parenté sont renforcés lorsque les liens entre individus sont fréquemment activés (surtout lorsque l'espace physique séparant les parents est réduit) par des dons de nourriture et la solidarité économique. Par ailleurs, les statuts entre groupes et individus sont, par là, constamment réaffirmés. L'exemple du quartier San Clemente où nous résidions est assez clair : nous pouvions de façon quotidienne observer les aller et venues de chacun au sein du quartier (des Gitans de ce quartier et d'autres quartiers de Morote). Par là, nous remarquions quels étaient les liens les plus actifs et ceux qui tombaient rapidement en désuétude. Nous avons, de la sorte, constaté que les familles de « ravisseurs » de femmes recevaient de fréquentes visites de leurs belles-familles qui en échange ne les accueillait qu'en de très rares occasions (invitation pour un baptême, un mariage, etc.). Ces observations nous ont menées à postuler l'existence de quelques règles imposées par la bienséance : certains individus, les « receveurs » se rendent chez leurs « donneurs » qui les reçoivent en leur offrant quelque nourriture (il est d'usage de ne point trop accepter ces aliments qui entérinent un statut d'infériorité entre des catégories censées être constituées de pairs)<sup>419</sup>.

En somme, l'idéologie patrivirilocale agit essentiellement comme un marqueur d'identité malgré une résidence qui peut apparaître statistiquement comme étant ambilocale. En fait, cette répartition spatiale globale ambilocale à un temps T est en réalité virilocale, uxorilocale et néolocale à des temps T1, T2 et T3 à l'échelle de la vie conjugale. Elle dissémine donc de manière régulière les membres des familles (les

---

<sup>419</sup> Il est évident que le comportement attendu d'un enfant ou d'un non-Gitan est différent : il est censé accepter le don.

consanguins utérins essentiellement mais également, dans une moindre mesure, les agnats) et évite par là la constitution de lignes (ou chaînes) tout en renforçant les liens conjugaux. Avec le temps, l'identité des individus se forge de plus en plus en fonction de l'alliance et de moins en moins par rapport aux liens de consanguinité (cf. chapitre VIII). Il est donc peu étonnant que les surnoms de famille disparaissent après le décès de l'éponyme : les liens de consanguinité entre agnats sont voués à s'estomper. En revanche, les surnoms féminins qui marquent la mémoire des liens d'alliance perdurent plus longtemps dans le temps. D'où l'importance de l'alliance et du choix du conjoint (surtout de la famille de celui-ci). L'alliance crée et perpétue l'identité de soi au sein des réseaux, réceptacle de la mémoire du groupe.





## CHAPITRE VII

### PRENDRE FEMME

*Viens avec moi,  
Dis à ta mère que je suis ton cousin*<sup>420</sup>  
Ricardo Molina, *Cante flamenco*

Nous avons observé dans les chapitres III et IV que les hiérarchies au sein de la communauté gitane de Morote et de San Juan sont légitimées idéologiquement par la quantité des dons effectués par les individus ou les groupes. En outre, les statuts « naturels » des individus et groupes définissent la valeur des dons : de qualité socialement significative lorsqu'il est attribué par les catégories classées au haut de l'échelle sociale (le don modifie le champ social), le don des catégories inférieures est insignifiant. Par ailleurs, la permutation perpétuelle des positions de donateurs et donataires entre pairs crée une égalité transitoire fondée sur le rééquilibrage constant des statuts. Cette pondération incessante s'effectue grâce à des effets de contre-balancier qui renverse les positions acquises grâce aux dons : des donateurs deviennent donataires et inversement. L'inégalité entre pairs est temporaire et performative contrairement aux différences entre catégories qui sont innées et pérennes. Ainsi, l'égalité entre membres d'une même catégorie n'est pas un état mais un processus soutenu par les dons. En effet, si certaines catégories sont pensées comme étant « naturellement » plus prodigues que d'autres et donc comme étant « naturellement » supérieures à d'autres, au sein de chacune de ces catégories de pairs, les individus doivent démontrer continuellement leur générosité tout en évitant de se retrouver en

---

<sup>420</sup> « Vente conmigo,/Dile a tu madre que soy tu primo ».

position de donataires afin de se rapprocher au maximum de la figure suprême du donateur absolu (nous verrons chapitre VIII qu'il s'agit de Dieu). Cet idéal de l'absolu ne peut être approché que par les hommes pour lesquels la communauté accorde le droit d'arborer la moustache, le chapeau et le bâton.

Par ailleurs, les différentes familles (restreintes et étendues<sup>421</sup>) de la communauté s'organisent entre elles en fonction de réseaux qui se construisent et se perpétuent grâce aux relations de dons. Nous avons vu que les partenaires du don sont désignés par des surnoms (lorsqu'il s'agit de familles étendues) et par des termes issus du vocabulaire de parenté, lorsque les positions de donateur et de donataire sont occupées par des individus. Onomastique et vocabulaire de parenté sont, en quelques sortes, les outils qui mettent en évidence les statuts octroyés aux uns et aux autres au sein d'un même réseau de parenté (c'est-à-dire des groupes et individus reliés par des liens de consanguinité et/ou d'affinité).

D'autre part, la résidence organise et entérine de façon spatiale les rôles de chacun : cohabiter avec sa belle-famille, c'est accepter sa position de « nourri » et donc de donataire. Ce rôle est généralement attribué aux femmes qui, de la maison de leurs parents, à celle de leur mari, en passant par celle de leurs beaux-parents, circulent et sont conduites progressivement mais inexorablement à partager l'identité de leur époux

---

<sup>421</sup> La famille restreinte correspond chez les Gitans à une configuration particulière de la famille nucléaire (les parents et leurs enfants célibataires) à laquelle s'ajoute, par ailleurs, de façon temporaire et successive, les fils cohabitent et leur épouse. La famille élargie est un concept aux frontières plus vagues puisqu'il concerne tous les individus qui se reconnaissent descendants d'un même ancêtre éponyme (cela semble correspondre à la notion de *vica* des Roms de Paris (Williams, 1984). De la sorte, ils portent le même surnom familial. Les gitans désignent ces deux concepts par le terme de famille. Cette indifférenciation est fréquente en Europe. Ainsi, selon Augustins (1986, p. 32) : « tantôt ce sont des groupes de parenté « centrés sur ego » que désigne le terme « famille » et tantôt des groupes « centrés sur les ancêtres ». Le système de décompte des degrés de parenté résout cette ambiguïté en combinant les deux optiques. S'agissant de groupes de parenté doués d'une certaine permanence c'est tantôt la descendance commune à partir d'un ancêtre sélectionné en vertu de critère divers qui forge le groupe, et l'on peut alors parler de parentèle, tantôt la résidence qui constitue le facteur de permanence et l'on peut alors parler de groupe domestique. Le terme de maison utilisé métaphoriquement pour désigner ce qui, en fait, ressemblerait à un lignage si le groupe considéré n'incluait aussi les maternels et les alliés, combine les deux notions qui semblent toujours rivaliser dans la parenté occidentale : la consanguinité et la résidence ».

(cf. chapitre VIII). C'est ainsi que, coupées doucement de leur réseau familial d'origine, elles adoptent peu à peu le surnom de leur conjoint qui très rapidement devient leur unique désignation et que, veuves, elles deviennent les garantes du sobriquet familial et que défuntes, elles sont enterrées auprès de leur belle-famille. De la sorte, au fur et à mesure, leur statut ne dépendra plus que de celui de leur mari. Le mariage constitue donc une période capitale de la construction identitaire des femmes. Sans lui, elles restent, en quelques sortes, des enfants (elles sont nourries par leurs géniteurs) et ne peuvent atteindre le statut de mère (nourricière).

Les hommes, quant à eux, possèdent la capacité de cumuler du prestige et de grimper dans l'échelle sociale par leurs propres performances en démontrant leur propension à la générosité. Mais grâce à quelles circonstances un homme parvient-il à emmagasiner au mieux du prestige et à afficher sa prodigalité ? Il semble évident que les événements qui intègrent dans leur déroulement un banquet incarnent idéalement ces instants. En effet, là, l'hôte peut aisément démontrer publiquement sa capacité à distribuer ses biens et donc sa générosité nourricière<sup>422</sup>.

Le mariage, dont le banquet est un moment crucial de convivialité, illustre parfaitement ces événements à capacité régulatrice des statuts : grâce à lui, des individus établissent ou entérinent des relations de dons (en particulier de femmes) qui remettent en jeu les statuts au sein de la communauté. Peut-être est-ce là une des raisons pour lesquelles une aura de mystère a souvent entouré les mariages des Tsiganes ? Beaucoup de non-dits entourent en effet les cérémonies nuptiales gitanes et

---

<sup>422</sup> En outre, comme nous le verrons ultérieurement, le don alimentaire est socialement plus significatif que tout autre acte de don. Les situations où les dons ne régulent plus les statuts mais troublent au contraire l'ensemble de l'organisation sociale démontrent, en effet, que les dons alimentaires possèdent une capacité perturbatrice plus importante que les autres. Nous en déduisons que les dons alimentaires sont socialement plus pertinents que les autres (voir chapitre IX).

les *Payos* d'Espagne, sont traditionnellement exclus de la *boa gitana*<sup>423</sup> (voir en annexe une description de mariage gitan à Grenade). En dévoilant la trame de leurs mariages, les Tsiganes ne risquent-ils pas d'exposer leur identité la plus intime, c'est-à-dire, la structure hiérarchique de leur communauté<sup>424</sup> ? Pourtant, les mariages des Tsiganes ont toujours fasciné les imaginaires érudits et populaires.

## 1. *Mariages tsiganes en Europe*

### 1.1. *Une fascination ancienne*

Les diverses formes de mariages des Autres, de ceux qui diffèrent de la majorité et en l'occurrence, celles des Tsiganes, nourrissent les perceptions populaires et savantes à leur égard d'un peu plus d'étrangeté. Les mariages touchent en effet à la régulation sociale des pratiques sexuelles censées témoigner, à certaines époques, du degré d'évolution des populations. Les chroniqueurs des siècles passés affirmaient ainsi que les groupes tsiganes qu'ils avaient vu traverser leur territoire ne connaissaient que la promiscuité sexuelle, mêlant ainsi tout lien de parenté dans une luxure généralisée (cf. Sánchez Ortega, 1991)<sup>425</sup>. Les législateurs fondèrent alors leurs textes oppressifs

<sup>423</sup> Le terme *boa* est issu du vocable castillan *boda* qui désigne la cérémonie nuptiale. La prononciation sans « d », typique du parler andalou, est utilisée par les Gitans pour distinguer la cérémonie religieuse, nommée *boda*, du rituel gitan, appelé *boa* ou *boa gitana*.

<sup>424</sup> Patrick Williams (1984) l'avait déjà constaté. Dans sa thèse, en effet, il révèle et analyse l'organisation sociale d'une communauté rom de Paris grâce à la description d'une cérémonie de fiançailles : « Porter l'attention sur un moment précis de la vie de la communauté des Rom de Paris nous a semblé la meilleure façon d'en donner une image juste ; nous saisissons dans toute sa force ce qui nous paraît essentiel, et qui est l'affirmation collective de l'identité. Parmi ces moments, nous avons choisi la cérémonie de demande en mariage (le *mangimos*) car l'analyse d'une telle cérémonie nous permet de faire un examen presque complet des rapports sociaux » (Williams, 1984, p. 20).

<sup>425</sup> Sánchez Ortega (1991, p. 71) : «No habiendo resultado el remedio que se esperaba de las leyes que se han promulgado, en que se prohíbe no vivan ni hablen como gitanos los que falsamente dicen serlo, como los que lo son, sin ninguna conveniencia al bien y utilidad pública, viviendo aún no sujetos a las leyes naturales, de donde nace cometer feísimos incestos, robos y latrocinios, siendo gentes vagamundas y sin entero conocimiento de la ley cristiana... »

sur cette croyance largement répandue (Leblon, 1985, p. 33 et Sánchez Ortega, *op. cit.*)<sup>426</sup> : s'ils ne connaissent que l'animalité, comme l'anthropophagie (voir introduction) et la promiscuité, il s'agit alors de mettre en œuvre des mesures « civilisatrices », c'est-à-dire des mesures qui cherchent à les faire entrer dans l'Humanité<sup>427</sup>. Ceci, étant entendu que la forme de mariage la plus appropriée, ne pouvait exister qu'entre gens « civilisés », c'est-à-dire, entre ceux qui appartiennent à la majorité. Imposer des règles matrimoniales « civilisées » à ces communautés signifiait alors, pour les législateurs, les « civiliser ». Cette logique semble identique à celle qui, en Espagne, prévoyait de séparer les enfants gitans de leurs parents afin de les éduquer dans des orphelinats (prérogatives de 1771 du comte d'Aranda, procureur et président du Conseil de Castille)<sup>428</sup>, d'envoyer les hommes, censés irrécupérables (cf. Martínez Martínez, 2007 et 1998), aux galères pendant que les femmes, de nature plus maniable, pensait-on, et donc considérées comme étant les victimes de leurs bourreaux de père, de frères et de mari, étaient prises en charge par des familles qui, en échange des tâches domestiques quotidiennes, leur enseignait « charitablement » la moralité (Leblon, 1985).

Cette fascination s'exerce également a contrario. En effet, il n'est pas rare que des individus, d'aujourd'hui ou d'hier, relatent de manière enthousiaste tel ou tel rite singulier d'union matrimoniale qu'ils ont observé dans tel groupe gitan. Ainsi, on nous raconta que les Gitans d'Almería, au sud-est de l'Espagne, avaient pour coutume

---

<sup>426</sup> Ainsi, en 1594, dans le projet rédigé par les Cortès, deux députés affirment dans l'introduction que « les Gitans sont les plus dévoyés de tous les individus qu'on puisse trouver, même parmi les barbares. Ils vivent en dehors de toute loi, sont remplis de vices et ignorent toute réserve, étant ainsi un objet permanent de scandale. Ils sont vagabonds, sans travail, sans métier ; ils sont notoirement voleurs et jeteurs de sorts ; ils se marient sans tenir compte des liens de parenté et, la plupart du temps, vivent en concubinage et fornicent entre eux sans se soucier de la consanguinité ni des lois civiles ou religieuses ; ils ne vont pas à la messe, ne reçoivent jamais les sacrements et la tolérance de pareils péchés pourrait bien attirer sur le pays le châtement de Dieu. » (Leblon, 1985, p. 33).

<sup>427</sup> Ce questionnement sur la sauvagerie ou barbarie des Gitans espagnols intervient parallèlement à ceux qui s'appliquèrent aux Indiens d'Amérique, considérés aussi comme anthropophages (cf. Vignolo, 2002).

<sup>428</sup> Voir Bernard Leblon (1985).

d'inciser les poignets des jeunes promis, d'unir leur sang avant de sauter, main dans la main, par-dessus un balai<sup>429</sup>. L'union promettait alors d'être heureuse et prolifique. Selon, l'écrivain Jean Paul Clébert (1961, p. 219) : « il semble bien que le fameux mariage par le sang, avec incisions rituelles au poignet et mélange des sangs, soit une légende. » Le tsiganologue Jules Bloch (1960 [1953], p. 96-97) relève, quant à lui, que cette cérémonie du sang est utilisée, dans certains groupes tsiganes, pour entériner des liens d'amitié. Nous avons relevé cette dernière pratique auprès de deux jeunes Gitanes de Morote.

En 1963, le film *Los Tarantos*<sup>430</sup>, surnom fictif d'une famille gitane du Sud de la côte méditerranéenne espagnole, marqua fortement l'imaginaire des Espagnols (Gitans ou *Payos*). Beaucoup actuellement, non-gitans principalement, évoquent, en effet, ce long-métrage comme nous pourrions le faire d'un documentaire ethnographique. Le réalisateur, Francisco Rovira Beleta, attribua un des rôles principaux à Carmen Amaya, Gitane de Barcelone et célèbre artiste de Flamenco des années 1960-1970. Ce casting prestigieux ne fit qu'auréoler le film d'une inébranlable vérité. Et justement, une scène représentant le mélange des sangs de deux jeunes gens précède une cérémonie nuptiale – avec la traditionnelle défloration rituelle de la jeune fille par une vieille femme – impliquant deux cousins de ce jeune couple. L'analogie entre les deux cérémonies semble évidente. Les jeunes gens se promettent l'un à l'autre, alors qu'ils sont seuls sur une plage, grâce au mélange de leur sang. Le jeune homme dit alors : « je me joins à toi par le sang et la dent du lion »<sup>431</sup>. La jeune fille

<sup>429</sup> Les Gitans de Grenade, de San Juan et de Morote ne connaissent pas ces rites.

<sup>430</sup> Nom d'un style de chant de Flamenco typique des régions de Murcia et Almería. Il s'agit du surnom de la famille maternelle du jeune homme (sa mère est veuve). La jeune fille appartient à la famille des *Zorongo*, nom d'une danse andalouse. Visiblement, il s'agissait par là de signifier le lieu de provenance de ces familles, le sud de l'Espagne. Les Gitans andalous installés à Barcelone (lieu où se situe l'intrigue du film) ont en effet quelques particularités qui les distinguent des autres Gitans espagnols (en particulier, les mariages du Sud apparaissent comme étant plus libres ou plus « sauvages » puisqu'ils n'impliquent apparemment pas les parents).

<sup>431</sup> « Te conjuro por la sangre y el diente del león ».

répète la même phrase. Ils sont alors unis l'un à l'autre par un lien indissoluble. Il est difficile de savoir d'où provient cette affinité avec le lion<sup>432</sup> mais, on retrouve l'idée d'union par le sang qui a peut-être existé sous sa forme matrimoniale chez certains groupes gitans andalous. Grâce ou à cause de ce film –même si le lien au mariage n'est pas totalement explicite dans le film<sup>433</sup> –, cet imaginaire sanguin de l'union matrimoniale semble s'être alors généralisé, pour les *Castellanos*, à tous les Gitans.

C'est également parfois, avec une certaine concupiscence peu ou mal dissimulée, qu'on raconte la liberté sexuelle dont feraient preuve les femmes tsiganes (Hancock, 1989, pp. 47-48, Sánchez Ortega, 1991, p. 84<sup>434</sup>). C'est donc une animalité à la fois scandaleuse et fascinante. Réalité ou fantasme ? Quoiqu'il en soit, nombreux sont ceux qui, loin de se départir de leur construction idyllique ou trouble du monde gitan, soutiennent péremptoirement telle ou telle vérité parfois connues d'eux seuls. Ainsi, l'imaginaire construit autour de l'idée de « gitanité » apparaît dans un double processus de dénigrement et de valorisation. Ceci n'est pas sans rappeler les sentiments ambivalents que créent les familles flamencas étudiées en particulier par Caterina Pasqualino (1998, p. 9).

« Les sentiments des *payos* sont plus positifs qu'il n'y paraît. Ils sont même parfois teintés d'une certaine admiration. Lorsqu'ils évoquent le flamenco, les *payos* ne peuvent s'empêcher de citer quelques célébrités gitanes, au point que, pour louer un artiste flamenco, il arrive qu'on lui adresse ce compliment : “tu parais gitan !” ».

<sup>432</sup> Il est très probable qu'elle soit le fruit de l'imagination du scénariste.

<sup>433</sup> L'analogie est construite par le truchement du montage des séquences du film.

<sup>434</sup> Sancho Moncada, professeur de l'université de Tolède, publie ses discours en 1619 sous le titre *Restauración política de España*. Là, il expose ce qui lui semble être les causes des problèmes économiques du pays. Et, « l'opinion de Moncada sur les femmes gitanes est encore plus radicale et négative. Il les accuse d'être des prostituées qui causent de graves maux avec “des danses, gestuelles, paroles et chants absurdes.” À cause d'elles, des demoiselles et femmes mariées se sont séparées de leur mari. » (Sánchez Ortega, 1991, p. 84, notre traduction)



Considérés dotés d'une passion s'embrasant aussi promptement qu'une brindille (cf. par exemple Carmen de Mérimée), ils suscitent chez l'Autre des sentiments ambivalents : adulés ou surtout, haïs, ils ne provoquent pas d'émotions dans la demi-mesure. La succession des textes de loi édictés dans le passé à leur encontre en sont la preuve indélébile. Aujourd'hui encore, les Gitans sont considérés par ces mêmes critères de répulsion/attraction. De la sorte, Ángel Fernández Alguacil (2000), prêtre franciscain né à San Juan, ne commence t-il pas son poème intitulé *Gitana* par :

*Sorcière, re-sorcière,  
tu n'en as pas encore assez,  
harpie noire, de ta noirceur*

Noire dans l'âme  
noire à l'extérieur  
tes méandres  
ne sont que noirceurs<sup>435</sup>

Asséo (1974, p. 47) remarque qu'au XVII<sup>e</sup> siècle en France, « La femme est particulièrement redoutée. Elle fait l'objet d'une attention particulière des autorités qui condamnent le "métier de Bohémienne". Ces femmes, noires de peau et d'âme, errent et vaguent sans autre apparence de travail, à une époque où la femme ne peut guère circuler en totale liberté. » Ce prêtre reprend quelques siècles plus tard les mêmes stéréotypes attachés à la Gitane, être particulièrement dangereux puisque, comme le souligne Asséo (*op. cit.*), il symbolise par excellence la perpétuation de ce groupe. Et nous ajoutons, la sexualité.

## **1.2. Diverses modalités matrimoniales**

De la sorte, les représentations tsiganes des formes de mariages, en particulier celle de l'enlèvement de la jeune fille, suscitent ces mêmes sentiments ambivalents de

---

<sup>435</sup> Bruja, rebruja,/aún no estás harta,/arpía negra, de tu negrura./Negra en el alma,/negra por fuera,/tus entresijos/son de negrura. (notre traduction)

dilection/répulsion et civilisation/sauvagerie. Voyons en premier lieu quelles sont les principales formes matrimoniales des Tsiganes.

À Paris, selon Patrick Williams (1984, p. 264) :

« Il y a, chez les Rom, deux processus de mariage. L'un, qui se divise en trois étapes : l'élaboration (*mangimos*), la publication (*abiav*), et la confirmation (*pačiv*) dont nous pouvons dire que c'est le mariage officiel : il donne lieu aux cérémonies traditionnelles, son établissement et son déroulement provoquent en général le consentement de tous. L'autre, qui est désigné comme « fuite » (*našimos*) dont nous pouvons dire qu'il est non-officiel : il donne lieu à aucune fête, il s'accompagne en général de scandale et de disputes. »

Le contrat entre les familles apparaît ici comme étant fondamental : il s'agit de s'unir avec un allié de la famille ou, tout au moins, avec un groupe dont on recherche l'alliance. Il n'est guère étonnant alors que le *našimos* apparaissent comme un scandale : son accomplissement crée le risque d'une relation de don avec un groupe avec lequel l'alliance est peu ou pas souhaitée et, de déséquilibrer l'ordre social établi.

Par contre, dans un autre groupe de Roms (« Sloventsi ») installés en Italie, la fugue est le processus « normal » de l'union d'un jeune couple :

« Les Roma se marient (...) avec la fugue consentante des deux jeunes qui cherchent asile habituellement chez des amis ou parents. Il n'existe pas de période de fiançailles, puisque les jeunes ne doivent absolument pas faire connaître aux familles leurs sentiments et leurs intentions, ni ils peuvent se fréquenter, pour éviter la honte (...) des Roma. » (Piasere, 1984, p. 95)

En Grande-Bretagne, selon Judith Okely (1975), les Travellers ou Tinkers<sup>436</sup> préfèrent souvent se marier par enlèvement de la jeune fille pour éviter, écrit-elle, de polluer le campement<sup>437</sup>.

<sup>436</sup> Les groupes anglais et irlandais sont parfois classés parmi les Voyageurs mais non dans la catégorie des Tsiganes. Les Roms refusent souvent de les percevoir comme étant des Tsiganes. D'autres groupes comme les Beas de Hongrie ou les Yéniches (voir les travaux de l'ethnologue Orsetta Bechelloni) posent le même problème de reconnaissance identitaire. En Espagne, les *Quínquis* ou *Mercheros* sont, de manière similaire, rejetés par les Gitans (Bernard Leblon, 1985).

<sup>437</sup> Le sang virginal serait en effet d'après elle, l'une des trois substances sanguines à propriété hautement polluante (comme les lochies et les règles). Nous proposerons une autre explication au chapitre IX.

Les Gitans de Barcelone se marient de deux façons différentes : par *la boda gitana* et par la fugue (San Román, 1976). La première forme représente, comme chez les Roms décrit par Williams (1984), l'union idéale entre deux familles ayant préalablement établi un accord. En effet, les parents des jeunes gens mettent au point les détails de la célébration. Les divers frais sont généralement pris en charge par la famille du jeune homme. L'étape culminante, qui confirme ou pas l'union, est la vérification rituelle de la virginité de la mariée. Ce rite singulier de défloration<sup>438</sup>, que Caterina Pasqualino (1998) désigne par l'expression « le mouchoir ensanglanté »<sup>439</sup>, distingue les Gitans des autres Tsiganes. Il a lieu le soir des noces, souvent après la célébration au préalable du mariage catholique : à l'aube, s'isolant du tumulte festif, la jeune mariée se retire dans une pièce isolée, accompagnée de sa mère, de sa belle-mère, de quelques autres femmes mariées et d'une « professionnelle » de la défloration. C'est l'instant où la *boa*<sup>440</sup> succède à la *boda*. Cet usage, comme précisé antérieurement, est spécifiquement espagnol.

À Barcelone, la fugue se produit lorsque les deux jeunes gens décident de passer outre l'opinion de leurs parents qui n'acceptent pas cette union (San Román, *op. cit.*). Le couple s'enfuit alors pendant quelques jours et est généralement hébergé chez un membre de la famille du jeune homme. Ensuite, les fuyards reviennent chez leurs parents respectifs afin de se faire pardonner. Lorsque la consommation du mariage n'a

---

<sup>438</sup> Pour une description de ce rite, nous pouvons nous référer aux ouvrages de Pasqualino (1998), Paloma Gay y Blasco (1999), Lagunas Arias (2000). En ce qui concerne Grenade, nous avons assisté à deux mariages avec défloration de la jeune fille par une femme professionnelle. La description d'une de ces cérémonies figure en annexe.

<sup>439</sup> Ce rite que Pasqualino (1998), Gay y Blasco (1997 et 1999) et Lagunas (2000) décrivent dans leurs écrits met en scène une étoffe appelée « mouchoir (*pañuelo*) » qu'une Gitane professionnelle utilise afin de déflorer la jeune mariée. Nous appellerons ultérieurement cette pratique « le rite du mouchoir » et l'étoffe, « le mouchoir de la défloration ».

<sup>440</sup> Terme issu du vocable castillan *boda*, prononcé à l'andalouse, qui signifie « noces ». Pour les Gitans, le mot *boa* fait spécifiquement référence au mariage gitan, moment où la jeune mariée est déflorée rituellement. La distinction entre les deux mariages (gitan et religieux) est tellement prégnante que les termes de *boa* (l'expression *boda gitana* est parfois utilisée) et *boda* désignent, pour les Gitans, deux célébrations distinctes, même si elles ont lieu le même jour.

pas eu lieu, la défloration rituelle de la jeune fille peut également advenir. Dans ce cas, le « contrat » s'établit entre jeunes gens qui, connaissant les attentes plus ou moins restrictives de leur communauté, s'affranchissent des normes de mariage. Leur choix paraît comme étant personnel. Or, dans le Sud de l'Espagne, où le mariage par enlèvement de la jeune femme est l'unique forme d'union, les familles ne sont pas écartées du jeu des alliances, bien au contraire. Ainsi, d'après nos observations effectuées à Grenade, les parents des jeunes gens sont souvent informés des projets de leurs enfants, et parfois les y encouragent lors de grandes réunions familiales tel un baptême mais surtout lors d'autres mariages. Ainsi, selon les confidences de *la Choli*, « dans un mariage se fait un autre mariage ». En effet, lorsque les familles ne sont pas consentantes, l'alliance devient impossible. Ainsi, dans la ville de Grenade, l'enlèvement de la jeune fille peut entraîner des rixes entre familles. Àngel Pérez Casas (1974, p. 188) rapporte que :

« Le lignage des ravisseurs laisse passer quelques temps pour que la colère s'apaise et que ne surgisse pas le "compromiso", la rixe. C'est le moment où on permet à un lignage de lancer des insultes envers un autre lignage cela, sans risquer une réponse immédiate. Ensuite viennent les arrangements et on rendra momentanément la fille à son lignage, mais les tensions ne disparaîtront jamais ; on se souviendra toujours que "tel lignage emmena la fille trompée" et la gitane fera le reproche à son mari dans les moments de dispute entre eux et entre leurs lignages respectifs. »<sup>441</sup> (notre traduction)

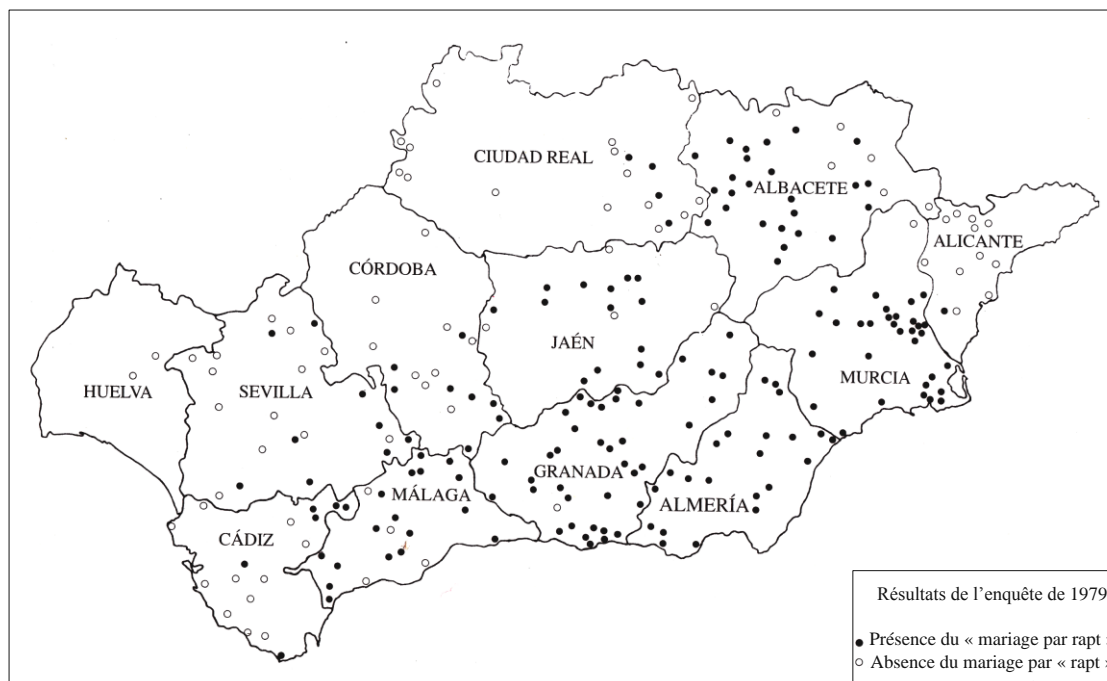
### 1.2.1. Ravir une jeune femme

D'après les anthropologues Joan Frigolé Reixach (1999) et Julian Pitt-Rivers (1997), le mariage par enlèvement de la jeune femme, désigné par l'expression

---

<sup>441</sup> « El linaje raptador deja pasar un tiempo para que se pase el enfado y no surja el "compromiso". Es uno de los momentos en el que se le permite a un linaje lanzar imprecaciones contra otro linaje sin que se le responda al otro. Luego vendrá el arreglo y la hija se devolverá momentaneamente a su linaje, pero la tirante no desaparece nunca ; siempre se recordará : « que tal linaje se llevó a la niña engañá » y la callí se lo reprochará a su rom en los momentos de peleas entre ellos o entre sus respectivos linajes ». p. 188.

« emporter la fiancée (*llevarse la novia*) », est une forme de mariage courante dans plusieurs régions du Sud espagnol, et, selon la carte élaborée par Frigolé (*op. cit.*, p. 65), y compris dans celle où se situent San Juan et Morote :



Carte 5 : Distribution des mariages par « enlèvement de la fiancée » dans le Sud de l'Espagne

Ainsi, à Morote, des non-Gitans d'une quarantaine d'années avouent avoir emmené leur fiancée, après un rendez-vous à la dérobée. En outre, un témoignage de rapt nous a été livré par un homme<sup>442</sup> aujourd'hui âgé d'une cinquantaine d'années. Il nous dépeint, l'air attendri, l'enlèvement de sa femme comme s'il décrivait un tableau romantique. Il se remémore, l'air ému, l'image qu'offrait celle-ci, encore une très jeune fille<sup>443</sup>, pieds nus et ses longs cheveux roux dans le vent alors qu'elle jouait dans un champ plein de fleurs. Il décida alors de l'emmener avec lui. Sa femme, visiblement moins troublée par la situation évoquée, nous raconta plus tard qu'il l'emmena « engañá », grâce à un mensonge.

<sup>442</sup> Cet homme a toujours vécu auprès de familles gitanes dans un quartier de Morote considéré par ses habitants comme étant un « quartier gitan ». Celui-ci concentre, en effet, une forte proportion de familles gitanes.

<sup>443</sup> Elle avait treize ans.

Il semble que la norme ait plutôt été la fugue ou la fuite, mais quelques glissements ont permis à des jeunes hommes de s'emparer de jeunes filles tout en dissimulant ce rapt sous le voile de la tradition. Ayant passé la nuit avec un homme, il leur devenait ensuite impossible, comme pour les Gitanes, de revenir chez leurs parents avec leur statut antérieur de *mozuela*<sup>444</sup>. Pour ces jeunes filles en effet, la perte de la virginité ne leur permettait plus d'être des filles : elles devenaient les épouses de leur ravisseur. Juana, Gitane d'une quarantaine d'années, interpela un jour sa fille Vicenta de quinze ans « mademoiselle (*señorita*) » mais elle se reprit immédiatement et se corrigea par un « madame (*señora*) ». Elle ajouta en guise d'explication : « tu n'es plus une demoiselle, tu es une femme à présent »<sup>445</sup> : Vicente avait passé une nuit, deux jours auparavant, avec un jeune *Payo*, actuellement son époux<sup>446</sup>.

Selon Frigolé (*op. cit.*), cette forme de mariage concernait essentiellement les ouvriers agricoles, population sans patrimoine. Il établit donc un lien fort de causalité entre la volonté de maîtrise de la transmission de l'héritage et la forme matrimoniale pratiquée. Sans biens à transmettre, les *jornaleros* n'auraient aucune stratégie matrimoniale. Pourtant, ceci n'explique pas la forte fréquence de ce type de mariage. En effet, pourquoi avoir besoin d'« enlever » la jeune fille, de feindre le rapt ? Selon Frigolé, il s'agit d'une coutume locale fondée sur un rite de passage qui n'a pu perdurer que dans cette classe sociale sans biens de transmission et donc sans stratégie patrimoniale. En outre, toujours selon l'anthropologue espagnol, le rapt serait devenu le moyen idéal, pour les populations les plus démunies, d'éviter de payer une quelconque

---

<sup>444</sup> La traduction de ce terme est « jeune fille » mais il connote en espagnol de façon très forte l'idée de virginité, tout comme le terme « pucelle » en français.

<sup>445</sup> « Ya no eres una señorita, ya eres una mujer ».

<sup>446</sup> Les parents de Vicenta durent menacer le jeune homme d'une accusation de détournement de mineure s'il ne consentait pas à épouser leur fille. Il accepta le jour où Juana se rendit auprès du juge.

compensation matrimoniale<sup>447</sup>. Cependant, près de Grenade, à Santa Fé et à Illora, les Gitans ont coutume de « llevarse la novia » avant la *boa* qu'ils célèbrent quelques jours plus tard. Et, ils pratiquent pourtant une forme particulière de compensation matrimoniale<sup>448</sup> le jour de la *boa* :

« Pendant le repas, les couples vont les uns après les autres aux tables des mariés pour leur offrir de l'argent (ils ont déjà donné leur cadeau : vase, vêtements, etc.). En échange, le marié offre un cigare à l'homme et la mariée une fleur de tulle avec trois dragées à la femme du couple (les trois dragées symbolisent les trois roses de la virginité). Mais en réalité, ce sont les hommes qui portent la fleur à leur boutonnière avec ostentation. Tout se passe comme s'ils voulaient démontrer à tous qu'ils avaient déjà payé.

La mariée offre aussi une épingle à toutes les jeunes filles célibataires. Celles-ci, l'accrochent à leur chemisier et affichent de cette façon leur célibat. La signification que l'on m'a rapportée est que cela leur porte chance.

Le père du marié s'approche du groupe en montrant des clés. *La Choli*, tante de la mariée, m'explique que celui-ci offre un appartement aux jeunes mariés ainsi qu'une automobile neuve. Le père de la mariée offre, lui, les meubles et le trousseau. »

Extrait du carnet de note daté de mai 1994

« Vers dix heures du soir commence le *brindis*, les invités portent un toast en honneur des mariés et vont autour d'une table pour leur offrir de l'argent : un homme au micro annonce la somme des billets que les hommes invités posent un par un sur la table avec ostentation. Un autre homme filme la scène avec une caméra vidéo. La mariée, en échange, donne une épingle avec un ruban blanc et le marié, un cigare. On donne aussi aux invités une part de gâteau.

Le père du marié donna 200 000 pts (soit environ 90 000 FF) à la table sous un tonnerre d'applaudissement. Lorsqu'il s'écarte de la table plusieurs vont à lui pour le féliciter de sa générosité. Les parrains vont alors à la table. L'homme donne 15 000 pts. Peu après revient le père du marié, sous les applaudissements et donne les clés d'un appartement et les clés d'une voiture, qui précise t-il est garée à l'extérieur. Le fils sort avec son père et d'autres invités pour voir l'automobile (petit utilitaire rouge). Le père de la mariée, selon les confidences de *Paqui*, offrira les meubles de l'appartement. (...)

<sup>447</sup> Le « prix de la fiancée » ou la dot deviendraient ainsi superflus (voir Testart & al., 2002, pour une étude plus approfondies de ces notions ainsi que pour une définition de ces termes). Dans le cas gitan, il s'agirait plutôt d'une dot (voir les extraits du carnet de notes) qui n'est, d'ailleurs, pas évitée.

<sup>448</sup> Il s'agit ici de familles gitanes aisées mais cette compensation par les parents et les convives, même si elle est bien souvent moins luxueuse, est traditionnelle chez les Gitans de Grenade et de sa proche banlieue.

La fête dura jusqu'à six heures du matin. On me raconta plus tard que la fête coûta un million de pesetas. Les deux familles se partagent les dépenses en parts égales. Les mariés récupérèrent 1 200 000 pesetas grâce aux dons des invités.

Extrait du carnet de note daté d'octobre 1995

Frigolé (*op. cit.*) poursuit en écrivant que dans la population qui possédait autrefois des terres (les propriétaires et les paysans), le mariage par rapt permettait, jusqu'à récemment, à des jeunes gens d'épouser une personne que leurs parents ne souhaitaient pas voir entrer dans leur réseau d'affinité. Utilisé comme un moyen de pression envers leurs parents respectifs, ceux-ci ne pouvaient plus refuser le mariage de leurs enfants.

Vernier (1991) observe des comportements semblables dans l'île de Karpathos. Dans cette île grecque en effet, les *Canacares*, c'est-à-dire les filles et garçons aînés, doivent impérativement épouser d'autres aînés sous peine de déshonorer leur réputation et celle de leur famille. Or, avec les nombreuses migrations masculines actuelles, le marché matrimonial des aînées se rétrécit et plusieurs d'entre elles sont célibataires après l'âge décent pour une union. Ne pouvant plus se marier avec des fils aînés, elles sont obligées de se marier avec des cadets ou des partis moins intéressants. Le mariage par rapt devient donc une solution pour elles : elles n'impliquent ainsi « officiellement » nullement leurs parents dans cette mésalliance.

Vernier (*op. cit.*) remarque par ailleurs que les ravisseurs sont généralement de catégorie sociale inférieure aux femmes. Par le rapt, ils s'élèvent dans l'échelle sociale. En effet, la transmission du patrimoine étant bilinéaire et réservée aux aîné(e)s, les cadets pouvaient par leur alliance prétendre à certaines richesses foncières dont ils étaient exclus par leur naissance. Mais ils sont aussi généralement plus jeunes que les femmes *canacares*. Ce critère est valorisant pour elles mais dévalorisant pour les hommes. Ainsi, par ce jeu sur la différence d'âge, les femmes *canacares* arrivent à compenser leur double dégradation sociale (avoir des relations sexuelles en dehors du



mariage et s'unir à un homme de statut inférieur). Les deux parties, et surtout leur famille respective, peuvent donc bénéficier du mariage par rapt.

Les premiers textes traitant de ce type de mariage considéraient qu'il s'agissait d'une survivance du rapt des épouses des sociétés dites primitives (McLennan, 1970 [1<sup>ère</sup> ed.1865]). Selon cet auteur, les mariages par capture ne peuvent avoir lieu que dans les sociétés exogames. En effet, un rapt à l'intérieur du groupe risque, d'après lui, de provoquer des tensions en son sein. Seules des sociétés pratiquant l'exogamie (hors de la parenté ou du territoire de référence) pourraient alors envisager l'enlèvement de jeunes filles. Ainsi, lorsque les Jivaros d'Amazonie pratiquent le rapt, il s'agit d'une prise de guerre chez l'ennemi (Surallés, 2003 ; Descola, 1993). De même, lorsque les Roms *Mačvaja* d'Amérique du Nord pratiquent l'enlèvement de la jeune fille, ces mariages « représentent la seule façon de prendre conjoint *en dehors*<sup>449</sup> du groupe rom » (Patrick Williams, 1985, p. 124).

Pourtant McLennan (*op. cit.* p. 23) constate que des sociétés endogames pratiquent aussi le mariage par rapt. Il explique alors :

« Et si nous trouvons le symbole de la capture dans les cérémonies de mariage des tribus endogames, nous pouvons être sûrs qu'il s'agit d'une relique d'un temps ancien au cours duquel la tribu était organisée selon un autre principe que celui de l'endogamie. »<sup>450</sup>

Ainsi, en Inde<sup>451</sup>, à Bali, en Afrique, en Amazonie, en Amérique du Nord etc., il s'agirait rarement de rapt réel, mais surtout d'un simulacre remettant en scène le rapt primitif. Pour lui, une logique exogame sous-tend donc forcément tout mariage par rapt.

---

<sup>449</sup> Nos italiques.

<sup>450</sup> « And if the symbol of capture be ever found in the marriage ceremonies of an endogamous tribe, we may be sure that it is a relic of an early time at which the tribe was organised on another principle than that of endogamy ». (p. 23).

<sup>451</sup> Le rapt est désigné par le terme *rākṣasa* (Dumézil, 1979).

Cette proposition ne se vérifie pas chez les Gitans de Morote et de San Juan où les mariages par enlèvement se font au plus proche.

### 1.2.2. Le « rite du mouchoir » n'aura pas lieu

Contrairement à d'autres groupes gitans espagnols des municipalités avoisinantes, les Gitans de Morote et de San Juan ne pratiquent pas la défloration rituelle de la jeune fille le soir de ses noces. Ils connaissent ces pratiques mais considèrent qu'il est inutile de vérifier la virginité des jeunes filles : le réseau des inter-connaissances est très performant et tous connaissent la « moralité » de la jeune fille et de sa famille<sup>452</sup>. Cette connaissance est pour eux le signe du bon fonctionnement des réseaux d'information et donc de leur cohésion sociale. Affirmer, en effet, ne pas connaître la moralité d'une jeune fille, c'est reconnaître sa méconnaissance et sa non-maîtrise des réseaux sociaux gitans<sup>453</sup>. Il est donc préférable, pour la famille du jeune homme, de ne pas faire appel à une vérification professionnelle de la virginité de la jeune fille, sous peine de dévoiler sa méconnaissance et sa non-intégration au sein du réseau gitan local. En revanche, ailleurs dans la province de Grenade, la défloration de la jeune fille par son mari marque la sauvagerie des Gitans qui la pratiquent. Ainsi, une avocate gitane de Grenade nous explique : « ça c'est les *andarríos* ». Pour elle, seuls les Gitans itinérants, les *andarríos*, de catégorie sociale inférieure, ignorent la « vraie » façon de se marier, c'est-à-dire avec la défloration rituelle, qui existe, selon elle, depuis l'arrivée des premiers groupes de Gitans en Espagne. Elle affirme en effet que sa propre

<sup>452</sup> Selon Paloma Gay y Blasco (1999), la notion de *honra* (d'honneur) d'une communauté gitane de la région madrilène dépend essentiellement de la capacité à préserver la virginité des jeunes femmes appartenant à leur famille. Nous postulons que la préservation de la virginité permet une plus grande maîtrise des liens de filiation et d'alliance. En somme, des situations où le don est mis en jeu.

<sup>453</sup> Ainsi, le proverbe rom précise : « Ne cherche pas une femme avec les yeux, mais avec l'ouïe » (Courthiade et Méritxell, 2006, p. 13).

famille la pratique depuis au moins l'an 1 500<sup>454</sup>. Dans les faits, il semble évident que la virginité n'est pas un critère essentiel pour contracter une union avec une jeune Gitane à San Juan et à Morote, contrairement aux petites villes formant la proche banlieue grenadine et à d'autres communautés tsiganes<sup>455</sup>.

Dans la proche banlieue de Grenade, le rite de défloration du mouchoir est très semblable à ceux décrits par Caterina Pasqualino (1998), David Lagunas Arias (2000) et Paloma Gay y Blasco (1999). Ainsi, nous assistons en mai 1994 au mariage de Manuel et Remedios à Santa Fé, petite ville d'environ 8 000 habitants et située à douze kilomètres de Grenade :

Dans les plaines fertiles de l'Ouest de Grenade, le mariage est traditionnellement précédé par l'enlèvement de la jeune fille. Ainsi, une semaine auparavant (parfois il s'agit d'un mois), Manuel enleva Remedios et l'emmena chez un membre de sa famille de réputation irréprochable : les hôtes doivent veiller et protéger la fiancée afin d'éviter que tout homme ne l'approche (pas même son fiancé). Pendant cette période, celle-ci est observée afin de juger si elle est digne d'entrer dans ce qui sera ensuite sa famille. Le système de résidence d'usage chez ces Gitans est, en effet, patrilocal. Celle-ci fera attention de ne pas décevoir sa future nouvelle famille car à présent qu'elle vit avec eux, elle ne pourrait plus se marier avec un autre jeune Gitan. Aujourd'hui les jeunes couples se mettent d'accord pour mettre au point leur fuite, mais nous pouvons imaginer que dans les cas de raptés réels (il semblerait qu'ils aient été plus fréquents par le passé, selon quelques informateurs) quelques moyens de pression (discrédit de la jeune fille qui ne peut donc plus se marier, de sa famille qui perd du prestige et donc autorité, etc.) étaient mis en œuvre pour que la jeune fille et sa famille acceptent le mariage. Parfois, d'après quelques confidences, de terribles affrontements sanglants déchiraient ces familles. Il n'est pas étonnant alors que les mères auparavant soient plus réticentes aux sorties de leurs filles afin d'éviter que « quelqu'un ne les emmène ».

Leur fille enlevée, les parents vont chez la famille du jeune homme afin de mettre au point le mariage de leurs enfants. En général donc peu de parents s'y opposent.

Comme la majorité des jeunes Gitans d'aujourd'hui, Manuel et Remedios se marièrent aussi par les autorités judiciaires, conformément aux lois espagnoles, quelques jours auparavant.

Extrait du carnet de note daté de mai 1994

<sup>454</sup> Son mari, son cousin croisé matrilatéral, enseignant à Grenade, fait actuellement des recherches historiques sur ce rituel qui selon lui, est le représentant le plus pur de la tradition gitane.

<sup>455</sup> Voir les travaux de Patrick Williams, Leonardo Piasere, Judith Okely pour d'autres communautés tsiganes et, Caterina Pasqualino, Nancy Thède, Paloma Gay y Blasco et David Lagunas pour ce qui concerne les Gitans.

Comme le souligne Paloma Gay y Blasco (*op. cit.*), la virginité de la jeune fille est la preuve de la « moralité (*honra*) » de celle-ci, comme celle de sa famille. Mais ici, la virginité de la jeune fille reflète aussi la grande moralité, ou l'honneur, de la famille qui l'accueille. Celle-ci doit alors exercer tout son pouvoir pour éviter que les jeunes gens ne se « connaissent » (au sens biblique du terme) avant le jour de la *boa*. Ainsi, lors de l'enlèvement de la jeune fille, celle-ci est placée pendant quelques jours sous la tutelle de celle qui deviendra sa belle-mère ou parfois, d'une tante du jeune homme, comme dans le cas de Remedios. Cette femme observe la jeune fille et juge surtout sa capacité à tenir une maison (elle ne doit pas craindre le travail et être respectueuse envers son mari et la famille de celui-ci). D'après les confidences de la tante de Manuel qui reçut pendant quelques jours Remedios, la future femme de son neveu, elle observa surtout sa capacité de travail, le soin déployé lors des travaux ménagers et son caractère : elle doit avoir « un caractère très conciliant », nous précise-t-elle<sup>456</sup>. Les femmes avec un caractère bien trempé ne sont pas très valorisées sur le marché matrimonial. Elles devront effectivement vivre sous le même toit que leur belle-mère et partager les tâches ménagères avec elle. Certaines Gitanes de Santa Fé, petite ville près de Grenade, restées célibataires au delà de l'âge moyen, avaient bâti, d'après nos informatrices, une solide réputation de femmes caractérielles au sein de leur communauté. Aujourd'hui, des rumeurs circulent selon lesquelles elles auraient fini par se marier bien au-dessous de leurs prétentions initiales afin de ne pas rester célibataires : elles étaient « trop prétentieuses (*demasio presumía*) » : le mariage hypergamique est en effet très valorisé à Grenade mais il ne doit pas impliquer des familles de statuts excessivement différents.

---

<sup>456</sup> Trois-quatre ans plus tard, elle revint sur cette opinion en nous précisant que Remedios avait certainement feint une certaine douceur sous un caractère très intransigent. Elle conclut en nous disant que malgré cette coutume de contrôle de la future épouse d'un homme de la famille, les mauvaises surprises ne sont pas exclues.

À San Juan et à Morote, on connaît l'existence du rite du mouchoir dans d'autres groupes gitans très proches géographiquement. Or là, cela ne se pratique pas. Adoración, âgée de quarante-huit ans, nous explique : « Nous, on n'a pas besoin de ça. On se connaît tous ». Un homme nous confie : « Ici, celui qui part avec une fille qui n'est pas vierge ne peut pas se plaindre parce qu'il le savait forcément avant de l'emmener. ». Remedios, âgée de dix-huit ans, précise : « Parfois des femmes doivent faire le rite du mouchoir parce qu'elles se marient avec des Gitans qui ne sont pas d'ici. Alors la famille du jeune homme peut le lui imposer. Mais ici, on se connaît tous. »

Les jeunes filles sont constamment sous le contrôle de leurs propres frères et père, mais aussi des autres femmes du quartier. Ces femmes seront peut-être un jour leur belle-mère ou parleront en leur faveur ou défaveur à d'autres femmes, cousines ou sœurs de celles-ci, dont le fils s'intéresse à la jeune fille. Il est donc dans l'intérêt de la jeune fille qui souhaite se marier, et elles le souhaitent toutes<sup>457</sup>, d'avoir un comportement considéré comme « digne » : elles seront ainsi recherchées par certaines familles qui souhaitent établir quelques nouvelles alliances interfamiliales<sup>458</sup>.

Or comme nous l'avons vu, le mariage se pratique par rapt. Peut-on alors envisager que le mariage gitan s'appuie sur un processus de don ?

---

<sup>457</sup> María, vingt-sept ans, nous confia qu'elle ne souhaitait pas se marier. Elle nous expliqua qu'elle était tombée très amoureuse d'un jeune homme quand elle et sa famille étaient parties travailler à Murcie, ville de résidence de celui-ci. Malheureusement, il se droguait et il mourut un jour d'une overdose. Elle en eut un chagrin si fort qu'elle s'était promis de ne plus tomber amoureuse. Etant sourde-muette et ayant passé l'âge « normal » du mariage, elle a en fait très peu de prétendants.

<sup>458</sup> Le mariage consacre une union monogame même si à Morote, par exemple, des relations extra-conjugales entre un Gitan marié et une veuve gitane sont un secret de Polichinelle. Cette dernière a le statut de maîtresse (*su amante*) et n'est pas reconnue comme épouse. Ceci confirme la rareté des cas de bigamie relevés par Leblon (1985, p. 223) qui n'en recueille que deux mais paraît contradictoire avec les accusations à l'encontre de tous les Gitans – « et mariés deux fois (*casados dos veces*) » – de la pragmatique de Philippe II de 1566. En effet, les deux amants ayant déjà été mariés, les relations sexuelles ultérieures ne peuvent plus être considérées comme relevant du processus de don : la jeune femme n'est pas « donnée » par sa famille.

## **2. Pratiques matrimoniales des Gitans de San Juan et de Morote**

Pour les Gitans de San Juan et de Morote, l'expression « se marier » est équivalente à celle : « avoir des relations sexuelles »<sup>459</sup>. Nous avons pris connaissance de cette analogie lors d'un petit quiproquo. Ainsi, un jour à San Juan, alors que nous bavardons à bâtons rompus avec Esperanza, Gitane âgée de soixante ans, elle déclare soudainement dans un soupir : « les hommes ne pensent qu'à se marier ». Étonnée, nous l'interrogeons : « plusieurs fois dans leur vie ? ». Elle répond surprise : « bien évidemment ». Nous commençons à comprendre l'allusion et insistons : « avec la même femme ? ». Elle confirme nos soupçons : « Oui, avec la même femme et avec d'autres parfois ». Elle accompagne ses propos par des gestes peu équivoques.

Nous avons déjà remarqué que pour désigner l'ensemble de la cérémonie de mariage, les sourds-malentendants gitans de Morote et de San Juan mimaient aussi explicitement l'acte sexuel. Pour les Gitans de ces deux bourgs, les notions de mariage et de copulation nous semblaient, par là, intrinsèquement liées. Mais lors de notre conversation avec Esperanza, ces notions nous apparurent comme étant interchangeable et donc quasiment synonymes. Ainsi, nous remarquons ensuite que lorsque les femmes, de manière pudique, parlaient de la relation sexuelle, elles formulaient indifféremment « se coucher » ou « dormir » avec Untel, mais aussi, « se marier avec Untel (*casarse con Fulano*) ».

À Grenade, Francisca Fernández Fernández, Gitane avocate travaillant pour le *Centro Sociocultural Gitano-Andaluz*, nous informa qu'il existe chez les Gitans trois formes communes de mariage : la fuite (le consentement des parents de la jeune fille et de celle-ci sont requis), la fugue (seul l'assentiment de la jeune fille est pris en compte)

---

<sup>459</sup> Cela est vrai surtout pour les femmes.

et, le rapt (il s'agit d'un enlèvement réel de la jeune fille)<sup>460</sup>. Elle précisa qu'actuellement le rapt est peu utilisé mais qu'il est toujours pratiqué dans les monts orientaux.

Juan Gamella (1996, p. 119) expose dans son ouvrage également trois figures du rapt :

« “Fuguer”, “partir”, “emporter la fiancée” sont des formes de mariage très courantes chez les Gitans, surtout en Andalousie Orientale, où nous avons découvert que cette pratique n'était pas inconnue des *Payos*. Il arrive que pendant la durée de la fugue, le couple ne consomme pas l'acte sexuel (parfois ils fuguent vers la maison d'un parent qui doit veiller à cela). Les familles qui le souhaitent peuvent célébrer à son retour le rite gitan du mariage. Si le rite ne se célèbre pas et s'il existe des doutes sur le fait que les fuyards se soient abstenus d'avoir des relations sexuelles, le couple ne se consolidera qu'après la naissance du premier enfant. »<sup>461</sup>  
(notre traduction)

À Santa Fé, petite ville de la proche banlieue grenadine, une Gitane d'environ quarante-cinq ans, nous raconta qu'autrefois, alors qu'elle était adolescente, les jeunes Gitanes sortaient peu de chez elles ou, prenaient la précaution d'être accompagnées par un frère ou leur père, de crainte d'être l'objet d'un rapt. Sa propre mère aurait limité ses sorties surtout lors des périodes de foire, craignant qu'un Gitan *forastero* (étranger de la ville et inconnu des familles locales) qui venait pour le commerce de ses équidés, ne décide soudainement, en l'apercevant, de l'emmener avec lui. Les Gitans *serranos*, montagnards, pratiqueraient en effet, selon elle, le mariage par rapt de manière usuelle :

<sup>460</sup> Ces définitions nous paraissent très opératoires. Ce sont donc celles qui serviront de cadre définitoire. L'expression générale utilisée par Joan Frigolé « emmener la fiancée (*llevarse la novia*) » nous semble suffisamment neutre pour être utilisée de façon générique, englobant toutes les formes d'enlèvement.

<sup>461</sup> « “Fugarse”, “irse”, “llevarse a la novia” son formas muy extendidas de casarse entre los gitanos, sobre todo en Andalucía Oriental, donde hemos descubierto que no era una práctica desconocida tampoco entre los payos. Suele suceder que, durante en tiempo que dura la fuga, la pareja no consume el acto sexual (a veces se fugan a la casa de algún familiar, que debe velar porque así sea). Las familias que quieren pueden celebrar a su regreso el rito gitano de la boda. Si el rito no se celebra y existen sospechas de que los escapados han mantenido relaciones sexuales, el matrimonio no se consolida hasta el nacimiento del primer hijo. »

« ils voient une jeune fille qui leur plait et ils l'emportent avec eux »<sup>462</sup>. Or à Santa Fé, comme dans plusieurs petites villes de la proche banlieue de Grenade, les jeunes Gitans pratiquent aussi l'« enlèvement » de leur future épouse. Mais là, l'accord de toutes les parties est une condition nécessaire. Ce qui est donc redouté, est le rapt réel<sup>463</sup>, celui pour lequel les familles ne sont nullement impliquées. De la sorte, les liens de don semblent effectivement niés. Cette pratique serait l'apanage des Gitans des *serranos*<sup>464</sup>, considérés comme des « sauvages ».

À San Juan et à Morote, les trois types d'enlèvement nuptiaux décrits par Francisca Fernández Fernández coexistent. Les expressions utilisées pour annoncer un mariage sont « Untel l'emporta (*se la llevo Fulano*) » ou « elle est partie avec Untel (*se fue con Fulano*) ». La première expression est utilisée à la fois pour révéler avec qui la jeune fille est partie et pour désigner l'auteur d'un rapt. La deuxième ne se réfère qu'aux cas de fuite ou de fugue. Le terme *caló*, utilisé à Morote et à San Juan, pour désigner un mariage est « prandar ». Or, il est étonnant de constater la similitude de ce vocable avec les termes castillans « prender (saisir, attraper) » et, « prender » (charmer, séduire). Les adolescents et jeunes hommes s'amuse par ailleurs à proposer une fugue ou fuite aux jeunes filles en leur disant « tu pars avec moi (*te najelas*<sup>465</sup> *conmigo*) ? ». Parfois, ils menacent ironiquement celles-ci d'un éventuel enlèvement sans consentement mutuel. Offusquées ou flattées, elles les insultent vigoureusement.

<sup>462</sup> « ven una chica que les gusta y se la llevan ». Nous avons retrouvé à peu près cette même formule dans la bouche de María, jeune Gitane mariée de Morote mais pour laquelle cette pratique était, au contraire, très appréciée.

<sup>463</sup> Nous allons désigner, par mesure de commodité dans ce texte, cette forme de mariage par l'expression : « vrai rapt ».

<sup>464</sup> A plusieurs reprises, nous avons constaté l'amalgame que les Gitans de Grenade (ville et province) établissaient entre l'état de sauvagerie et le fait de vivre à une altitude supérieure au locuteur. Chaque Gitan peut donc qualifier un autre Gitan de « sauvage » simplement parce que l'un vit en plaine et l'autre en montagne par exemple.

<sup>465</sup> Terme *caló* issu du verbe *najelarse*, partir, fuir. Ce terme semble s'apparenter à *najarse* qui, selon Miguel Ropero Nuñez (1989, pp. 105-106), signifie partir, courir, fuir, s'échapper. Il établit un parallèle avec le vocable sanskrit *naja* qui désigne le serpent.



### **2.1. *Les étapes du ravisement***

On raconte qu'autrefois, les jeunes gens qui cherchaient à se marier attendaient impatiemment les vêpres de Noël ou la nuit de la Saint Jean, moment où les familles gitanes se retrouvaient pour festoyer, boire, chanter et danser. Là, ils rencontraient ou retrouvaient, après plusieurs mois de séparation, des conjoints potentiels. Certains couples se formaient et pouvaient décider brusquement de « partir ». Parfois, assez fréquemment selon les Gitanes, un jeune homme pouvait prendre cette décision sans le consentement préalable de la jeune fille.

Actuellement, le jeune homme choisit de préférence une période faste, après les vendanges ou la cueillette des olives, moment où il perçoit sa rétribution, pour enlever la jeune fille, l'emmener dans un lieu éloigné (en général dans un champ ou dans un bois) et avoir sa première relation sexuelle avec elle. La jeune fille est quasiment toujours complice du « rapt » qu'elle planifie avec son « ravisseur ». Ils partent alors chez un consanguin du jeune homme (chez une sœur ou une tante, etc. mais pas chez ses propres parents). La famille de la jeune fille remarquant alors sa disparition se met à sa recherche avec frénésie tout en soupçonnant déjà la raison de son absence. Le lendemain, il est en effet trop tard pour récupérer leur fille : elle est considérée comme étant mariée à son ravisseur. S'informant auprès des uns et des autres, elle apprend finalement qu'elle est partie avec Untel. Vicenta qui regrettait sa « folie » de la veille alors qu'elle était partie avec un jeune homme, fut grondée par sa mère non pas pour ce mariage mais pour être rentrée le lendemain : si elle était rentrée ce soir-là, le mariage aurait pu être dissous. Il suffit qu'elle passe la nuit en compagnie d'un homme, c'est-à-

dire que cette « escapade » soit connue de tous<sup>466</sup>, pour qu'elle devienne son épouse légitime. D'où parfois, l'ardeur mise en œuvre par les frères dans cette recherche. Ce sont en général les frères qui partent à sa recherche. Ceci n'est pas sans rappeler l'interprétation gitane de la légende de « la Grotte de l'Enchantée (*la Cueva de la Encantada*) » de Morote. Engracia nous raconte une version familiale :

Engracia me dit qu'elle ne veut pas aller dimanche à la *Cueva de la Encantada*, « parce que ça fait peur (*porque da miedo*) ». Elle raconte qu'une tante de sa mère ; alors qu'elle était encore *mocilla*<sup>467</sup>, était allée près de la grotte pour cueillir des champignons. Elle vit une vieille femme assise près de l'ouverture de la *cueva* qui avait auprès d'elle un panier avec des vêtements. Elle lui dit bonjour. Quand elle approcha, les vêtements du panier se transmuèrent en œufs. La grand-tante pris un œuf. Elle se trouva ensorcelée alors prisonnière de la grotte. Elle ne pouvait plus parler. Ses frères la cherchaient partout : ils pensaient qu'elle était « partie »<sup>468</sup>. Un des frères alla à la *cueva*. Il l'a trouva mais elle ne pouvait pas sortir ni parler : elle était devenue muette. Quand il tenta de l'emmener, un énorme serpent l'attaqua : la vieille femme s'était transformée en immense serpent. Pour se dégager, il dut tuer le serpent qui sans cesse revenait à la vie. Il dut alors le couper en plusieurs morceaux pour enfin le tuer. Ensuite, il put ramener la grand-tante chez elle.<sup>469</sup>

Extrait du carnet de notes daté du 18-04-1997

Nous pouvons constater que le rôle du frère est primordial pour sauver la sœur.

Dans la légende racontée par les habitants *payos* de Morote, il s'agit d'une jeune fille qui, les soirs de pleine lune, brosse ses cheveux d'or devant un miroir à l'entrée de la *cueva*. Si une jeune fille passe près d'elle à ce moment-là et lui parle, alors cette dernière deviendra soudain muette et prendra la place de celle-ci. Elle devra ensuite

---

<sup>466</sup> Nous verrons qu'une grande connaissance des relations entre individus et groupes, quelle que soit leur nature, implique une maîtrise supérieure du réseau créé par les dons. Or, cette maîtrise, synonyme de supériorité hiérarchique, est recherchée par tous ; d'où l'intérêt et la quête constante de chacun pour de tout type d'information.

<sup>467</sup> Diminutif de *moza* qui désigne une jeune fille non mariée (vierge en fait).

<sup>468</sup> Sous-entendu, « qu'elle était partie avec un homme ».

<sup>469</sup> Chaque locuteur va utiliser un membre de sa famille, donnant ainsi un caractère familial et vécu au conte, un peu comme une légende familiale. En fait, les versions peuvent parfois être très différentes mais l'important est les protagonistes sont des membres de la famille.

attendre qu'une autre jeune fille passe et la délivre de ce sort en prenant sa place<sup>470</sup>. Lorsque nous racontions la version du père d'Engracia, les *Castellanos* qui nous écoutaient étaient très étonnés et nous affirmaient qu'ils n'avaient jamais entendu cette version.

Dans la version *paya*, il n'est fait référence à aucun moment à un possible sauvetage par un quelconque membre de la famille de la jeune fille. Cette emphase gitane sur la relation de germanité nous semble gorgée de sens : elle signifie, nous semble-t-il, que cette histoire a un rapport très étroit avec le mariage. En effet, ce sont généralement les frères qui recherchent leur sœur lorsqu'elle a été ravie par un jeune homme. Ici, les frères partent à sa recherche en pensant que leur sœur a effectivement été « ravie ». Par ailleurs, la référence aux œufs et au serpent<sup>471</sup> nous mène évidemment à imaginer un lien fort avec la fertilité de la jeune femme et de la procréation. Selon Freud (1933 [1913]), dans les contes et légendes européens, le mutisme entretient un rapport étroit avec la mort. Et comme nous le verrons dans notre ultime chapitre, la mort est perçue avant tout comme une rupture avec le cycle des dons. Cette histoire peut donc être interprétée comme une menace : si les jeunes filles refusent le mariage et restent cloîtrées dans le monde féminin (la grotte), elles sont écartées de leur processus naturel de maturation (et donc de leur rôle de procréation) et de celui du « travail » du don par lequel les femmes peuvent progresser hiérarchiquement. Dans cette grotte, les jeunes femmes sont muettes, c'est-à-dire qu'elles sont mortes socialement. Seuls les hommes peuvent les intégrer à nouveau dans le cycle des dons en leur permettant de se

---

<sup>470</sup> L'image d'une jeune femme blonde, qui se recroqueville près d'une grotte le soir de la Saint-Jean, est fréquente dans les contes et légendes basques (Martínez Girón, 1988). Comme nous l'avons vu, de nombreux Basques furent en effet déplacés au cours du XVII<sup>e</sup> et du XVIII<sup>e</sup> siècle afin de repeupler l'Andalousie désertée après l'expulsion des Mudéjars et des Morisques.

<sup>471</sup> Comme nous le verrons dans le chapitre dédié aux représentations gitanes de la fécondation, le serpent peut être une référence au sang menstruel.

marier. Cette histoire semble donc être une sorte d'avertissement destiné aux jeunes femmes.

Les hommes nous racontent en effet une légende complètement différente. Ainsi, selon eux, cette même *cueva* renfermerait un trésor fabuleux. Celui-ci serait caché dans un puits de la grotte, puits qui, selon l'orientation du soleil, diffuserait parfois une lumière incroyablement claire, signe de la présence d'un trésor fabuleux. Ils nous racontent le cas d'Untel ou de l'Autre qui aurait trouvé une épée en or, un vase, ..., et qui serait resté piégé dans un des nombreux couloirs formant comme une espèce de labyrinthe<sup>472</sup>. Cette version est rapportée aussi par les *Payos* qui nous expliquent qu'il s'agirait d'un trésor oublié par les Maures qui fuyaient devant les troupes de la *Reconquista*.

Après cette petite digression dans l'imaginaire local où l'emphase sur la destinée matrimoniale des femmes (c'est-à-dire, sur le fait que leur position sociale est liée intrinsèquement au mariage et à la fonction procréative) nous semble évidente, nous revenons sur les différentes étapes constitutives du mariage gitane : le lendemain ou, deux-trois jours après leur « départ », le nouveau couple se présente dans la famille de la jeune fille pour recevoir la bénédiction des parents de celle-ci. Ceux-ci, généralement très fâchés au départ (la mère invoque souvent l'âge trop tendre de la jeune fille, parfois, la mauvaise réputation<sup>473</sup> de la famille freine la joie des parents, quelquefois c'est sans aucune raison apparente, ...) se détendent après l'intervention d'un émissaire respecté dans la communauté. Les deux familles prennent alors contact

---

<sup>472</sup> Nous étant rendue à cette *cueva* avec quelques amis non-gitans et malgré les avertissements alarmés de mes amies gitanes, outre l'absence d'une vieille femme ou d'une jeune fille, nous ne remarquons ni puits, ni couloir. Seules quelques petites chauves-souris et de nombreux insectes avaient élu domicile en ce lieu. Les restes d'un ancien foyer témoignaient d'une fréquentation, aussi humaine, des lieux (des bergers ont pu venir s'y abriter ou peut-être, une famille gitane aux temps où les Gitans vivaient cachés dans ces cavités naturelles).

<sup>473</sup> La capacité de travail des hommes qui composent une famille est généralement jaugée.

pour organiser une petite fête. Lors d'une conversation avec quelques femmes gitanes, l'une d'elle, Lola<sup>474</sup>, Gitane âgée d'environ trente cinq ans et originaire des Asturies (nord de l'Espagne) expliqua à son auditoire, à la fois médusé et horrifié, comment le mariage gitan est pratiqué par les Gitans de sa région de naissance :

Lola raconte qu'à onze ans, sa mère, une sœur, et sa « belle-mère » voulurent « sacar el pañuelo » (rite du mouchoir). Après le rite, elle s'échappa et partit s'installer chez un oncle maternel à Santander. Plus tard, elle se maria avec un autre homme, le fils de cet oncle, avant de s'unir à Rafael, un *Payo* de Morote. Elle a deux enfants de son cousin : Ana Belén, prénom qu'elle a tatoué sur son bras gauche, et José Ramón, que Rafael l'empêche de tatouer.

Lola me montre comment la « Gitana » déflore la jeune fille lors de la cérémonie. Avec un morceau de papier blanc, elle explique qu'il faut unir les quatre coins d'une étoffe carrée, mettre l'index en son centre et pénétrer la jeune fille. L'auditoire est horrifié devant l'évidence de la douleur. Ensuite, elle explique qu'on ouvre l'étoffe qui se trouve ainsi taché par « quatre roses ». On attache alors les différents coins avec des lacets blancs ou bleus. Elle raconte qu'à Oviedo d'où elle est originaire, le mari ne peut emmener la jeune fille qu'après les quatre jours et nuits de fête. Ils ne peuvent même pas s'approcher et se parler : l'un est à un bout de la pièce, l'autre à l'opposé. De temps en temps, les invités les prennent sur leurs épaules et « los baila » (dansent avec eux).

*La Mari* explique qu'à Morote, le rite est différent : « ici non. Le jeune homme voit la jeune fille, il lui dit qu'elle lui plaît, elle lui dit que lui aussi. Alors ils décident de partir ensemble. Ils font l'amour. Le lendemain, ils reviennent, les parents achètent du poulet et du riz et ils font la fête ». *La Mari* avait quinze ans.

Lola raconte que parfois à Oviedo c'est le mari qui déflore la jeune fille (cela évite des problèmes quand la jeune fille n'est plus vierge, même si ce n'est pas lui qui l'a déflorée). Elle dit que cela fait certainement moins mal.

*La Mari* dit que la première fois, ça fait très mal, mais Lola lui dit que par la « Gitana », c'est pire. *La Mari* raconte qu'elle ne savait rien. Elle dit que la première fois, quand elle vit le sang, elle pensa qu'elle avait eu ses règles.

Lola explique que parfois pour éviter des problèmes de famille, la « Gitana » utilise des trucs. Par exemple, elle attend que la jeune fille ait ses règles. Elle révèle aussi les confidences de certaines Gitanes de Morote qui, pour cacher la perte de leur virginité, auraient eu leur première relation sexuelle alors qu'elles avaient leurs menstrues. En

---

<sup>474</sup> L'histoire de vie de Lola de Oviedo est particulièrement révélatrice de la difficulté pour certaines femmes gitanes de s'affranchir des préceptes moraux gitans. Elle fut mariée de force à treize ans à un cousin qu'elle n'aimait pas et qui la battait. Elle s'enfuit alors chez son oncle, laissant derrière elle un fils et une fille, qui la prit sous sa protection. Mais son ex-mari la recherchait partout et elle dut fuir en Andalousie où elle fit la connaissance d'un *Payo* avec qui elle vit actuellement en concubinage. Elle retourne parfois à Oviedo pour voir sa mère, mais elle se cache craignant toujours de croiser le chemin de son cousin.

serrant les jambes, elles auraient ainsi évité que le sang ne se déverse avant la pénétration.

Extrait du carnet de notes, du 23-03-1998.

Aujourd'hui peu de personnes sont venues au voyage de Guadix<sup>475</sup> : beaucoup sont restées chez elles parce qu'hier un mariage a été célébré dans le quartier des *cuevas*. Il s'agissait de celui de Dominga et de son cousin Juan Francisco (la mère de Dominga est la sœur du père de Juan Francisco) qui dura jusqu'à 7 heures du matin.

Lui est âgé de seize ans et demi et elle de dix-sept. Hier, alors que je me trouvais avec María, Elena, Dulce et *La Lole* sur la place centrale de Morote, je les vis : ils étaient assis seuls sur un même banc de la place et parlaient. En face d'eux, sur un autre banc, se trouvaient Juan, son frère *El Negro* et d'autres jeunes Gitans de Morote. Contrairement à leur habitude, ils ne parlaient ni ne plaisantaient avec Juan Francisco. Ils semblaient l'ignorer. Ensuite, Dominga et Juan Francisco partirent ensemble. J'appris plus tard qu'il l'avait « emportée ».

Extrait du carnet de note du 22 juin 1997.

Ces cas proposés ne posaient aucun problème : pour *la Mari*, la mère du jeune homme est la sœur du père de *la Mari* (cousine croisée matrilatérale) et tous deux ont le même âge. Et, Dominga est la cousine croisée patrilatérale de Juan Francisco. Ces « raptus » endogames pérennisent en fait les liens au sein la parenté qui s'effritent au-delà de la germanité. En effet, comme nous verrons ultérieurement, le partage d'une même résidence et d'une même nourriture crée des liens forts qui illustrent et justifient la densité des liens avec ses plus proches consanguins<sup>476</sup>.

Chez les Gitans de Morote et de San Juan, contrairement à ceux qui résident dans la banlieue de Grenade, la famille de la jeune fille n'est aucunement obligée à participer financièrement au banquet du mariage. Si ses parents le souhaitent, ils

---

<sup>475</sup> L'Église pastorale de Guadix avait organisé un voyage à destination de la ville de Guadix. Dans le périple était en effet prévue une messe de deux heures en l'honneur d'un Gitan que l'Église espagnole cherchait à faire béatifier à Rome. Il était évident qu'elle voulait démontrer par là que cette proposition provenait de la ferme volonté des Gitans espagnols. Mais pour les jeunes Gitan(e)s de Morote, profitant de cette rare occasion de mixité des sexes, il s'agissait surtout d'une occasion de se divertir et de chercher un conjoint parmi d'autres Gitan(e)s de la même commune.

<sup>476</sup> Voir Manrique (à paraître 2008) à propos de la notion de proximité consanguine corrélée à celle de commensalité, en particulier à partir de l'étude des représentations liées à l'inceste induites par le mariage d'un couple de demi-germains dans le nord de l'Espagne.

peuvent cependant acheter des draps, des nappes, des serviettes etc., en fait *el ajuar* (le trousseau) des jeunes *Castellanas* d'Espagne et d'ailleurs (cf. par exemple Verdier, 1979). Cependant, dans ces deux bourgs, les frais que le trousseau engendre peuvent revenir à la famille du jeune homme. Ainsi, Esperanza qui n'a eu que des garçons, nous dit fièrement qu'outre avoir contribué entièrement aux frais de mariage de ses enfants, elle put, de surcroît, fournir entièrement les trousseaux de ses belles-filles. En fait, contrairement aux Roms qui, en plus de la participation aux frais de mariage, pratiquent le « prix de la fiancée » (Williams 1984, Cohn, 1972) ou aux Gitans de la ville de Grenade et de sa proche banlieue qui paient une forte somme d'argent en liquide lors des noces (une sorte de participation à la dot que les parents versent à leurs enfants), les Gitans de San Juan et de Morote ne contribuent qu'aux festivités et à l'achat des biens indispensables à la vie quotidienne de leurs enfants. Or, la famille du jeune homme participe généralement plus amplement que celle de la jeune femme (on nous explique généralement qu'il s'agit d'une compensation pour le rapt). Ils affirment par là leur suprématie économique sur le jeune couple et leur position de donateurs. Ceci confirme la domination statutaire de l'homme et de sa famille dans la situation d'alliance. Ce statut de donateur s'exprime par la forme du mariage par rapt qui transforme le don de femmes en prise de femmes. Les femmes étant de statut inférieur, la position de receveurs des hommes se transmue en effet, comme nous l'avons vu avec les relations de don entre Gitans et *Payos*, en celle de preneurs.

## 2.2. *Rapt, fuite ou fugue ?*

Il semblerait qu'aujourd'hui la fuite et la fugue soient les formes les plus courantes, même si deux témoignages de rapt récents nous ont été rapportés et ont pu

être vérifiés. Par ailleurs, malgré les témoignages qui affirment le contraire, il n'est pas évident que le « vrai rapt » ait été un jour la norme chez les Gitans de San Juan et de Morote. Ainsi, les femmes âgées aujourd'hui d'une cinquantaine d'années et plus racontent qu'elles ont été attrapées et tirées par les cheveux par l'homme qui les convoitait. De même, Esperanza nous raconte qu'Antonio la saisit par les cheveux et que cherchant à s'échapper, elle se débattait en vain. Celui-ci confirme la version de sa femme en riant. Or, Esperanza nous raconta lors d'un entretien ultérieur qu'ils avaient échangé des baisers quelques temps avant son « rapt » et qu'elle avait trouvé cela plutôt agréable.

Il est, en fait, surtout difficile de distinguer la fuite et la fugue dans le discours des femmes et surtout, des mères qui généralement refusent de reconnaître leur assentiment pour l'enlèvement de leur chère enfant. Il est d'ailleurs habituel qu'elles<sup>477</sup> manifestent leur réprobation parfois, de manière très ostentatoire, en criant et pleurant au sein de leur foyer, entourées par des femmes venues pour les reconforter en leur assurant que cela est normal, que la vie est ainsi faite. Parfois, leurs filles avouent pourtant avoir eu l'accord de leur mère et même, avoir été encouragées par elle à « partir ».

Le jeune homme agit souvent en accord avec la volonté de ses parents : c'est en effet chez lui ou chez un proche de ses parents qu'il emmènera la jeune fille. Ce type de mariage semble s'apparenter au *našimos* décrit par Patrick Williams (1984, p. 351-352) et pratiqué par les Roms de Paris :

« Deux jeunes gens s'enfuient. (...). Ils s'enfuient : ils disparaissent ensemble quelques jours, la nuit le plus souvent. Ils se cachent chez un parent du garçon (c'est parfois à l'insu de ce parent, dans une dépendance de la maison principale), dans une chambre d'hôtel, dans une automobile. (...).

---

<sup>477</sup> Parfois, ce sont les sœurs aînées qui manifestent leur réprobation de manière plus explicite, comme le cas de Dulce, célibataire, furieuse que sa petite sœur soit partie avec un homme.



Quand une jeune fille pubère n'est pas au foyer au moment où tout le monde va se coucher, c'est-à-dire vers minuit, l'alerte est immédiatement donnée : *nasli* ! (enfui ! ravie ! séduite !). Son père, sa mère, ses frères partent à sa recherche. Ils vont d'abord réveiller leurs parents les plus proches qui les accompagnent pour visiter toutes les familles où il existe un garçon en âge de se marier. (...). Des gens 'neutres' viennent alors informer les parents que c'est sans doute avec le fils d'Untel que leur fille est partie. Les parents rentrent chez eux où ils sont rejoints par tous leurs proches. (...). Dès le lendemain de leur fuite (...) les jeunes gens sont de retour chez le père du garçon. Des relations du père de la jeune fille viennent demander à reconduire la jeune fille chez ses parents. (...). Le père du jeune homme, suivant en cela les conseils des Rom, la laisse partir. (...) [I]l sait que l'acte de son fils mérite d'être blâmé, mais maintenant 'le mal est fait' et il vaut mieux chercher un arrangement. »

Dans le cas rom, seule la réunion du conseil des anciens, la *kriss*, permettra que tout rentre dans l'ordre. Le *našimos*, considéré comme un mariage marginal chez les Roms, est la forme « normale » de mariage chez les Gitans de Morote et de San Juan.

L'usage du mariage par rapt, pratique considérée comme marginale dans d'autres groupes tsiganes, est la seule forme de mariage pratiquée par les Gitans de Morote et de San Juan, même si, comme nous l'avons vu, l'enlèvement de la jeune femme peut prendre trois formes différentes : la fugue, la fuite et le vrai rapt. Or, des mariages marginaux existent aussi dans ces deux bourgs. Et, comme les marges permettent bien souvent de clarifier la norme, nous nous proposons d'étudier à présent ces mariages atypiques.

### 3. *Des formes de mariages marginales*

#### 3.1. *Le « vrai rapt »*

À Morote, Juani, assistante sociale gitane nous raconte l'histoire de Josefa :

Selon elle, Josefa partit avec Rafael quand elle avait onze-douze ans parce que celui-ci la trompa. Il lui aurait raconté qu'il l'emmenait pour

lui acheter quelques friandises mais en fait, il l'aurait emmenée « dans un grenier (*en un pajar*) ». Lui, venait de finir son service militaire. Aujourd'hui, elle a trente-trois ans alors qu'elle en paraît bien plus, et lui, quarante et un ans.

Extrait du carnet de notes daté du 2 décembre 1996.

Eva, fille de Josefa, confirme la version du rapt et, avec une moue de réprobation, précise que :

(...) son père emmena sa mère dans un « *cuchitril* », un réduit, quand elle avait dix ans et lui dix-sept. Son visage exprime visiblement de la réprobation.

Extrait du carnet de notes daté du 13 décembre 1996

Contrairement aux autres mariages plus conventionnels qui ont lieu majoritairement dans la consanguinité (les mariages consanguins représentent 31% des mariages totaux<sup>478</sup>), Josefa et son mari Rafael, ne sont reliés par aucun lien de consanguinité, même si des liens d'alliance unissent des proches des deux époux. Ce critère fut important lors de la décision de Rafael qui nous expliqua « je l'ai emmenée parce qu'elle n'est pas de ma famille. Je ne voulais pas une cousine. Les cousines sont comme des sœurs.<sup>479</sup> ». Le « vrai rapt » pourrait donc ne concerner que les femmes situées en dehors du champ de la consanguinité.

---

<sup>478</sup> Notre base de référence regroupe 323 unions consanguines sur un total de 1042 mariages.

<sup>479</sup> « Me la llevé por que no era familia mía. No quería una prima. Las primas son como hermanas ».

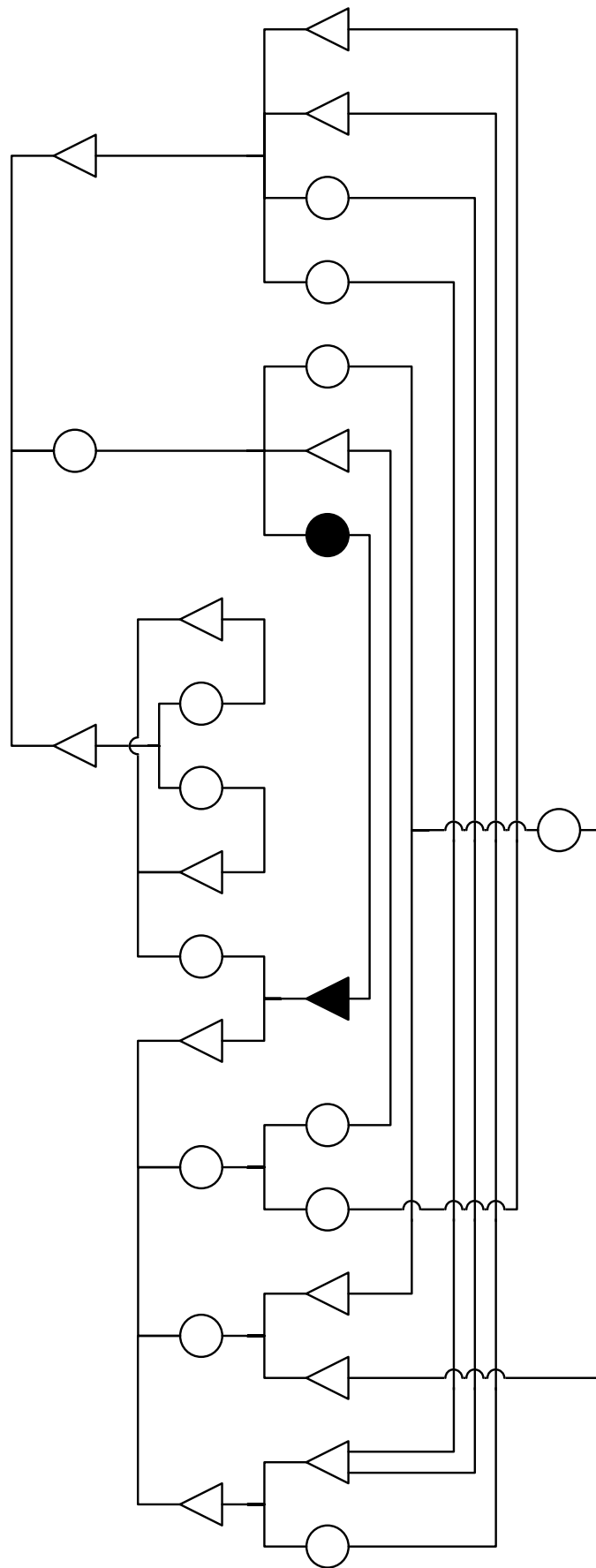


Figure 29 : Liens de parenté entre Rafael et Josefa

À San Juan, nous remarquons le comportement particulièrement agressif d'une jeune femme de vingt-cinq ans envers son mari. Les Gitanes de San Juan et Morote aiment généralement se « chamailler » publiquement avec leur conjoint et font souvent mine de les gronder. Les hommes feignent, parfois avec bonne humeur, la soumission à la grande joie des observateurs qui rient de ce spectacle où de manière momentanée les rôles sont inversés. Le cas de Yolanda nous paraissait d'emblée différent : son agressivité accompagnait un mépris non dissimulé (comme nous l'avions remarqué pour Josefa envers son mari). Nous nous souvenons que lors d'une fête taurine, elle cria à son mari assis en face d'elle mais à une cinquantaine de mètres, qu'il s'écarte de son champ de vision parce qu'elle ne pouvait supporter de le voir. Quelques jours plus tard, alors que nous l'interrogeons sur les pratiques matrimoniales gitanes, elle nous raconte :

Pour les mariages, l'homme « emmène (*se lleva*) », une femme. Ils font l'amour, reviennent. Les parents achètent des boissons et font la fête. Je demande s'il faut qu'ils passent une nuit à l'extérieur. Elle acquiesce mais ajoute qu'aujourd'hui, il suffit que les deux partent boire ou danser toute la nuit : c'est pareil (allusion je suppose à Eva). J'ajoute que je suppose que les parents doivent se rendre compte de cela, que tous doivent savoir qu'elle a disparu pour qu'il y ait mariage. Elle acquiesce à nouveau et dit que sa mère la cherchait de partout comme une folle avec un bâton pour la frapper.

Je lui demande à quel âge elle partit. Elle me dit à douze ans. Je lui qu'elle était une petite fille qu'elle ne savait certainement pas qu'il voulait se marier avec elle. Elle me répond qu'elle était effectivement une petite fille, « *era una niña* ». Elle poursuit en disant qu'il lui avait dit qu'il l'emmenait se promener avec une de ses sœurs et sa belle-mère. Mais, arrivés dans un grand champ de blé déjà très haut, il la coucha et lui enleva sa culotte. Sa belle-mère avait éloigné la petite sœur et attendait que cela se passe. Avec un air résigné, elle haussa les épaules et me dit qu'il était saoul et qu'elle ne pouvait rien faire. Lui, avait vingt et un ans.

Extrait du carnet de note daté au 1<sup>er</sup> octobre 2000

Cette même femme tenta à plusieurs reprises de se séparer de son mari, et selon les ragots locaux, aurait eu quelques aventures extraconjugales. Cependant, craignant sans doute des représailles violentes, elle « partit » avec le frère benjamin de son époux, après un vif éclat. Le feu aurait même été déclenché dans la fuite du nouveau couple

brûlant quasi entièrement toute la maisonnée dans laquelle Yolanda résidait. Certains doutent de la thèse de l'accident mais l'enquête l'aurait confirmée. Selon quelques rumeurs, elle serait aussi « partie » auparavant avec son beau-père (qui avait déjà auparavant enlevé son autre belle-fille, épouse de son fils aîné.). D'après Esperanza qui aurait parlé, après la fuite de Yolanda, avec Juan le mari de celle-ci, il aurait avoué être pieds et poings liés, ne pouvant agir contre son propre frère. Il attendit donc patiemment qu'elle revienne rejoindre ses enfants qu'elle avait dû abandonner dans sa précipitation. Le départ avec un (ou des) consanguin proche de son mari a pu être un moyen pour Yolanda d'éviter des représailles qui inévitablement auraient été très violentes. Juan a en effet la réputation, comme tous les hommes de sa famille, d'être très brutal.

Yolanda, tout comme Josefa, n'avait personne qui pouvait faire face à son ravisseur. Son père est unijambiste depuis de nombreuses années suite à une maladie, et ses frères étaient trop jeunes à ce moment-là. Ses oncles maternels sont peu nombreux et en majorité frappés d'infirmité physique<sup>480</sup> et ses oncles paternels se sentaient visiblement pris en porte-à-faux : ils sont également les neveux de la mère de Juan (le père de Yolanda est le fils de Jose, demi-germain utérin de Amada, mère de Juan). Par ailleurs, ses parents subissent la tâche indélébile de la faute commise par le grand-père de Yolanda qui eut des enfants avec la sœur de sa femme :

---

<sup>480</sup> Yolanda avait quatre oncles maternels dont deux nains, et un sourd-muet. Ce dernier et son oncle sans handicap avaient plus de cinquante ans à l'époque. Nous supposons qu'il leur était difficile de s'impliquer dans une bagarre avec un homme bien plus jeune et dont la violence était connue de tous.

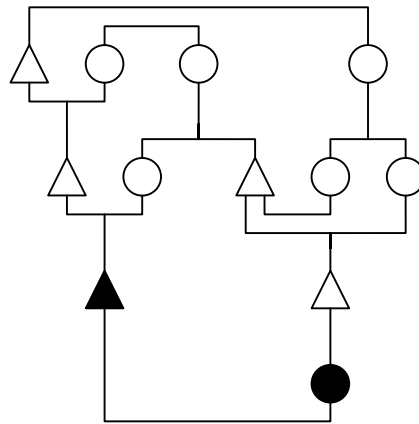


Figure 30 : Liens de parenté entre Yolanda et Juan

Aujourd'hui, tous traitent Yolanda avec mépris : elle s'est enfuie avec son beau-frère, et pire encore, elle a abandonné ses enfants, « le péché le plus grand qu'une femme gitane puisse faire »<sup>481</sup> d'après Remedios, assistante sociale gitane de la ville de Grenade, que nous avons rencontrée lors de notre séjour dans la capitale de la province. Le beau-frère de Yolanda est à présent marié à une autre femme et vit loin de San Juan. La jeune femme doit à présent, selon ses propres confidences, supporter les brutalités de son mari lorsqu'il est ivre.

Pour sa part, Juan qui appartient à une famille réputée pour son agressivité, (les *Tintos*), est peu attirant pour des pères qui cherchent à créer des alliances. Ceci explique sans doute le mariage tardif de Juan qui par ailleurs, de l'avis des Gitanes, possède un physique peu attrayant<sup>482</sup>.

Dans ces mariages par « vrai rapt »<sup>483</sup>, les conjoints n'ont pas de liens avec les parents de leurs femmes. Ils vivent dans le même quartier mais s'ignorent, et parfois même s'évitent<sup>484</sup> mutuellement. La coutume selon laquelle la famille de la mariée visite régulièrement les beaux-parents de celle-ci n'est pas suivie dans ces cas-là. Une

<sup>481</sup> « El pecado más grande que pueda hacer una mujer gitana ».

<sup>482</sup> Nous verrons que le physique compense parfois la disgrâce familiale (comme pour Evelito, très convoité par les jeunes filles alors qu'il appartient également à la famille des *Tintos*).

<sup>483</sup> À défaut de formulation plus opportune, nous créons celle-ci provisoirement.

<sup>484</sup> Ainsi *La Luna*, mère de Josefa, ne se rend chez sa fille que lorsqu'elle sait que son gendre ne s'y trouve pas : elle ne peut, d'après les confidences d'Eva, sa petite-fille, lui pardonner son méfait.

certaine rivalité relie en fait ces familles. Il est cependant difficile de savoir si celle-ci préexistait à l'union et a donc permis le rapt ou si c'est le rapt qui est la cause de cette hostilité affichée.

Dans le cas de Yolanda et de Juan, un lien de proche consanguinité, parmi d'autres plus éloignés, unit le père et le mari de Yolanda (ils sont cousins croisés). Des liens de solidarité devraient, *a priori*, exister entre eux. Or, ce n'est pas le cas. Nous avons en effet remarqué un évitement net entre les membres de ces familles respectives, à tel point qu'ils refusent de partir travailler ensemble pour un même contremaître. Pourtant, cette hostilité manifeste n'aboutit pas en conflit ouvert : personne n'ose affronter directement la famille de Juan, célèbre pour son autorité agressive. Par ailleurs, la famille de Yolanda est très dévalorisée (cf. *supra*). Ces familles avaient de toute façon peu d'intérêt à créer des relations de solidarité entre elles. Il semblerait donc bien que le « vrai rapt » ne puisse cohabiter avec la notion d'alliance.

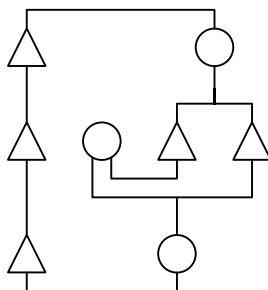
Or, nous avons vu que la solidarité entre pairs, traduite par la propension à une forte prodigalité (mais sans excès, comme nous le verrons), n'est pas un but en soi mais plutôt un moyen de conforter ou de maximiser sa position au sein de sa catégorie « naturelle » aux statuts instables. Cependant, certains groupes ou individus ne parviennent pas à rétablir de manière périodique leur statut à un niveau valorisant. Il s'agit généralement de familles et de leurs membres qui sont « naturellement » en position de donataires (les familles sont composées de peu d'hommes, d'individus qui souffrent d'handicaps physiques ou mentaux) ou qui ont accompli, par le passé, une action extrêmement dévalorisante (comme la pratique de l'inceste du premier ou du deuxième type, comme dans le cas du *Tinto* éponyme et du grand-père de Yolanda<sup>485</sup>). Ces familles et individus sont mis à l'écart du jeu des dons et ne peuvent donc

---

<sup>485</sup> Cf. Héritier (1997).

compenser l'infériorité de leur statut. Le « vrai rapt » est parfois leur seul moyen de se marier, malgré tout<sup>486</sup>.

Ces « vrais rapt » ne refusent pas l'alliance, ils entérinent une situation où une alliance est impossible. De la sorte, deux autres femmes mariées à des *Tintos* sont également issues de familles peu valorisées : Elena est marquée par la lèpre qui touchait sa famille et son père en particulier<sup>487</sup> et, Carmen, issue d'une famille délinquante de la ville de Grenade, est séparée de son premier mari, reclus de la prison de Grenade, avec lequel elle engendra trois enfants. Presentación, troisième et dernière belle-sœur de Yolanda, s'est mariée au petit-fils agnatique de son arrière grand-mère paternelle. Ce mariage, qui ne fut pas un « vrai rapt », pourrait sembler conforme à la norme gitane locale où les mariages dans la consanguinité sont très prisés. Or, la mère de Presentación engendra, deux ans avant sa naissance, une fille avec le frère de son conjoint<sup>488</sup> :



Et, à Morote comme à San Juan, les informations, même très intimes, parviennent fréquemment à circuler dans la communauté. Presentación ne pouvait donc prétendre à un mariage valorisant. Le double mariage de sa mère au sein d'une même fratrie semble avoir contribué à la dévalorisation du statut de sa famille. Ce mariage avec un *Tinto* entérine cette mise au ban de cette famille des échanges matrimoniaux. Nous constatons de fait que chez les *Tintos*, si redoutée à Morote et à San Juan, les hommes ne se

<sup>486</sup> Nous n'avons pas eu connaissance de poursuites pour viols lorsque cela concernait des Gitans. Seule Juana a menacé le ravisseur *payo* de sa fille de l'accuser de viol sur mineure afin de l'obliger à se marier avec elle.

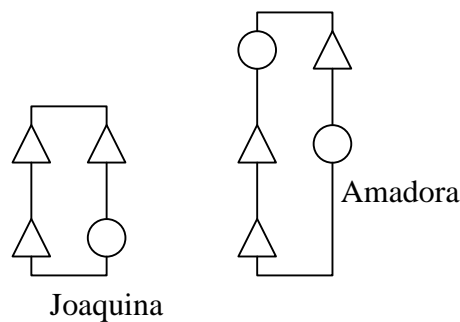
<sup>487</sup> Il se maria très tard (son visage était marqué par la maladie) lorsqu'il enleva sa cousine croisée matrilatérale sa cadette de vingt-trois ans. Il décéda dans un centre de santé près de Madrid.

<sup>488</sup> Information recueillie dans le registre des baptêmes des archives paroissiales de Morote.



risquent à enlever que des femmes issues de familles dévalorisées. Cela, comme si les hommes des autres familles des bourgs ne souhaitent aucunement entrer dans une relation d'alliance avec cette famille, que se soit en position de donateurs ou de donataires. Avoir une relation de dons avec un groupe n'est effectivement pas neutre : puisque le don établit des liens entre pairs, elle implique une identification de l'un par l'autre.

De la sorte, Joaquina, sœur de Juan, s'est unie à un *Tinto* :



Par sa pratique endogame, Joaquina confirme cette fermeture des potentialités matrimoniales de cette famille. Seule Amadora, la benjamine de la fratrie semble avoir été épargnée par cette mise à l'écart en épousant Antonio. Cependant, contrairement à sa sœur Joaquina, son mariage eut lieu quelques mois après l'incarcération de son père et peu de temps avant son décès. Les liens de don, si redoutés, entre Antonio et le *Tinto* étaient donc exclus. Par ailleurs, Antonio étant de Morote, le couple partit s'installer dans ce bourg, à l'écart des frères d'Amadora et de leurs possibles prétentions « donales ».

### 3.2. *Quand les rapt deviennent une tradition familiale*

#### 3.2.1. *Les deux frères et leur père*

Une famille de San Juan est particulièrement réputée pour sa propension à pratiquer le vrai rapt. Il s'agit, comme nous l'avons vu, de la famille des *Tintos*. Cette famille est réputée très violente, très conflictuelle et, nombre de Gitans de Morote et de San Juan craignent d'avoir à se confronter à eux. Cette renommée remonte apparemment à Antonio Torres Torres, *el Tinto*, né en 1938 à San Juan. Antonio eut six fils et deux filles avec Amada Rodriguez Torres, sa cousine parallèle matrilatérale (cf. chapitre V). Un soir de grande beuverie de 1991, suite à une altercation dans un bar, il blessa mortellement un *Payo*. Il fut jeté en prison avec son fils aîné Jesús qui avait participé à la bagarre. En 1992, d'après le registre des décès de San Juan, il y succomba suite à une forte pneumonie. Peu de temps après, son fils se pendit dans sa cellule.

Avant ses déboires avec la justice, Antonio avait déjà manifesté son agressivité au sein de la communauté gitane de San Juan qui par prudence, évitait au maximum tout conflit avec lui. Il imposa même sa violence dans sa propre famille en raptant deux de ses belles-filles qu'il emmena plusieurs jours dans une autre contrée. Quelques années plus tard, après le décès du *Tinto*, son fils Evelio, dont il avait auparavant ravi l'épouse, imita son père avec Alicia, mariée à Evelito (d'après les rumeurs, Evelito serait en fait le fils du *Tinto*). Juan, quant à lui, subissant, comme tous les hommes de sa famille, d'une mise à l'écart du processus de don établi entre les membres de la communauté, à ses vingt-quatre ans, enleva et violenta Yolanda, alors âgée de treize ans, pour en faire son épouse. Enrique, frère de Juan, enleva plus tard la femme de son aîné :

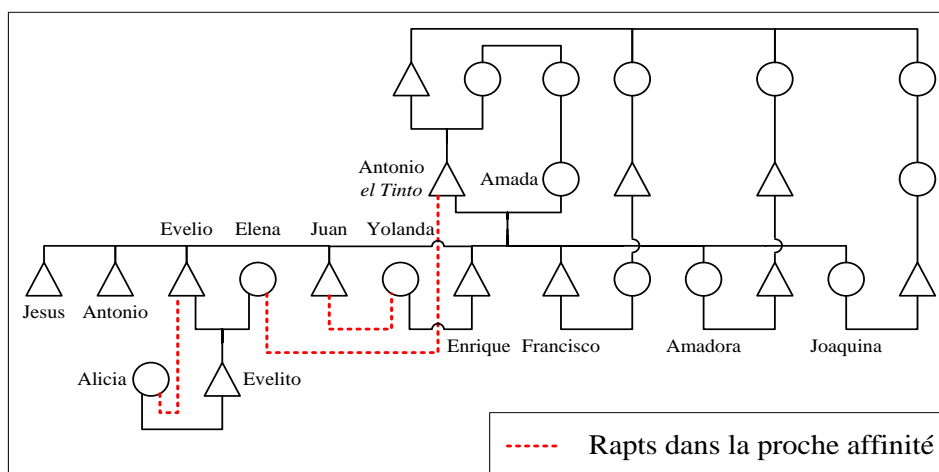


Figure 31 : De la pratique du rapt dans la proche affinité : la famille des *Tintos*

### 3.2.2. Du rapt comme devoir de solidarité matrimoniale entre consanguins

En 1995, alors que nous nous trouvions à Cordoue lors d'un colloque sur les Gitans d'Andalousie, une Gitane, institutrice de Grenade, nous désigne un Gitan d'une trentaine d'année. Elle nous confie qu'elle aurait bien aimé qu'il lui prête un peu plus d'attention mais, ajoute-elle dans un soupir, « il est déjà fiancé ». Nous remarquons qu'il peut changer d'avis et décider de ne plus se marier avec sa fiancée. Elle nous explique alors que sa promise est encore célibataire malgré son âge avancé (elle nous confie tout doucement que celle-ci est laide) et qu'étant sa cousine, il doit se marier avec elle par « solidarité ». Notre interlocutrice, elle-même célibataire malgré ses presque trente ans<sup>489</sup>, nous expliqua qu'il était fort probable qu'elle épouse aussi un jour un cousin. Elle s'unit effectivement quelques mois plus tard à un cousin de cinq ans son cadet. De même, un petit garçon gitan, étonné de notre célibat, nous demanda, un jour, si nous n'avions pas de cousins.

<sup>489</sup> Les longues études et le caractère bien trempé de notre interlocutrice éprise d'idées féministes sont des critères suffisants pour expliquer son célibat tardif.

Le mariage est, en effet, essentiel pour toute jeune femme qui sans lui, n'obtiendra jamais le statut d'épouse et de mère<sup>490</sup> qui lui permettra d'occuper une place « normale » au sein de la hiérarchie de la communauté gitane à laquelle elle appartient. Un consanguin proche ne peut y rester indifférent, surtout s'il s'agit de la nièce d'un de ses parents (nous verrons que les liens obliques au troisième degré civil, surtout lorsqu'ils impliquent une nièce, sont significatifs). Par ailleurs, tout consanguin d'une jeune femme est concerné, dans une plus ou moins grande mesure (en fonction de son degré de proximité avec celle-ci), par le processus de capitalisation de prestige des parents de la jeune femme : leur statut au sein de la hiérarchie sociale gitane locale retentit sur le sien.

À Morote, Eva, jeune femme d'une vingtaine d'années, part un soir, en compagnie de trois de ses cousines, pour se divertir un peu à la foire annuelle de Morote. Or, elle revient chez elle au petit matin, accompagnée de ses cousines, mais aussi flanquée d'un « cousin »<sup>491</sup> de San Juan (le cousin parallèle matrilatéral de sa mère) dont elle fit la connaissance quelques mois plus tôt lors de la cueillette des tomates à Murcie. Son père, furieux de la voir arriver si tard et, surtout, accompagnée d'un jeune homme, aurait, d'après les témoins, pris les vêtements de sa fille, les aurait jetés sur le trottoir et, malgré les supplications de sa femme, aurait ordonné à sa fille de se joindre à celui qui était maintenant devenu, d'après lui, son mari. Elle partit donc, cette nuit-là, avec son cousin. Le père de la jeune fille imposa donc ce « rapt » au cousin parallèle matrilatéral de son épouse (**Figure 32**) qui, étant donné ses liens de parenté avec cette dernière<sup>492</sup>, ne pouvait refuser cette alliance : ayant passé la nuit avec un

---

<sup>490</sup> Voir Manrique (2004) pour une analyse de la combinatoire épouse/mère chez les Gitans de Morote et de San Juan.

<sup>491</sup> Les cousines d'Eva, ainsi que d'autres informateurs le désignent sous le terme de « cousin » d'Eva, or, il s'agit de son oncle classificatoire. L'âge du jeune homme est donc le critère pris en compte, le classant ainsi parmi les collatéraux de même génération d'Eva.

<sup>492</sup> Il ne pouvait entacher la réputation de sa cousine.

homme (même si elle était accompagnée d'autres femmes), Eva ne pouvait plus prétendre à son statut de femme célibataire (*mozuela*) et risquait de prendre le statut de femme séparée<sup>493</sup>, dont le (re)mariage (les possibilités de mariage sont plus restreintes pour une femme déjà mariée) est beaucoup moins valorisant pour les parents. Son mariage avec son cousin, qui ne pouvait refuser au vu de la solidarité matrimoniale entre consanguins, rétablissait ainsi l'ordre social et par là, le statut des parents de la jeune femme au sein de la communauté.

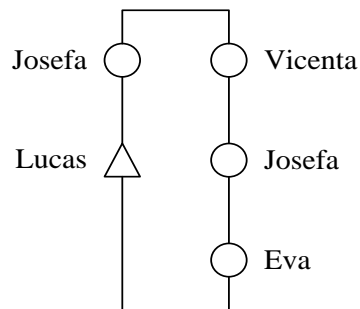


Figure 32 : Mariage avec la fille de la cousine parallèle matrilatérale

La solidarité matrimoniale entre consanguins ne se limite pas au seul devoir de conjugalité usité pour extirper une cousine de l'ornière du célibat. Ainsi, Felicita nous raconta que son père ravit sa mère alors que cette dernière était mariée. Or, son père était l'oncle utérin de sa mère. Cette confidence nous étonna considérablement : le mariage avec la nièce est, d'après une informatrice gitane de Grenade, « le plus grand tabou chez les Gitans ». Cependant, Felicita prit le soin d'ajouter immédiatement que sa mère, Constancia, souffrait des violences de son premier époux. Son oncle, qui ne pouvait s'accommoder de cette situation, aurait alors décidé d'« emporter » avec lui sa nièce utérine. Or, comme nous le verrons (chapitre IX), le mariage oblique au troisième

<sup>493</sup> Le divorce n'existe pas chez les Gitans de Morote et de San Juan : tout mariage est pérenne. Un changement de conjoint ne signifie pas la rupture du mariage précédent.

degré civil est considéré comme un excès : il implique une superposition des positions de donneur (position normale pour un homme lors de son mariage) et de receveur (position réservée à la famille de la jeune femme)<sup>494</sup>. Les femmes, en revanche, ne sont pas censées être donatrices par rapport aux hommes. Or parfois, des femmes « ravissent » leur conjoint.

### 3.2.3. *Lorsque des femmes sont donatrices*

Par le rapt réel ou feint, le groupe des hommes (les parents du jeune homme) assure sa suprématie en tant que donneur par rapport à celui des femmes (les parents de la jeune femme) qui subit le mariage. Cependant, alors que nous étions à Morote et à San Juan, on nous rapporta quelques cas où des femmes avaient ravi leur conjoint. Il s'agissait à chaque fois de couples dont l'homme se trouvait en position de receveur par rapport à son épouse.

Premier cas : Vers 1955, Nieves, surnommée *la Kika*, par un soir d'été, profitant de l'ébriété de Venus María<sup>495</sup>, décide de s'enfermer avec lui toute une nuit dans une cabane abandonnée non loin du foyer familial. Le lendemain, surpris par d'autres Gitans qui partaient travailler de bonne heure, ils étaient officiellement mariés. Sa femme, confirma avec un sourire gêné, la version de son mari. Cet homme, aujourd'hui âgé

<sup>494</sup> En réalité, tous les types de mariages entre oncles et nièces (agnatique ou utérine) sont déconsidérés. Cependant, nous avons remarqué que dans le cas de Constancia, le sujet est devenu tabou et est donc vite passé dans l'oubli. Or Antón, qui a du quitter le bourg où vivait sa sœur (c'est-à-dire la mère de son épouse), vit à la marge des Gitans de Morote alors que deux de ses sœurs et plusieurs de ses cousins demeurent dans ce bourg.

<sup>495</sup> Un prêtre de Morote nous avait expliquée, un jour, qu'autrefois, certaines familles gitanes choisissaient de baptiser leur fils par un prénom féminin afin d'éviter qu'ils ne soient enrôlés pour le service militaire. Rafael, Gitan de Morote, nous confirma cette information. Il semble que ce soit le cas de Venus María. Cette aversion pour le service militaire se poursuit d'ailleurs de nos jours puisque la grande majorité des jeunes Gitans de Morote et de San Juan cherchent à se faire réformer ou à être affectés à une annexe de la Croix Rouge Espagnole située à Morote. Ils nous affirment ne pas souhaiter se retrouver loin de leur famille. En fait, ils ne veulent pas être coupés de leur réseau familial et donc, de leur identité.

d'une soixantaine d'années, nous raconte, amusé, à propos de ses noces : « c'est elle qui m'emporta, pas moi (*fue ella la que me llevó, no yo*) ». Son mariage fut de la sorte inversé par rapport à la norme. Il nous explique qu'il était un bel homme avec beaucoup de succès auprès des femmes. Sa compagne actuelle, plus âgée que lui<sup>496</sup>, l'aurait trompé (« me engañó ») pour arriver à ses fins.

*La Kika*, selon les rumeurs locales, n'était pas très jolie, contrairement à sa sœur Joaquina<sup>497</sup> qui ravissait tous les cœurs masculins, et ne trouvait pas d'époux. Grâce à ce stratagème, elle réussit à épouser Venus, un homme par ailleurs très convoité par les autres femmes<sup>498</sup>. Adoración, la chacha de Nieves, est devenu, par là, donatrice. Ceci n'est pas incongru avec la position particulière que les chachas occupent chez leurs parents utérins : donatrices (réelles ou potentielles<sup>499</sup>) vis-à-vis de leurs « nièces » classificatoires (comme nous l'avons vu, les cadettes d'une sœur aînée sont comme des nièces), elles peuvent également contribuer à leur mariage en devenant, tel l'oncle maternel dans l'atome de parenté (Lévi-Strauss, *op. cit.*), l'agent du don<sup>500</sup>. En outre, Nieves est surnommée *la Kika*. Elle appartient donc à la lignée de femmes qui transmettent leur sobriquet à une de leurs nièces utérines (voir chapitre V). De la sorte, elle est porteuse d'une relation identitaire forte avec sa sœur aînée et est totalement

---

<sup>496</sup> Selon les propos de parents, elle serait bien plus âgée que lui. Sur les registres paroissiaux de baptême, elle serait pourtant née le 6 septembre 1930 et son mari, le 1<sup>er</sup> janvier 1930. Cependant, le couple s'étant baptisé peu de temps avant son mariage, nous pouvons supposer que les dates de naissances annoncées au prêtre étaient erronées.

<sup>497</sup> Très blanche de peau, elle aurait séduit beaucoup d'hommes. Ainsi, elle eut son premier enfant à quinze ans. Nieves, par contre, enfanta pour la première fois à plus de vingt ans (d'après les registres de naissance, elle serait née en 1930 et aurait accouché de son aîné en 1957).

<sup>498</sup> Les rumeurs racontent, par ailleurs, qu'il eut plusieurs maîtresses dont une *Paya* avec laquelle il eut un fils, Pedro. Ce fils est très proche des Gitans de Morote : marié à une Gitane du bourg, il part fréquemment travaillé avec eux. Encore jeune (il est âgé de moins de trente ans), il franchit déjà les premières étapes qui le mèneront, certainement un jour, à un être un contremaître parmi les Gitans de Morote. Très apprécié par l'ensemble de la communauté, il sert parfois d'intermédiaire auprès de la famille des jeunes filles lors d'un mariage.

<sup>499</sup> Comme nous l'avons vu aux chapitres V et VI, les *chachas* sont des donneuses réelles si elles ont réellement nourri leur nièce (généralement, il s'agit de l'aînée) et potentielles lorsqu'elles n'ont jamais vécu sous le même toit (il s'agit essentiellement des cadettes ou de tantes déjà mariées au moment de la résidence uxori locale de la nièce concernée).

<sup>500</sup> Cependant, pour les Gitans, le don est du côté du preneur d'épouse, contrairement à la position de l'oncle maternel décrite par Claude Lévi-Strauss (*op. cit.*)

imbriquée dans ce réseau de femmes pour lesquelles la relation oblique (c'est-à-dire avec les chachas) n'est pas sans signification. Que ce soit Nieves qui ait ravi Venus ne change rien : pour toutes ses sœurs et en particulier pour Nieves, qui est la benjamine de la fratrie, Adoración est quasi l'équivalente de leur mère, qui décédée prématurément, fut substituée dans son rôle nourricier par sa fille aînée. Or, lors d'enlèvements menés par les hommes, les parents du ravisseur sont autant preneurs que leur fils puisqu'ils sont censés héberger, et donc nourrir, le jeune couple. Quelques années plus tard, Antonio « enlève » Norificación :

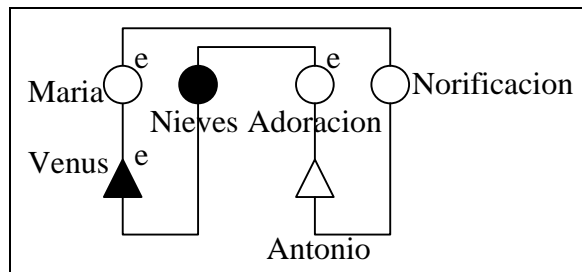


Figure 33 : Ravir un homme

Par cet acte, Antonio établit une relation d'échange entre deux chachas qui, par là, deviennent des co-belles-mères (consuegras) aux statuts rééquilibrés : elles sont toutes deux preneuses de femmes et donc donatrices, conformément à la norme masculine, via leur fils (Adoración ne l'est plus grâce uniquement à sa sœur). Sans le bouclage des deux aînées quelques années plus tard par Antonio, Adoración, mère de ce dernier, se trouvait en effet en position débitrice par rapport à María : même si Nieves, en enlevant son mari, avait quelque peu allégé la part donataire de sa sœur aînée, le véritable don s'effectue par les hommes (ce sont eux qui en ont naturellement la propriété). Antonio a de fait compensé l'acte débiteur de sa tante utérine qui avait rejaillit sur ses parents.

Dans ces deux mariages, les liens passent donc exclusivement par des individus reliés par leurs parents maternels. Mais ce cas est particulier au sens où les maternels sont



également impliqués dans une relation d'alliance à une position de donateurs. Cependant, cette position n'existe pas au détriment d'un groupe d'agnats.

Deuxième cas : Alicia, la fille de la nièce utérine de Nieves (cf. *supra*), et cousine d'Eva, aurait utilisé la même méthode en 1999, avec Evelito, le fils de la filleule de sa mère Elena. Elena apporta en effet son aide lors de l'accouchement de sa filleule à qui elle transmet son prénom lors de son baptême (cf. figure 34). Selon les témoignages d'une de ses cousines et de la mère d'Evelio, Alicia aurait profité d'une soirée organisée par sa cousine croisée patrilatérale Eva, à San Juan, où tous les membres de la belle-famille de cette dernière (dont Evelio) étaient invités pour parvenir à ses fins. Là, elle aurait poussé Evelio à boire et l'aurait enfermée toute une nuit avec elle dans une des chambres de la maison de sa cousine. En fait, il s'agissait aussi du domicile de Lucas, l'oncle maternel d'Evelito (qui est l'homme qui dut se marier avec sa cousine parallèle matrilatérale classificatoire par devoir de solidarité entre consanguins : voir *supra*) :

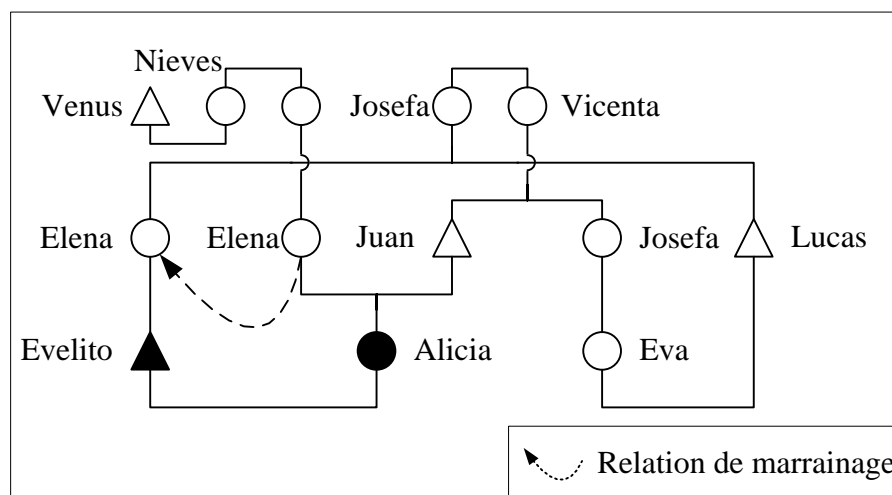


Figure 34. « Rapt » d'un autre homme

Les liens utérins permettent dans ce cas à une jeune femme, en l'occurrence à Alicia, de se comporter en preneuse d'homme. Mais cette fois-ci, dans une lignée utérine qui lui est sujette par l'intermédiaire de femmes (Josefa et sa fille Elena) qui se

retrouvent, par là, en position de donataires après un accouchement (celui de Josefa). Par ailleurs, Juan, le père d'Alicia est le cousin parallèle matrilatéral de la mère d'Evelito.

Dans ces deux cas, l'utilisation de la nuit comme créatrice d'union est indéniable. Le fait pour une femme de passer la nuit avec un homme et, que cet événement soit connu de tous, l'unit à lui de manière irrémédiable. Ainsi, des parents ou même, une jeune fille, peuvent aussi utiliser ce pouvoir de la nuit de manière stratégique. Et, il apparaît que ce soient les liens utérins qui offrent l'opportunité à ces femmes d'utiliser cette stratégie de renversement des rôles où elles deviennent preneuses d'hommes et donc donatrices.

Ces femmes donatrices, par leur position au sein de la lignée utérine, prennent un ascendant sur leur époux et leurs parents : *Kika* est en position de force par rapport à *Venus* qui rit de sa « mésaventure » et *Alicia* se trouve en position de donatrice par rapport aux parents d'Evelito qui, bien qu'opposés au mariage de leur fils qu'ils considèrent trop jeune, n'ont pas le choix. Par ailleurs, de forts soupçons pesaient sur la virginité de la jeune fille que d'aucuns auraient entre-aperçus avec d'autres hommes, *Payos* de surcroît.

#### **4. Rapt et mariages religieux. Une relation incompatible ?**

Les Gitans de Morote et San Juan se mariaient très peu à l'église avant les années 1950-1960 et se font bénir (*se echan las bendiciones*)<sup>501</sup> systématiquement depuis une quinzaine d'années environ. Certaines traditions sont pourtant rattachées aux

---

<sup>501</sup> Une traduction littérale serait « se jettent la bénédiction ».

unions religieuses gitanes. Ainsi, à la sortie de l'Église, la coutume impose le jeté de friandises (dragées ou autres bonbons) et/ou de pièces de monnaie (selon le niveau économique de la famille) sur le jeune couple nouvellement marié. Cela, d'après nos informateurs, est censé porter bonheur aux jeunes mariés. Cet usage des douceurs au moment des noces semble ancien puisque Leblon (1985, p. 136) le relève dans un texte de 1781 relatant des mariages gitans de la province de Cuenca (région de Castille la Manche). Il est possible que cette pratique soit censée porter bonheur aussi, et surtout, aux jeteurs de friandises : le don, marqueur de prodigalité, ne procure t-il pas de la chance ? En effet, nous savons que la reconnaissance publique de sa générosité entraîne une inflation de son statut social.

Certains Gitans désignent la cérémonie religieuse par l'expression « la mauvaise rencontre (*el mal encuentro*) », formule proche de celle qu'utilisent les jeteuses de sort<sup>502</sup>, pour désigner un événement très négatif ou lors d'insultes :

Ici pour se marier, selon Alicia, l'homme emmène la femme le plus loin possible et ils dorment ensemble : « se acuestan juntos ». Ensuite, ils vont chez les parents du jeune homme. Les mères des deux vont acheter de la nourriture et organisent une fête pour célébrer leur union. Ensuite, ils vont se faire bénir à l'église : elle dit « la mauvaise rencontre (*el mal encuentro*) » et dit que tous les Gitans ici disent cela en parlant de la bénédiction. Je lui demande si c'est parce que la bénédiction est une mauvaise chose, elle répond affirmativement en disant que c'est inutile.

Extrait du carnet de notes daté du 5 mai 1997.

Ce sacrement n'est effectué en fait que pour entériner une union établie au plus tôt depuis quelques mois mais le plus souvent lorsque le couple a déjà un ou deux enfants et, qu'il souhaite les baptiser (en général pour les protéger d'une maladie infantile ou contre le mauvais œil). Les prêtres préconisent, en effet, le mariage des

---

<sup>502</sup> Les Gitanes de San Juan et de Morote ont l'habitude d'utiliser ce bout de formule de manière banale. Or l'expression en sa totalité est « mal encuentro tenga », « que tu fasses une mauvaise rencontre » généralement suivie de « mala puñalá te den », « que tu reçoives un mauvais coup de poignard ». Naturellement, elles ne souhaitent pas réellement ces événements et parfois même, elles rient de ces formules qu'elles se jettent mutuellement. Les hommes ne les utilisent pas.

parents avant le baptême de leurs progénitures. Ainsi, le mariage a souvent lieu peu de temps avant la bénédiction des enfants<sup>503</sup>. Par conséquent, Luisa et Juan José, tous deux âgés d'une cinquantaine d'années, qui n'ont jamais eu d'enfant ne figurent sur aucun registre paroissial. Seul leur décès les fera naître auprès des autorités religieuses puisque là, ils devront inscrire leurs noms sur les registres des baptêmes avant qu'ils ne soient couchés sur celui des décès (ils font toujours appel au prêtre pour l'ultime onction). Leur naissance spirituelle aura donc lieu peu de temps avant leur mort.

Ainsi, les alliances ne sont pas considérées comme faisant partie du monde sacré. Nous verrons que le sacré est réservé aux situations délétères où le bon fonctionnement de l'organisation sociale profane est mis en danger (ainsi, les enfants étaient autrefois baptisés si leur vie était en péril, de même, les actes liturgiques funéraires sont accomplis avec soin afin d'éviter tout mécontentement des morts et gérer au mieux la relation avec les disparus).

## 5. *Des fiançailles inconcevables ?*

Comme nous l'avons vu, les Gitans de Morote et de San Juan pratiquent le mariage par enlèvement de la jeune fille qui est *a priori* incompatible avec la notion d'égalité de statut entre pairs. Ainsi, comme chez les Roms Sloventsi d'Italie<sup>504</sup>, les fiançailles ne peuvent exister, du moins, pas de manière institutionnelle. Or, certaines jeunes filles (surtout de famille à prestige) ont des fiancés, des *novios*, des jeunes hommes avec qui elles sortent en cachette. Cependant, même s'il s'agit *a priori* d'un

---

<sup>503</sup> Parfois, ce sont des adultes qui se baptisent avant leur mariage (si le prêtre l'exige), mais plus souvent, afin d'avoir droit à tous les rites funéraires, lorsqu'ils sont sur leur lit de mort.

<sup>504</sup> Leonardo Piasere (1984b)

engagement individuel, les parents sont presque toujours au courant. La jeune fille se confie, en effet, souvent à sa mère qui la conseille sur son choix et, il est rare qu'un voisin n'ait surpris leurs rendez-vous. Ainsi, alors qu'elles se promènent généralement entre cousines (souvent complices), leur sœur cadette (en fait, leur confidente), et leurs petits frères dont elles s'occupent, elles rencontrent de jeunes hommes qu'elles croisent. Au bout de quelques temps, elles acceptent de lier connaissance. Le jeune homme devient alors leur *novio* aux yeux de leurs sœurs et cousines amusées. Puis un jour, au cours d'une de ces rencontres, les jeunes filles mettent au point leur fuite ou fugue qui *a posteriori* sera perçu comme un rapt. La mère, en principe avertie de tout ce processus, a, à tout moment, la possibilité de manifester sa désapprobation, auprès de sa fille et auprès de son époux, si cette union n'est pas de son gré. La famille du jeune homme est, comme nous l'avons vu, également avertie du mariage imminent de leur fils. Le mariage par rapt met donc bien en présence des donateurs face à des donataires : les parents du jeune couple. Mais peut-on parler d'alliance ?

## **6. *Le rapt : un mariage sans alliance ?***

Le mariage par rapt semble remettre en question la notion d'alliance. En effet, prendre femme *a priori* sans le consentement de celle-ci ni de sa famille, risque de compromettre tout type de solidarité, de contrat, d'entente mutuelle, entre les familles des deux parties. Or, cette entente mutuelle ou solidarité ne peut s'établir, comme nous l'avons vu, qu'entre individus de même catégorie. Nier cette entente serait nier l'équivalence des statuts des familles impliquées dans le rapt. Est-ce le cas chez les

Gitans de Morote et de San Juan (comme cela semble être le cas à Karpathos<sup>505</sup> où les mariages par rapt concernent des individus de statuts forts différents) ?

En fait, chez les Gitans de Morote et de San Juan, l'alliance n'est aucunement niée ni contournée par le rapt. Elle permet d'établir et/ou d'entériner les statuts de chacun en réitérant ou évitant certaines unions.

### 6.1. « *Cousin, fiancé : c'est pareil* ».

Les mariages entre cousins du quatrième degré civil, les « cousins germains (*primos hermanos*) », sont très fréquents. Ils concernent 96 mariages sur un total de 323 mariages consanguins, soit près de 30% des mariages consanguins (et près de 13% du total des mariages dont nous connaissons tous les ascendants à G+2). L'exclamation de Vicenta (« cousin, fiancé : c'est pareil ») est donc justifiée. Par ailleurs, Adoración nous explique qu'il s'agit du meilleur mariage parce que les conjoints se connaissent depuis l'enfance (« se conocen desde pequeñitos »). La période des fiançailles étant généralement très courte et parfois inexistante, les jeunes gens et leur famille sont par là plus sûrs de leur choix<sup>506</sup>. Ainsi, Dulce était inquiète parce que sa jeune sœur avait été ravie par un jeune homme quelques jours plus tôt. Au retour du jeune couple au foyer familial de la jeune femme, Dulce laissa éclater sa colère contre le jeune homme en lui

<sup>505</sup> CF. Vernier (1987et 1991).

<sup>506</sup> En fait, ces mariages s'ajustent aux discours de femmes qui nous assurent qu'elles préfèrent se marier ou marier leurs filles avec un cousin afin d'éviter une union avec un « étranger (*forastero*) ». En effet, la résidence étant de type virilocal, elles craignent de quitter leur famille de naissance pour en intégrer une nouvelle qui leur est inconnue. Les rapports entre belle-mère et belle-fille étant, en outre, généralement assez étroits, la jeune femme préfère trouver un conjoint dont elle connaît les parents, en particulier la mère, et cela est d'autant mieux s'ils sont déjà dans la proche parenté. Par ailleurs, les hôtes de la nouvelle résidence de la jeune fille préfèrent également introduire un familier de la maisonnée, et surtout pas une parfaite inconnue.

expliquant que sa sœur était encore trop jeune. L'épouse de Pedro<sup>507</sup>, l'intermédiaire choisi par le jeune couple, essaie de la rassurer en vain :

La femme de Pedro ne comprend pas la colère de Dulce. Dulce lui explique que sa sœur n'a que seize ans. Celle-ci lui répond que c'est bien, que c'est un bon âge pour se marier. Dulce répond que sa sœur fait partie des plus jeunes de sa famille. Ses parents, semble-t-il, sont furieux. La femme de Pedro dit qu'il n'y a rien à craindre, que c'est bien parce que les jeunes gens **sont cousins**.

Extrait du carnet de notes : le 17 mars 1998

En revanche, même si ce type de mariage est très fréquent, il suscite parfois quelques réserves. De la sorte, Adoración nous confie que lorsque sa fille vient lui rendre visite avec son mari, elle éprouve un profond sentiment d'étrangeté. Or, ce n'est pas la proximité consanguine qui la dérange<sup>508</sup> : elle nous avoue qu'il lui semble curieux que son gendre soit également son neveu<sup>509</sup>. Ce gendre est le fils de son frère Antonio. En fait, par le mariage, son neveu (comme son père, c'est-à-dire le frère d'Adoración) se trouve en position de donateur. Il est donc devenu un hôte de respect chez sa tante. D'où peut-être ce sentiment d'étrangeté pour cette femme : il est censé respecté ses parents agnatiques (cf. chapitre V). Cependant, cette étrangeté n'a aucune incidence sur le nombre d'occurrence du mariage avec la cousine parallèle patrilatérale. Si nous considérons les catégories de cousines épousées, les différences ne sont, en effet, pas significatives. De la sorte, même s'il semble que se dessine une légère préférence pour les mariages du côté patrilatéral pour un *ego* masculin, les résultats statistiques ne démontrent pas de préférence matrimoniale pour une des cousines du quatrième degré civil<sup>510</sup> :

<sup>507</sup> Il s'agit du jeune homme, marié à une Gitane, qui serait le fruit des amours de Venus et une *Paya* de Morote.

<sup>508</sup> Les mariages entre cousins sont en effet réprouvés par les prêtres qui, bien souvent, ne marient les cousins que pour entériner une union féconde.

<sup>509</sup> « *Lo veo raro tener un sobrino en mi casa como un yerno* ».

<sup>510</sup> Ainsi, si les différents types de cousines étaient déterminés au hasard, nous devrions obtenir 24 effectifs pour chaque catégorie (96/4). En effectuant un test du Chi2 entre une distribution observée {26, 26, 23,21} et une distribution théorique d'une loi uniforme {24, 24, 24,24}, nous obtenons une valeur de Chi2 de 0,75. Le nombre de degré de liberté est de 3. Avec une marge de 5% d'erreur, le Chi2 théorique est de 7,85. Or, 0,75 est largement inférieur à la valeur théorique pour affirmer que la différence entre les diverses occurrences n'est pas due au hasard. Nous pouvons donc accepter l'hypothèse d'adéquation à une loi uniforme. Les différences entre les quatre catégories de cousines ne sont donc pas significatives.

Mariages avec <sup>511</sup>	Couple ancêtre	Homme ancêtre	Femme ancêtre	Total
FBD	26	0	0	26
FZD	25	0	1	26
MZD	23	0	0	23
MBD	19	0	2	21
Total	93	0	3	96

Tableau 7 : Mariages entre cousins du quatrième degré civil

Les liens entre co-beaux-parents sont, comme nous l'avons vu, extrêmement délicats : ils incarnent, en effet, au mieux la relation complexe entre donateurs et donataires<sup>512</sup>. Ces liens sont ainsi hautement codifiés et, il est certainement préférable d'établir ces relations de co-parentalité avec des germains (avec lesquels les statuts sont déjà établis) afin d'éviter au maximum tout conflit avec ses nouveaux alliés et de mettre en péril son statut au sein du groupe. Ainsi, les aînés se marient plus fréquemment dans la proche consanguinité que leurs cadets (voir chapitre IX). D'après nos résultats effectués grâce aux calculs du logiciel *Genos*, nous obtenons que, sur un total de 1 042 mariages, 80% ont lieu entre consanguins et/ou par renchaînements<sup>513</sup> d'alliance. Les mariages s'inscrivent donc dans la multiplication des liens dans l'entre soi, d'où une densité très forte du corpus généalogique analysé par *Pajek*<sup>514</sup> (cf. annexe VII, p. 557, où l'on voit que les liens de mariage regroupent les individus en un seul bloc au tramage très serré). Une trame serrée de liens tisse des rapports hautement structurés en fonction du critère du don et crée un renforcement des liens entre les individus. Ces liens créent des groupes d'échange, de solidarité, qui évoluent dans le temps mais dans un cadre défini :

<sup>511</sup> FBD : cousine parallèle patrilatérale, FZD : cousine croisée patrilatérale, MZD : cousine parallèle matrilatérale, MBD : cousine croisée matrilatérale.

<sup>512</sup> Cette relation qui normalise les droits et devoirs entre groupes et individus est d'autant plus complexe si les donateurs et donataires partagent un même territoire résidentiel. Or, nous avons vu au chapitre VI que ce cas de figure est très fréquent.

<sup>513</sup> Cf. Jolas, Verdier et Zonabend, 1970 et Zonabend, 1986.

<sup>514</sup> Nous remercions Klaus Hamberger, Michael Houseman et Isabelle Daillant de l'équipe *Kin Tip* pour le calcul des liens de parenté de notre corpus grâce à *Pajek*.



celui créé par les liens de consanguinité et d'alliance, donc essentiellement par les mariages.

Par conséquent, lorsque les mariages ont lieu hors du champ de la parenté, ils sont essentiellement des redoublements d'alliance au plus proche. Ainsi, les mariages ont lieu entre groupes déjà intégrés dans le réseau des dons et surtout, le contre-don devient possible, rétablissant ainsi l'égalité entre pairs. Lorsque cet échange est direct (cf. Lévi-Strauss, 1967 [1947]), il engage des alliés de même génération et implique alors un rééquilibrage quasi immédiat.

## **6.2. *L'échange de germains : un idéal de l'échange égalitaire ?***

D'après Patrick Williams (1984), l'échange de germains correspond à l'idéal de l'échange égalitaire. Or, nous constatons que les échanges de germains les plus pratiqués par les Gitans de Morote et de San Juan sont les échanges parallèles (deux frères s'unissent à deux sœurs). Cette forme de mariage redouble la position de donataire du père des deux sœurs par rapport à la famille des deux frères (les hommes, comme nous l'avons vu, deviennent de réels donateurs au moment où ils transmettent leur propre surnom : ils représentent alors le statut supérieur d'une famille et donc le donateur le plus accompli de la famille). À la mort du donneur, il faut taire son surnom puisqu'un autre lui succède. Il s'agit de son fils aîné, c'est-à-dire celui qui cumule les identités du grand-père maternel et de son père). Or, comme nous le verrons au chapitre IX, cumuler doublement la position de donateur est un excès qui peut devenir nuisible pour les deux parties (au donataire mais également au donateur). Après le calcul des

chaînes, nous obtenons, en effet, 70 chaînes<sup>515</sup> dont 58 avec un couple ancêtre dans les deux chaînons, 6 du type : H(H)H.F(HF)F, 2 du type : H(HF)H.F(H)F et, 4 du type : H(F)H.F(HF)F<sup>516</sup> :

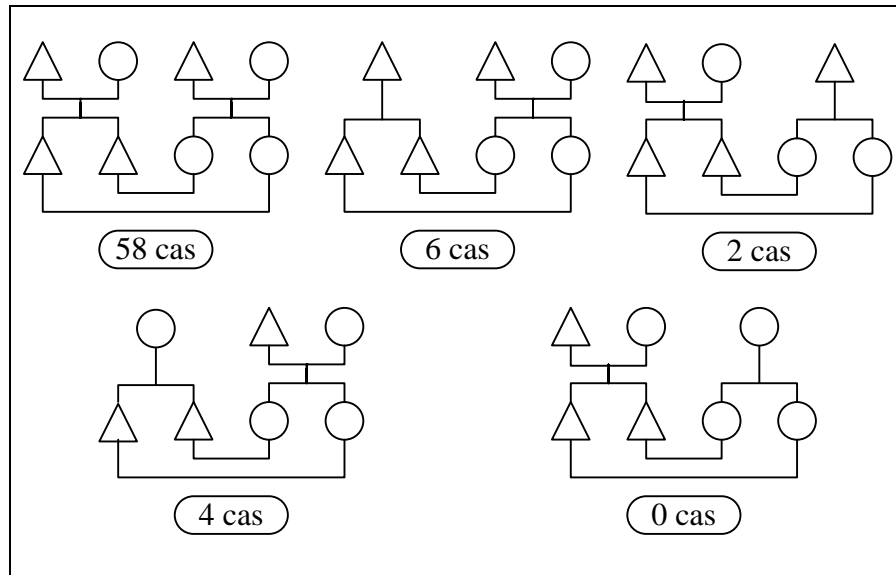


Figure 35 : Nombre d'occurrences lors d'échanges parallèles de germains :

Ce type de redoublement où les donateurs sont deux frères et le donataire, le père de deux sœurs (seuls des pairs, donc des hommes, peuvent effectuer des dons entre eux), ne permet pas, à première vue, une relation de don de type égalitaire (c'est-à-dire, un don suivi du contre-don neutralisateur). Cette forme de mariage pourrait avoir un effet déséquilibrant au sein de la catégorie des hommes impliqués dans ces alliances. Il pourrait, de la sorte, provoquer des disparités de statuts, c'est-à-dire instaurer des hiérarchies entre des pairs. En suivant cette logique, nous pourrions également supposer que les femmes mariées via un redoublement parallèle de germains vivent éloignées de leur famille d'origine afin d'éviter le contact entre leur conjoint et leur père, doublement donataire de son gendre. Or les résultats de nos calculs ne nous montrent aucune préférence pour la résidence virilocale de ces femmes.

<sup>515</sup> Impliquant 70 couples reliés entre eux, soit 6,7% des mariages totaux.

<sup>516</sup> Écriture élaborée par Laurent Barry pour le fonctionnement du logiciel *Genos* (cf. Barry, 2004).

En fait, ces mariages sont incorporés parmi d'autres redoublements (parallèles ou croisés) qui, inversant les positions des donateurs et donataires, rééquilibrent les statuts des individus et familles impliqués. Ces mariages rééquilibants n'ont pas forcément lieu entre individus ou groupes déjà unis par des unions qui sont, elles, déséquilibrantes. L'essentiel pour chaque partie est que son statut au sein de la communauté soit constamment contrebalancé, même si cela implique pour des donataires d'ouvrir leurs alliances à d'autres groupes et individus. De la sorte, chaque donataire est également donateur. Par ailleurs, les fréquents mariages entre cousins renforcent la cohésion au sein des familles qui évitent ainsi tout risque de désagrégation et pérennisent l'existence de partenaires avec lesquels les alliances sont neutres (la hiérarchie entre individus ne bouge pas). Le lien de germanité n'est en effet pas immuable. Le *roce* (côtoiement) crée le *cariño* (affection) nécessaire au critère de proximité et donc de solidarité respective. Or, après leur mariage les filles quittent la résidence familiale pour intégrer celle de leur époux. Les liens affectifs et identitaires (le surnom) risquent de se briser. Seuls leurs enfants perpétuent ce lien avec leurs parents maternels par la résidence post-natale des aînés et par leurs fréquentes visites à leurs grands-parents maternels (et oncles et tantes utérins qui vivent toujours sous leur toit).

Par ces mariages, les Gitans assurent, à la fois, la pérennité de l'égalité de statuts mais également, celle de l'identité du groupe. Par conséquent, grâce aux mariages, les Gitans de San Juan et de Morote confortent la cohésion sociale entre catégories et au sein de la famille élargie (celle désignée par un même sobriquet familial) et évitent de grandes disparités de statuts entre pairs qui occupent un même territoire (cette condition pourrait provoquer des situations de clientélisme, situation incompatible avec l'idéal d'égalité sociale des Gitans de même catégorie).

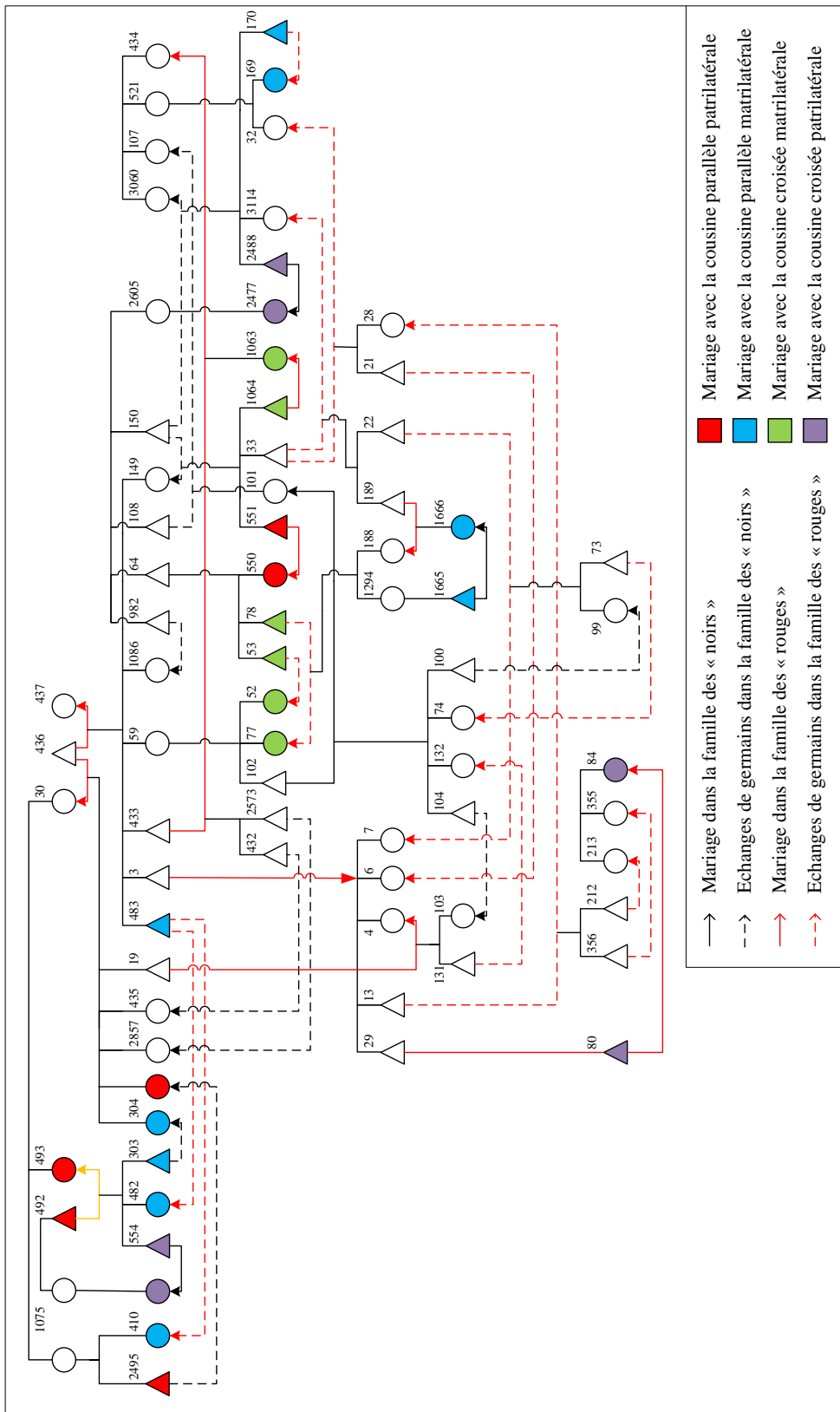


Figure 36 : Renchâînements d'alliances par des mariages entre cousins et des échanges de germains

Nous trouvons, par ailleurs, 50 chaînes<sup>517</sup> d'échange croisé de germains (dit aussi « échange de sœurs ») dont 48 avec un couple ancêtre dans les deux chaînons et 2 du type : H(H)F.H(HF)F :

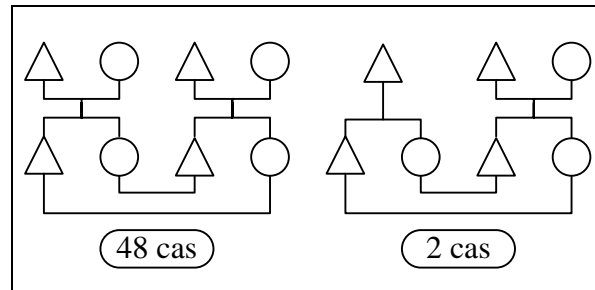


Figure 37 : Echanges croisés de germains : nombre d'occurrences

L'échange croisé de germains est moins fréquent que l'échange parallèle communément désigné « l'échange de sœurs ». Plus égalitaire, il ne provoque pas de façon aussi récurrente que pour l'échange parallèle la multiplicité des alliances compensatrices des fluctuations des niveaux de statut. Ainsi, 19 occurrences d'échanges parallèles de germains sont impliquées dans une union entre cousins contre 9 mariages croisés de germains :

<sup>517</sup> Impliquant 50 couples reliés entre eux, soit 4,8% du total des mariages.

Ego	Alter	Echanges de germains <sup>518</sup>	Cousins
53	52	H-H.F-F	HF-HF
78	77	H-H.F-F	HF-HF
1327	1328	H-F.H-F	HF-HF
2602	2787	H-F.H-F	HF-HF
125	124	H-F.H-F	HH-FF
278	277	H-H.F-F	HH-FF
537	538	H-H.F-F	HH-FF
1093	3096	H-H.F-F	HH-FF
1249	1250	H-H.F-F	HH-FF
2528	2712	H-F.H-F	HH-FF
170	169	H-H.F-F	HF-FF
303	304	H-F.H-F	HF-FF
1279	1272	H-H.F-F	HF-FF
1337	1335	H-H.F-F	HF-FF
1383	1384	H-H.F-F	HF-FF
1773	1774	H-H.F-F	HF-FF
2493	2494	H-F.H-F	HF-FF
2520	2734	H-H.F-F	HF-FF
2704	2785	H-H.F-F	HF-FF
268	269	H-H.F-F	HH-HF
1134	1133	H-H.F-F	HH-HF
1297	1298	H-F.H-F	HH-HF
1297	1581	H-H.F-F	HH-HF
1498	1499	H-H.F-F	HH-HF
2381	2382	H-F.H-F	HH-HF
2383	2384	H-F.H-F	HH-HF
2385	2386	H-F.H-F	HH-HF

Tableau 8. Occurrences des échanges parallèles et croisés de germains

Si nous comparons la somme des échanges parallèles et croisés entre germains avec les mariages de consanguins proches, nous constatons un total de 120 mariages d'échange de germains (donc 60 cas) alors que 96 mariages ont eu lieu avec une cousine du quatrième degré civil. En appliquant une étude statistique à partir des intervalles de confiance I1 et I2, nous constatons que ceux-ci se recoupent. Pour les mariages consanguins, l'intervalle I1 est compris entre 0,07 et 0,11. Pour les redoublements entre germains, I2 est compris entre 0,09 et 0,12. Ainsi, nous pouvons conclure que ces deux

<sup>518</sup> La chaîne H-H.F-F représente les mariages par échange parallèle de germains et la chaîne H-F.H-F, les échanges croisés de germains.

types de mariages ont un poids égal sur le total des mariages. Ils sont aussi fréquents l'un que l'autre.

Si nous prenons en compte l'effet mécanique des échanges de germains qui provoque des liens de cousinage à la génération inférieure, il est théoriquement envisageable qu'une partie de ces mariages avec une cousine soit une conséquence du redoublement de l'alliance des parents. Or aucun cas de mariage avec une cousine bilatérale n'a eu lieu à San Juan et à Morote. Cependant, nous ne pouvons conclure que cette absence d'occurrence soit déterminante : la probabilité qu'un tel mariage se produise est extrêmement faible. D'autre part, Antonio de San Juan nous explique que les cousins bilatéraux sont des cousins comme les autres, et que le mariage entre eux est possible, « j'ai un beau-frère à Fuego qui s'est marié avec une cousine des deux côtés ». En outre, dans le vocabulaire de parenté, ces deux catégories de cousins sont désignées similairement par « cousins germains (*primos hermanos*) ». Aucune distinction n'est apparemment établie entre les cousins unilatéraux et les cousins bilatéraux.

Nous pouvons conclure ici que l'échange de germains permet d'amorcer un ensemble d'alliances qui génèrent des effets de contre-balanciers essentiels à la survie de l'égalité, même transitoire, entre pairs. Par ailleurs, la fréquence des échanges de germains et de mariages entre cousins peut nous suggérer que la désignation de *chachi* et *chacha* pour une certaine catégorie d'oncles et de tantes mais également pour les aînés soit également une manière de désigner des donateurs de l'alliance (et non plus seulement de la consanguinité par le biais de la nourriture), c'est-à-dire, en termes lévi-straussiens, des donneurs d'épouses. Comme chez les Pralai Kallar d'Inde du Sud, l'oncle maternel pourrait être considéré avant tout comme un beau-frère (Dumont, 1983).

De la sorte, le lien entre germain se doit d'être un lien de co-affinité (ils sont co-beaux-parents de leurs neveux respectifs). Ainsi, Vicenta nous avait affirmé que « cousins, fiancés : c'est pareil »<sup>519</sup>. La consanguinité s'estompe en effet rapidement dans la collatéralité : ne plus partager un même toit, une même histoire en construction, une même nourriture, un même surnom fragilise des liens qui peu à peu s'effritent. Ainsi, le surnom contribue à qualifier les individus par rapport au père donateur, à la maisonnée. Lorsque l'éponyme décède, les hommes prennent un nouveau surnom. Faire vivre le surnom s'est faire vivre les liens de la cellule familiale, entre membres de la fratrie, et perpétuer le lien de germanité (celui qui fonde les alliances). Le mariage entre cousins représenterait donc l'idéal de l'échange au même titre que le redoublement entre germains.

## ***7. Rejet des lignées agnatiques : refus de la hiérarchie entre pairs***

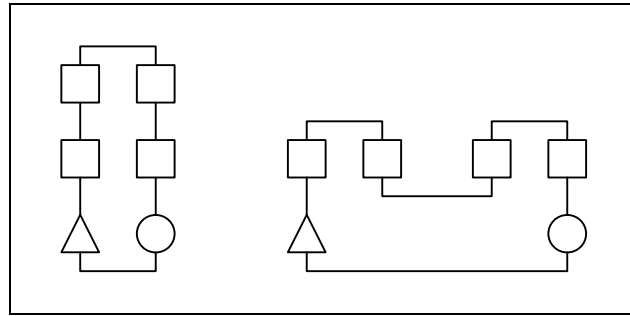
Ces mariages au plus proche (entre cousins du quatrième degré civil et par échanges, parallèles ou croisés, de germains) n'existent pas dans toutes les communautés gitanes d'Espagne. Ainsi, l'étude de l'anthropologue David Lagunas (2000a) démontre que les Gitans catalans considèrent le mariage entre cousins comme un mariage incestueux (1,81% des occurrences) qui unit deux sangs identiques. De même, l'échange de germains semble inexistant. Ils semblent préférer le mariage au sixième degré civil (18,18% des cas) et le mariage avec des cousins de cousins (29,09% des unions)<sup>520</sup> :

---

<sup>519</sup> « Primos, novios : es igual »

<sup>520</sup> (Lagunas, *op. cit.*, pp. 545-546).





Par ailleurs, l'anthropologue espagnol souligne la prépondérance des mariages consanguins au sein de la parenté agnatique<sup>521</sup> comme facteur de purification du sang.

À Morote et à San Juan, nous constatons, contrairement à Lagunas (*op. cit.*), une certaine primauté de la bilatéralité (sauf pour les échanges de germains). En analysant les occurrences matrimoniales à la fois dans les champs de la consanguinité et de l'affinité, nous constatons en effet un certain rejet des lignes unisexuées, comme si les Gitans de Morote et de San Juan évitaient par là la construction de lignées quelles soient patrilinéaires ou matrilinéaires. Ces lignées n'offriraient plus, en effet, la possibilité d'égalité entre pairs et favoriserait, au contraire, l'établissement de statuts héréditaires. Le cumul du sang d'une chaîne consanguine n'est donc pas un critère de purification – mais en ont-ils besoin ? – chez les Gitans de Morote et de San Juan. En guise d'illustration, voici quelques occurrences de renchaînements :

<sup>521</sup> Il nous semble qu'il est difficile de tirer des conclusions définitives à partir de ce qu'il semble être un échantillon de mariages assez restreint. En effet, l'écart du nombre d'occurrence entre chaque type de mariage au sixième degré n'est pas significatif : il compte 4 cas de mariage entre descendants de deux lignes agnatiques contre un cas respectivement pour les autres types (lignes utérines, lignes cognatiques).

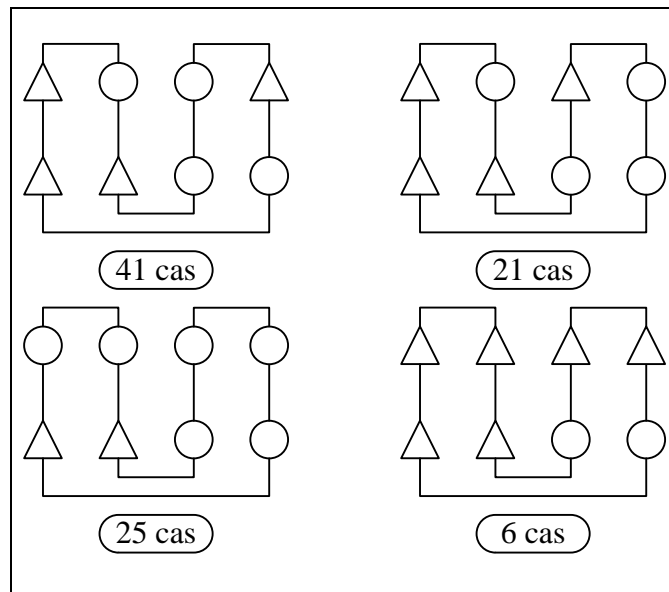
L'échange parallèle entre cousins

Figure 38 : Échanges parallèles de cousins

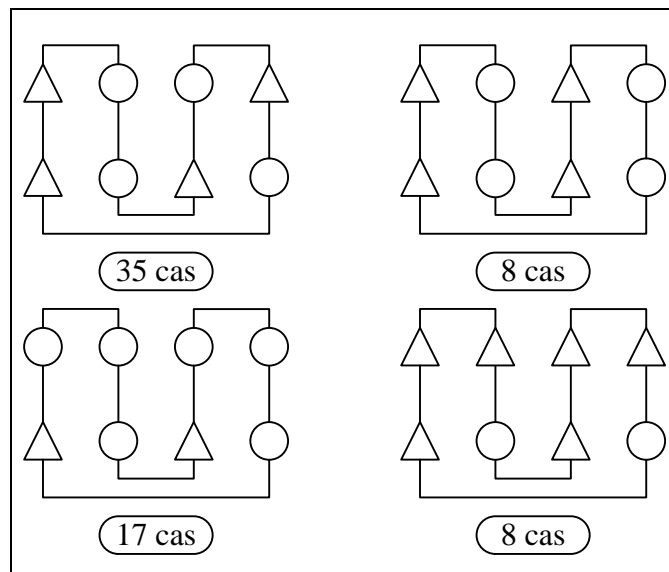
L'échange croisé entre cousins

Figure 39 : Échanges croisés de cousins

Par conséquent, même si l'identité des groupes passe essentiellement par les hommes, l'impératif d'égalité entre pairs empêche la pérennisation par transmission des statuts de ces hommes. L'identité gitane n'est donc pas véhiculée par la notion d'héritage de richesses quelles soient pécuniaires ou symboliques. En effet, même si les Gitans de San Juan et de Morote légitiment la classification des individus et groupes

grâce à leur position de donateurs ou de donataires, ces dons apparaissent de la sorte comme étant d'importance négligeable sur l'ensemble de la hiérarchie gitane. Seuls les mariages sont, en quelques sortes, porteurs d'héritage : ils déclenchent de nouveaux interdits et de nouvelles préférences de mariages via la recomposition continue des liens entre individus et groupes (cf. Porqueres, 1995). Les mariages impliquent en effet l'idée de mélange des corps et de substances. Ce mélange est entériné et pérennisé par la procréation, signe fort d'une transmission identitaire qui ne peut avoir lieu chez les Gitans que par le mariage (c'est-à-dire, la relation sexuelle). Or, nous allons voir que la sexualité et conception ne sont pas exclues du processus de don et de catégorisation des individus et groupes.

## CHAPITRE VIII

### NOCES DE SANGS

*(...) la représentation de la genèse du sang fait corps avec la pratique et les règles négatives de choix du conjoint, et correspond à un système idéologique d'ensemble qui, dans ce cas, « cultive la différence », le cumul de caractères identiques étant censé produire des effets néfastes sur les individus ou le corps social.*

Françoise Héritier (1994, p.214).

« Les filles naissent dans les roses et les garçons dans les choux », « c'est la cigogne qui, le moment venu, dépose un enfant dans les maisons. » En Espagne, certains parents apaisent les inquiétudes de leurs enfants en leur racontant qu'ils ont écrit une lettre à Paris pour commander leur naissance. La Cigogne s'assure alors de la précieuse livraison. Pourquoi Paris ? Parce qu'en Castillan, le verbe *parir* signifie « accoucher ».

Par ces diverses métaphores, les cultures (européennes dans ces cas précis) s'évertuent à trouver une explication de la fécondation accessible aux enfants. La conception leur est, en effet, un mystère. Qu'est-ce qui provoque chez la femme cette capacité de reproduction ? Pourquoi est-elle la seule à pouvoir enfanter ? L'homme et la femme sont-ils également indispensables lors de la procréation<sup>522</sup> ? c'est-à-dire, avec qui est-il possible de se marier et avec qui les règles sociales l'interdisent ?

Les adulte détiennent leurs réponses : certaines sociétés partagent des explications similaires, d'autres se distinguent de manière plus ou moins sensible. La

---

<sup>522</sup> Il est intéressant ici de faire un parallèle avec toutes les nouvelles formes de procréation présentes et à venir (procréation médicalement assistée, clonage,...). Les travaux d'Anne Cadoret (1999, 2002) à ce sujet, de même ceux concernant l'adoption, apportent un éclairage fructueux sur l'imaginaire de la procréation.

polémique de la « *Virgin Birth* », se fondant principalement sur les données ethnographiques de Malinowski (1989 [1922] ; 2000 [1929]), engendra une profusion de textes<sup>523</sup> qui s'inspirent largement de ce questionnement sur l'ontogenèse. Ils cherchaient à s'enquérir du possible caractère universel de la connaissance du rôle des hommes dans l'engendrement. Par là, ils exploraient l'hypothèse que, partout dans le monde, la reproduction biologique soit perçue comme le principe ultime de reproduction sociale ; en somme, que le fait social soit universellement appréhendé comme étant le fruit du fait biologique. Pourtant, nous pouvons envisager, comme Karen Blu Sider (1967) et Francesca Merlan (1986), que l'objectif ne soit pas de discerner si toutes les sociétés admettent ou non une base biologique aux liens de parenté, mais si tous les liens de parenté (de consanguinité et d'affinité) sont situés au même niveau discursif, qu'il soit biologique ou pas. Selon nous, il s'agirait de voir si d'autres sociétés envisagent l'ensemble des liens entre les êtres vivants – qui structurent l'organisation sociale – comme des relations de don.

Ainsi, à San Juan et à Morote, apparaissent en filigrane des discours sur la conception<sup>524</sup>, une perception masculine qui octroie aux femmes un rôle biologique supérieur, celui de pourvoir majoritairement à l'identité corporelle de leur progéniture. Leur perception de la matière masculine serait, elle, presque entièrement

---

<sup>523</sup> Dont ceux de Gellner (1957, 1963), Needham (1960), Barnes (1961), Leach (1964 [1980]), Sider (1967), Schneider (1968), Spiro (1968, 1972), Montague (1971), Weiner (1983 [1976], Delaney (1986, 1991), Merlan (1986), Hiatt (1996), Holy (1996), Franklin (1997), etc.

<sup>524</sup> La conception et les substances génésiques font partie de ces sujets qu'il est difficile d'aborder dans la population gitane, cela d'autant plus pour une femme avec des hommes. Ceux-ci en effet, faisant un lien irréfragable entre discours sur les humeurs impliquées lors de la procréation et relations sexuelles n'envisageaient mes questions que comme des avances déguisées. Ce chapitre concernera donc en priorité les discours des femmes et, de manière résiduelle, celui de leur époux qui, souvent présents lors de mes entretiens, opinaient par quelques mots. Ceux-ci faisaient généralement appel à un discours que nous pourrions qualifier de plus scientifique dans le sens où il se rapproche de manière plus étroite aux théories médicales généralement utilisées par la population locale informée par l'enseignement scolaire, les médias et les médecins (ainsi, le juge de San Juan âgé d'environ quatre-vingt ans se moquait gentiment des croyances des femmes gitanes). Lors des réponses de leurs femmes, les Gitans parfois souriaient ou esquissaient une moue dépréciative. Leurs représentations sur l'idée de force du sang, du dynamisme et des moyens de la transmission identitaire sont pourtant tout à fait cohérentes avec les représentations féminines de la nature des substances génésiques.

idéologiquement happée par la puissance vitale qu'elle génère, minimisant par là leur propre rôle de pourvoyeur de matière. Or, d'après les femmes, il se produit l'inverse : cette force vitale masculine contribuerait à la création matérielle du corps annihilant, du même coup, le pouvoir génésique de leur propre substance. Les Gitans de Morote et de San Juan attribuent en fait dans leurs discours une portée de la dialectique inertie/mobilité supérieure au rôle de l'apport biologique en lui-même. Lors de la conception, la place de chacun des protagonistes de la fécondation est tributaire de la reconnaissance du statut de chacun dans la conception : de celui qui est le donateur et de celui qui est le donataire.

De la sorte, des corps impliqués dans une relation fécondatrice doivent déjà pris dans un processus de don. Des individus qui appartiennent à des réseaux de don trop différent ne peuvent procréer : les Gitans doivent se marier au plus proche (dans la consanguinité et l'affinité), là où les règles gitanes le permettent..

## 1. Les humeurs de la conception

### 1.1. Fleurs de lune

Pour les Gitans de San Juan et de Morote, afin qu'une conception naturelle ait lieu, une relation sexuelle entre un homme et une femme est généralement indispensable<sup>525</sup>. Ils considèrent en effet que la conception est le fruit de la mixtion du sperme et du sang menstruel dans le ventre d'une femme. Or, contrairement à de nombreuses sociétés, ce mélange doit obligatoirement se produire au moment de l'écoulement externe de son flux menstruel. Ainsi, Joaquina nous dit : « tu dois avoir tes règles (*tienes que estar con las reglas*) », dans le sens de « à ce moment-là »<sup>526</sup>. La substance séminale de l'homme « coagule (*cuaja*) » alors le sang des femmes afin de former l'enfant :

Esperanza me raconte que la part de l'homme « se cuaja »<sup>527</sup> avec la part de la femme pour former l'enfant. En fait, la femme doit avoir ses règles et le sperme de l'homme, qu'elle appelle *gasolina* (essence)<sup>528</sup>, coagule le sang. Et, l'homme la remplit et « fait bouger »<sup>529</sup> en elle jusqu'à ce que cela *cuaje*.

Extrait du carnet de note daté du 1<sup>er</sup> octobre 2000

En fait, le mouvement copulateur des hommes transmue le liquide sanguin féminin qui, sous l'action masculine, devient progressivement une matière solide.

Dans l'Antiquité grecque, des penseurs tels que Pythagore (580-490 av. J.C.), Empédocle (504-433), Parménide (v. 500), Démocrite (494-404), Hippocrate (460-

<sup>525</sup> Nous verrons plus loin qu'il peut y avoir des conceptions surnaturelles.

<sup>526</sup> Le verbe *estar* implique un état présent. De plus, les femmes, afin de confirmer la nécessité de l'écoulement du flux menstruel pour concevoir, m'assurent que c'est justement à cette période que le désir sexuel féminin s'aiguise : ceci serait, pour elles, la preuve de leur plus grande fertilité en cette période. Or, nous verrons plus loin que le désir est une qualité active, la femme ne pouvant qu'éprouver passivement du plaisir. La femme menstrueuse est donc ici, au moment où sa part féminine se révèle avec le plus d'ampleur, à un stade proche de la masculinité.

<sup>527</sup> « coagule » ou « caille »

<sup>528</sup> À d'autres moments, elle parle aussi de *gasoleo*, qui a le même sens que *gasolina*, mais aussi, comme son mari, et la plupart de nos informateurs, de *sangre*, de « sang ».

<sup>529</sup> Le terme utilisé est *bullir* qui signifie en Castillan ancien « agiter », « mettre en mouvement ».

377), Platon (428-328), Aristote (384-322) puis Galien (v. 131-201 ap. J.C.) etc.<sup>530</sup>, se sont également interrogés sur les circonstances de la création des êtres humains. Aristote décrit, dans *De la Génération des Animaux*, la fécondation par des analogies qui ressemblent, parfois fortement, aux discours relevés auprès des Gitans de San Juan et de Morote<sup>531</sup>. Ainsi, d'après Aristote, le sperme, en s'unissant au sang menstruel, contribue à la coagulation, transformant en matière embryonnaire le liquide sanguin :

« Ainsi donc la conception est impossible sans l'émission du mâle dans la copulation et sans l'excrétion des règles, qu'elles s'écoulent au dehors ou qu'elles demeurent intérieures si elles sont en quantité juste suffisante (...).

Lorsque la sécrétion de la femelle, contenue dans l'utérus, se coagule sous l'influence de la semence du mâle, l'action de cette dernière est voisine de celle qu'exerce la présure sur le lait. En effet, la présure est du lait qui possède une chaleur vitale et qui réunit les parties identiques et les **coagule** : la semence est dans le même cas par rapport à la substance des règles. Car la nature du lait est la même que celle des règles. » II, 4.

Cependant, Aristote précise dans le même ouvrage<sup>532</sup> :

« (...) il n'y a pas génération si l'écoulement de ce qu'on appelle les menstrues ne se produit pas convenablement. Voilà pourquoi la femelle ne conçoit pas en l'absence complète des règles, ni d'ordinaire pendant les règles quand l'écoulement continue, mais **après les règles**. Car dans le premier cas la force qui vient du mâle et réside dans le sperme n'a pas la nourriture ni la matière pour pouvoir former l'être vivant, dans le second elle est entraînée par le flux. Au contraire, quand **les règles ont eu lieu et ont cessé, ce qui reste se coagule**. Il y a des femmes (...) qui conçoivent pendant les règles et non après (...). » Livre I, 19 p 35.

En réalité, chez celles-ci,

« après les règles, le col de l'utérus se referme. Donc lorsque l'évacuation a été abondante et que les règles continuent mais ne suffisent pas pour entraîner le sperme, c'est à ce moment que les femmes, si elles ont des rapports, recommencent à concevoir. » Livre I, 19 p 35.

Ici, les interprétations génésiques aristotéliennes et gitanes s'éloignent : pour les Gitans et Gitanes de Morote et de San Juan, en effet, comme pour Galien (Christine

<sup>530</sup> Cf. Pierre Darmon (1977) et Yvonne Knibiehler et Catherine Fouquet (1983).

<sup>531</sup> Surtout à ceux des Gitanes et, avec moins d'amplitude, à ceux recueillis auprès des Gitans. En effet, selon ces derniers, contrairement aux femmes et à Aristote, le rôle exclusif de l'homme dans la procréation est inenvisageable.

<sup>532</sup> Notre surlignage



Bonnet-Cadilhac, 1997), cette rencontre entre le sperme et le sang se produit uniquement au moment des menstrues et là, se crée ce processus chimique transformant la substance féminine en une matière solide préfigurant déjà l'enfant à naître. Le cycle menstruel doit se trouver, selon nos informatrices, au début ou surtout, à la fin de l'écoulement des règles afin que la conception puisse avoir lieu. La quantité de sang est, selon elles, à cet instant, juste suffisante pour constituer la matière foétale, *para que cuaje*. C'est peut-être aussi, comme l'explique Aristote, parce que lorsque l'écoulement extérieur est abondant, il risque d'entraîner avec lui le fœtus.

L'histoire d'Alicia, dont nous avons déjà mentionné son caractère exceptionnel puisqu'il implique une femme donatrice (cf. chapitre VII), est très éclairante sur la nécessité d'être en période menstruelle pour concevoir. Alicia se considère « pas très jolie » et, d'après ses propres confidences, ne plaît pas à Evelito<sup>533</sup>. Eva, mariée à Lucas, l'oncle maternel du jeune homme, aimerait beaucoup que sa jeune cousine parviennent à épouser, afin de ne pas se sentir seule, « sans famille »<sup>534</sup>, à San Juan, village de son mari (cf. Figure 34, p. 360). Les deux cousines préparent donc un « piège » à Evelito : un soir, Eva et son mari organisent une fête chez eux et invitent la famille d'Evelito ainsi qu'Alicia et ses deux sœurs aînées, comme elle, célibataires<sup>535</sup>. Evelito boit beaucoup. Alicia aurait profité de l'ivresse du jeune homme pour passer la nuit avec lui. Et, craignant qu'il décide de ne pas rester avec elle, elle décida qu'elle devait devenir enceinte cette nuit-là. Selon ses propos, elle choisit de passer la nuit avec lui alors qu'elle avait ses menstrues. Ainsi, elle était certaine de devenir enceinte et

---

<sup>533</sup> Le fait qu'Alicia soit plus âgée qu'Evelito est aussi un obstacle à l'intérêt du jeune homme. Ainsi, dans le cas du mariage de Dominga, dix-neuf ans, avec Juan Francisco, seize ans, les deux mères respectives mentirent sur l'âge de leurs enfants à leur entourage. Nous nous en sommes rendue compte lorsque soupçonneuses, elles vinrent s'informer auprès de nous de l'âge du jeune homme (nous nous occupions des papiers administratifs de quelques familles gitanes dont la sienne).

<sup>534</sup> C'est-à-dire, sans consanguins proches dans le même village.

<sup>535</sup> María et Elena, sœurs aînées d'Alicia, sont toutes deux atteintes de surdimutité. À ce titre, elles sont peu valorisées sur le marché matrimonial. Par ailleurs, elles clament leur désir de rester célibataires.

donc de le garder comme conjoint<sup>536</sup>. Malheureusement, son plan échoua : à son grand étonnement – elle était complètement abasourdie par cette situation –, son ventre resta vide. Elle feignit alors une grossesse pendant quelques temps. Elle devint finalement enceinte mais, au moment où Evelito s'était finalement aperçu de la supercherie. Après quelques coups de colère et plusieurs allées et venues entre les deux municipalités, ils finirent par s'installer ensemble. Lié à Alicia par une dette contractée par sa mère (cf. chapitre VII, le jeune homme était « piégé » non pas par l'acte des jeunes femmes en lui-même, mais par le contexte social qui le conduisait au seul choix possible : épouser la jeune femme. Eva et Alicia surent en jouer

Les *Castellanos*, la population non-gitane locale, considèrent que la conception ne peut pas avoir lieu lors de l'écoulement des menstrues, mais trois à cinq jours après, lorsque le corps « est devenu propre (*cuando está limpio*) ». Ainsi, même si le sang menstruel garde pour eux son rôle gésique, la fécondation a lieu lors de l'arrêt du flux menstruel. Cette relation de cause à effet établie entre le moment de l'écoulement des règles et la conception paraît bien être alors, à San Juan et à Morote, une particularité gitane. Or, ce moment précis de la fécondation peut sembler étonnant : la majorité des sociétés (Aristote, *op. cit.*, Delaney, 1991, etc.) qui considèrent que la conception a lieu lors de la mise en contact du sperme avec le sang menstruel, justifient cette perception par l'image d'une imprégnation spermatique du sang menstruel stocké dans le ventre des femmes avant son écoulement. Lors de l'épanchement de celui-ci, non seulement ces femmes sont infécondes mais en outre, elles contaminent leur quotidien d'infertilité. Yvonne Verdier (1979, p. 37) explique :

---

<sup>536</sup> Elle cherchait peut-être aussi, par la même occasion, à lui dissimuler la perte de sa virginité. C'est d'ailleurs ce que la mère du jeune homme nous invoqua un jour où elle critiquait leur union : sa bru aurait trompé son fils en lui faisant croire à sa virginité alors qu'à Morote, selon elle, tout le monde savait qu'elle était sortie avec un *Castellano*.

« Pendant leurs règles, elles-mêmes n'étant pas fertiles, les femmes entraveraient tout processus de transformation rappelant une fécondation : pensons aux œufs en neige, aux crèmes, aux émulsions, aux sauces, au lard, à tout ce qui doit 'prendre'. Leur présence ferait avorter toutes ces lentes gestations que figurent le lard dans le saloir, le vin dans la cuve, le miel dans la ruche. Leur effet est de dissociation, elles rompent les chaînes des éléments qui doivent, en se combinant par fusion, engendrer un nouvel état, amener un changement qualitatif, un changement de nature à l'image de la procréation (mes italiques). »

Tout ceci, suit la logique de Françoise Héritier (1994, p. 241) sur le cumul des identiques et selon laquelle :

« [U]ne grammaire est fondée sur l'opposition entre identique et différent, sur le classement des objets dans l'une ou l'autre catégorie, et sur les mouvements qui affectent les objets en raison des caractères qui leur sont attribués selon leur classement dans une catégorie [...] Chacun des termes de ces oppositions est associé spontanément dans chaque esprit en fonction de la culture qu'il partage avec d'autres, soit au masculin, soit au féminin. »

Chez les Quechuas, non seulement la fécondation est tributaire du sang menstruel, mais surtout, comme pour les Gitans de San Juan et de Morote, ce déclenchement de l'épanchement sanguin est aussi le signe que la femme entre dans sa période de fécondité. Cette logique est poussée, pour cette population andine, jusqu'à ses derniers retranchements puisque l'anthropologue britannique Tristan Platt<sup>537</sup> (2001, p. 643) précise :

« (...) on conseille aussi aux filles de Macha de faire l'amour entre leurs périodes menstruelles, si elles ne veulent pas tomber enceintes » (note 27).

D'autres anthropologues spécialistes de la région andine rapportent des propos similaires (Lestage, 1999 ; Canessa, 1999 ; Christinat, 1976 ; Braun, 1971).

Cette perception de la conception, peu commune de manière générale est, de surcroît, fort surprenante ici puisqu'elle se loge dans les discours d'une population gitane. En effet, les travaux anthropologiques nous ont habitué à considérer, bien au

---

<sup>537</sup> Nous remercions Tristan Platt pour les précieuses références bibliographiques qu'il nous a communiquées.

contraire, un certain rejet des écoulements sanguins féminins par les Tsiganes. Cette aversion conduit les femmes à des comportements d'évitement des hommes de la communauté, et réciproquement. Ainsi Patrick Williams (1981, p. 32) remarque :

« Un trait commun à la culture de la plupart des groupes tziganes est la séparation entre ce qui a le statut de *Pur* et ce qui a le statut *d'Impur*. Tout ce qui touche à la vie organique est considéré comme *Impur* et doit être tenu à l'écart. Ceux qui ignorent cette distinction entre *Pur* et *Impur* sont souillés. »

Les publications de Judith Okely (1975, 1983) sur les *Travellers* anglais sont parmi les plus détaillées à ce sujet. Ainsi, elle précise que pour une *Traveller Gypsy*, trois moments de sa vie sont particulièrement polluants vis-à-vis des hommes de la communauté : les menstrues, ses rapports sexuels s'ils ne sont pas conformes à la morale *gypsy* et, l'accouchement.

D'autres groupes tziganes partagent cette perception de la pollution des sangs féminins. Jules Block (1960) et Angus Fraser (1995 [1992]) remarquent que cet évitement est fréquent dans différents groupes tziganes. C'est ainsi le cas des *Travellers* irlandais (Mary O' Malley, 1989), de Tsiganes installés en France (Liégeois, 1971 ; Fainzang, 1988), aux États-Unis (Sutherland, 1975), des Roms Sloventsi d'Italie (Leonardo Piasere, 1984), de Hongrie (Stewart, 1997 ; Erdös, 1958), etc. En revanche, les Gitans d'Espagne, dont l'écoulement du sang virginal marque une étape importante du mariage (nous verrons plus loin que nous pouvons supposer un lien d'affinité entre le sang menstruel, le sang virginal et le sang de l'accouchement), ne connaissent pas cette pratique d'exclusion. (Gamella, 1996 ; Gay y Blasco, 1999 et Lagunas Arias, 2000a).

D'après quelques auteurs, cette répulsion ritualisée existe aussi dans d'autres cultures européennes. Ainsi, Jacques Gélis (1984) remarque que les enfants dont on soupçonnait la conception au moment des règles étaient fortement rejetés et brimés :

« Depuis des siècles, la croyance à la conception pendant les règles est très répandue en Europe occidentale. Laurent Joubert<sup>538</sup> rapporte que certains voyaient dans les taches de naissance et les taches de rousseur des enfants la preuve que ceux-ci avaient été engendrés “durant que la mère avait ses fleurs”. » (Gélis, 1984, p. 37)

Selon Durkheim (1969 [1897]), l'évitement par les hommes du sang des femmes est lié à l'exigence ancestrale (à l'époque où l'organisation sociale des sociétés était codifiée par des règles totémiques) de l'exogamie. Le sang étant lié à la notion d'identité de clan, s'associer au sang commun est alors, selon l'auteur, commettre un inceste. Or, comme pointe Claude Lévi-Strauss (1967, pp. 25-26.) :

« D'une façon générale, une femme est impure pendant la durée de ses règles, non seulement pour ses parents de clan, mais aussi pour son mari exogamique, et, en général, pour tout le monde. ».

Le fondement de cette aversion ou non-aversion du sang féminin ne peut donc s'expliquer par une analogie entre la nature des femmes et une représentation propre de la consanguinité et de l'inceste. Elle repose, selon nous, sur une logique particulière du don ; en l'occurrence, en ce qui concerne les Gitans, du sang.

## 1.2. *Les fleurs du mâle*

Les Gitanes font une analogie de nature entre le sang menstruel et l'écoulement spermatique. La différence est que celles-ci sont blanches et les autres rouges. Mais toutes deux sont des substances sanguines. De la sorte, ces deux substances sont désignées par le terme de « sang (*sangre*) et leur écoulement par celui de « règles (*reglas*)<sup>539</sup>. De même, nos informatrices atteintes de surdimutité désignent d'un même geste le sang des règles et celui de la circulation sanguine. Ce geste mime l'acte

<sup>538</sup> Citation extraite de *Erreurs populaires et propos vulgaires touchant la médecine et le régime de santé*, Bordeaux, 1579.

<sup>539</sup> Ainsi, en présence de son mari, Esperanza nous parle « des règles des hommes » qui sont comme celles des femmes.

d'écoulement à partir du nez comme lors d'un saignement nasal. Par ailleurs, hommes et femmes s'accordent pour considérer l'inceste comme la rencontre de deux sangs identiques (cf. chapitre IX). Ceci signifie que le sperme et les règles sont de nature identique et qu'ils peuvent parfois provenir d'un même sang circulatoire, siège de l'identité corporelle et sociale de chaque individu. Dans ce cas, leur mise en contact, au lieu d'engendrer la vie, devient stérile.

La différence de couleur est élucidée par l'origine du sang avant son écoulement : celui des hommes provient des poumons et celui des femmes, de la *tripa* (du ventre). Mais contrairement à ces dernières qui doivent purger leur sang de manière cyclique, les hommes ne concentrent pas de « mauvais sang (*sangre mala*) » : ils possèdent la capacité de transsubstantialiser leur sang en sperme.

Lorsque nous mettons à plat les informations<sup>540</sup> éparses recueillies (**Figure 40**), l'origine du sang menstruel apparaît de manière explicite : il provient du sang circulatoire, fabriqué par les poumons et nourrit par les aliments, dont il est un résidu qu'il s'agit d'expulser. En contrepartie, celle du sperme paraît confuse : selon nos informatrices, il se régénère (ou naît<sup>541</sup>) au sein des poumons tout en étant une partie du sang circulatoire dont il n'est aucunement un résidu. Le sperme, substance très performante, n'est pas considéré comme un déchet sanguin mais comme la quintessence hautement vitale et fécondante du sang, principal vecteur de transmission identitaire. Par le processus respiratoire, le sang des hommes parvient ainsi à se purger sans passer par un processus de décomposition.

---

<sup>540</sup> Les informations sont données de manière éparses et lacunaires par des hommes et des femmes qui évitent les propos liés à la conception : celle-ci ramène en effet à la relation sexuelle, sujet qui, même s'il n'est pas tabou, ne peut être abordé que lors de conversations confidentielles.

<sup>541</sup> S'agissant d'un cycle, même si nos informatrices situent généralement l'origine du sperme dans le sang, parfois sa naissance est située dans les poumons.

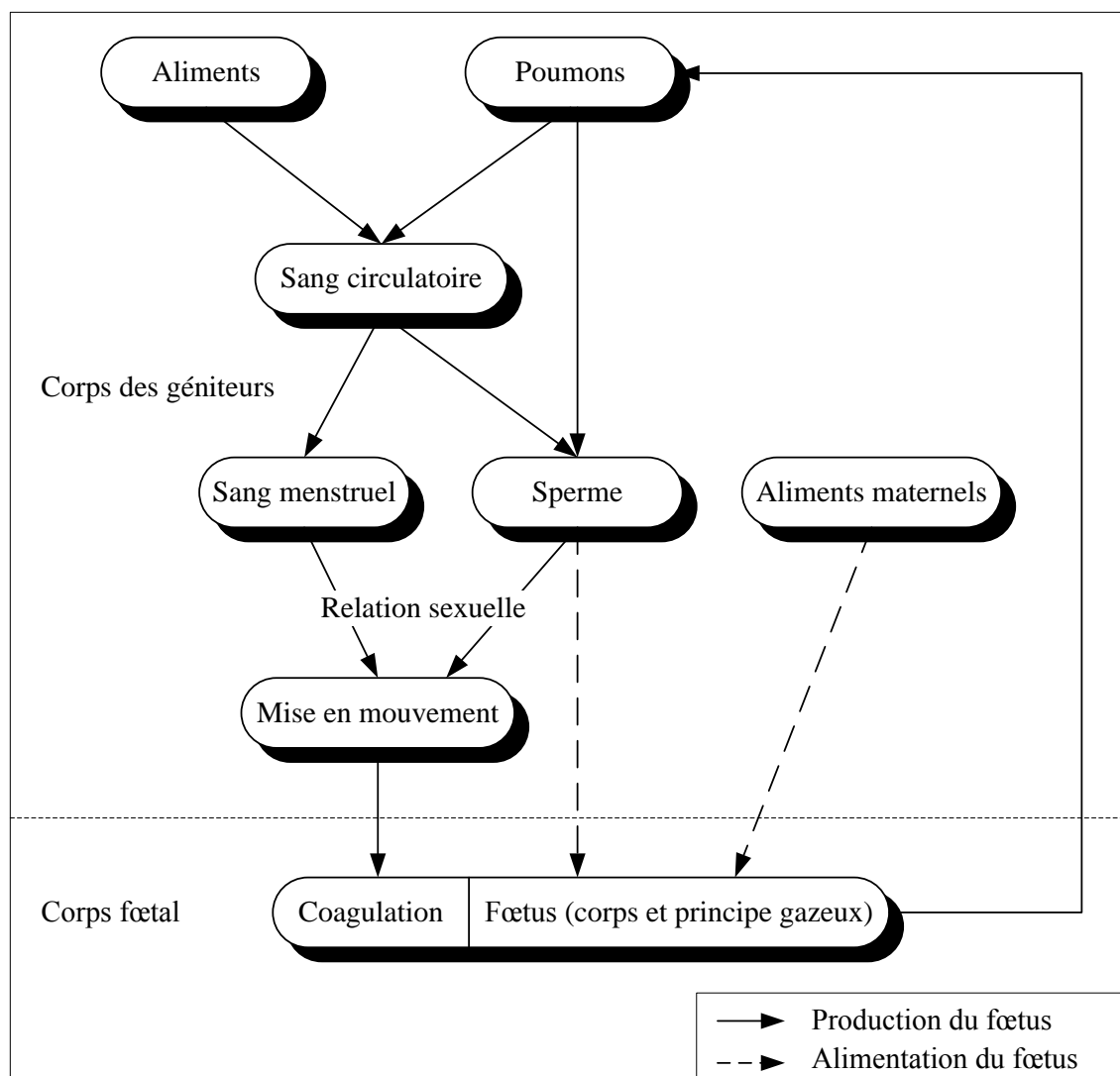


Figure 40 : Cycle génésique

La vision gitane de la spermatogenèse se rapproche ainsi de plusieurs théories anciennes qui envisagent une origine hémogénétique du sperme (Aristote, Galien, etc.). Cependant, contrairement à Aristote qui distingue le sperme et les menstrues par leur degré de coction (Manuli, 1983), les Gitans hiérarchisent ces substances en fonction de leur nature (pneumatique ou pas) et de leur qualité (plus ou moins pure).

### 1.3. De souffle et de sangs

Les Gitans de San Juan et de Morote définissent l'homme comme le producteur de la substance génésique gazeuse et vitale qui, par un mouvement mécanique, féconde la femme qui ne ferait que subir, en théorie, sa nature corporelle faite de matière inerte<sup>542</sup>. Cette relation entre air et sperme apparaît plus nettement dans le vocabulaire gitan qui désigne les flatulences par le terme *ril* et l'acte sexuel par celui de *rilar*, infinitif formé sur le vocable précédent<sup>543</sup>. L'acte sexuel est donc bien perçu avant tout comme un processus de don de sperme de nature pneumatique<sup>544</sup>. Par ailleurs, l'argot espagnol utilise le terme *follar*, du latin *follis* qui signifie « souffle », pour désigner l'acte sexuel (León, 1980 et Martín Martín, 1974). Ce terme est largement utilisé dans toute l'Andalousie. Or, d'après le Diccionario de la Real Academia Española de 1992, ce terme connaît actuellement quatre acceptions. La première, correspond à la définition latine « Souffler avec un soufflet », la seconde désigne l'acte de « Lâcher une ventosité sans bruit », la troisième de « Pratiquer le coït » et la dernière, de « Déranger, ennuyer ». La première acception existe dans ce dictionnaire dès 1732<sup>545</sup> :

**FOLLAR. v. a. Lo mismo que Afollar en el sentido de soplar con los fuelles.**

La deuxième signification apparaît en 1832<sup>546</sup> :

**FOLLAR.**  
**|| r. Soltar alguna ventosidad sin ruido. Sine crepitu pedere.**

<sup>542</sup> Cette inertie est une qualité considérée comme hautement féminine mais elle n'est pas forcément constante chez les femmes.

<sup>543</sup> De même, selon Albert le Grand, « l'éjaculation est provoquée par l'action spasmodique d'une 'ventosité' » (cf Thomasset, 2002, p.74-75).

<sup>544</sup> Cf. Edoarda Barra-Salzedo (2007) pour une étude du sperme assimilé à du souffle et à un aliment dans la Grèce Antique.

<sup>545</sup> Extraits des reproductions numérisées du Diccionario de la Real Academia Española sur [www.rae.es](http://www.rae.es)

<sup>546</sup> En 1791, apparaissait la forme réflexive *follarse* avec cette même définition.



Le troisième sens de ce verbe n'apparaît dans ce dictionnaire qu'à partir de 1984 :

**FOLLAR.**

|| r. Soltar alguna ventosidad sin ruido. *Sine crepitu pedere.*

Or, déjà dans la poésie érotique du XVII<sup>e</sup> siècle appelé le « Siècle d'Or (*Siglo de Oro*) » (cf. Alzieu, Jammes et Lissorgues, 1975), le terme *folla* est synonyme de coït.

Les mouvements du fœtus, fruits de l'acte sexuel, sont d'ailleurs assimilés à ceux des intestins lors de ballonnements<sup>547</sup>. Une informatrice de San Juan désigne, lors de divers entretiens, le sperme par les termes *gasolina* et *gasoleo*, essence, se référant ainsi à un carburant. Ceci nous mena tout d'abord à concevoir un lien avec la chaleur et même la cuisson. Cependant, ceci contredisait l'ostensible indifférence qu'affichaient hommes et femmes, lors de nos questions, vis-à-vis de la chaleur dans le processus génésique. Or, ces vocables sont formés à partir de la racine *gas* qui peut également référer à un principe gazeux<sup>548</sup>. Là, nous retrouvons une analogie similaire à celle établie avec les flatulences. Par ailleurs, les Gitanes ne désignent jamais la substance séminale par son nom mais prononcent un « ça (*eso*) », quasiment inaudible ou utilisent le terme de « sang (*sangre*) ». Aucun terme spécifique ne désigne explicitement le liquide séminal<sup>549</sup>. Certaines utilisent le vocable « lait (*leche*) », usité de manière courante par la population locale non gitane.

<sup>547</sup> Caterina Pasqualino (1998), parlant des femmes assistant à des séances de *cante* flamenco, explique « En dansant, celes-ci s'efforceront à leur tour de capter ce souffle dans leurs entrailles. En cas de réussite, elles seront 'gonflées de vent', ce qui revient à dire qu'elles seront fécondées. »

<sup>548</sup> Nous remercions Agnès Clerc-Renaud, anthropologue spécialiste du Brésil, pour cette suggestion qui nous semble très pertinente.

<sup>549</sup> Aucun terme désignant le sperme n'apparaît non plus dans les vocabulaires *romani* (Calvet, 1993) ou *calé* (Llorens, 1991 ; Lagunas, 2000) consultés contrairement au sang et aux menstrues (*rat* en *caló* désigne à la fois le sang circulatoire et les règles).

D'autre part, à San Juan et à Morote, les Gitans racontent que leurs premiers ancêtres ont surgi d'un coup de pied que Dieu administra à un excrément<sup>550</sup> d'équidé (*una cajonera*) en émettant une flatulence. L'association entre principe gazeux et fécondation apparaît ici de manière évidente. Ainsi, les excréments de ces animaux étant des représentations symboliques des déjections d'hommes, la matière génésique réceptrice de semence fécondante appartient également au monde masculin : le souffle et la déjection font partie du monde masculin, cette dernière s'attribuant le rôle féminin de matière fertilisable qui comme les menstrues, sont des déjections issues de la métabolisation corporelle des aliments. Ainsi, Patrick Williams (1981, p. 32) remarque :

« Un trait commun à la culture de la plupart des groupes tsiganes est la séparation entre ce qui a le statut de *Pur* et ce qui a le statut d'*Impur*. Tout ce qui touche à la vie organique est considéré comme *Impur* et doit être tenu à l'écart. Ceux qui ignorent cette distinction entre *Pur* et *Impur* sont souillés. »

Par conséquent, le sperme, contrairement aux menstrues, ne peut être associé aux déchets organiques sans perdre sa valeur de pureté quasi divine.

Par ailleurs, le terme *cal* qualifie, selon un informateur de San Juan, le membre viril<sup>551</sup>. Il semble par là être la racine gitane du terme *caló*<sup>552</sup> qui signifie à la fois « homme gitan » et « langue gitane ». Le féminin *callí* ou *cayí* désigne la femme gitane. Or, dans d'autres régions espagnoles, le pénis est désigné par *ca* (Llorens, 1991), *carí* (Lagunas, 2000), qui s'approchent plus de *kar* (Calvet, 1993) extrait du *romani* des Kalderash (influence roumaine). Nous pouvons supposer que cette analogie établie à

<sup>550</sup> Cette relation entre engendrement et déjection se retrouve ailleurs comme en Guinée-Bissau où Maria Teixeira (2001, p. 14) remarque dans une note qu' « [u]ne femme peut dire qu'elle a enfanté, accouché, mis au monde un enfant en prononçant les paroles 'c'est moi qui l'ai enfanté'..., et ce même si elle n'est pas sa génitrice. Seule l'expression 'c'est moi qui l'ai déféqué' ne laisse aucun doute sur l'identité de l'ascendante ». De même pour Gilles Tétart (2004), la reproduction sexuée est une contrepartie de la corruption et par là, de la fonction excrémentielle.

<sup>551</sup> Contrairement aux Gitans catalans qui utilisent le démonstratif *eso* pour désigner les parties génitales féminines (Lagunas, 2000, p. 223), les Gitans de San Juan et de Morote, les femmes surtout, usent abondamment du vocable *jojoi*, terme caló signifiant « lapin », afin de désigner le sexe des femmes.

<sup>552</sup> En réalité, ce terme a été rapproché de *kalé*, signifiant noir (Piasere, 2004).

San Juan avec *caló*, même si elle n'est qu'une construction locale ou un lapsus individuel, ne soit pas sans signification. Ainsi, la parole, maîtrise particulière du souffle afin d'articuler des sons intelligibles, ne peut logiquement être dissociée de la substance pneumatique qu'est le sperme. La parole est une affaire d'hommes. Les hommes à moustaches sont bien les porte-paroles de la communauté gitane. Rien d'étonnant alors que la langue gitane soit associée aux hommes et à la partie de leur anatomie qui les distingue des femmes et qui excrète le sperme.

Le chant, pratique particulière de la maîtrise de la parole est aussi associé à la substance virile. Ainsi, Caterina Pasqualino (1998, p. 219) établissant un parallèle entre le sperme, et le souffle des chanteurs de flamenco, ce dernier ayant le pouvoir de fécondation en descendant dans les entrailles des femmes présentes, explique que :

« Le son émis par les chanteurs gitans serait [...] chargé de substance fécondante. Produit dans leurs 'entrailles', il serait propulsé hors du corps par la bouche grâce au souffle, et pourrait ainsi atteindre les 'entrailles' des femmes. Ce pouvoir fécondant du chant par les hommes est confirmé par María. Elle me dit un jour que c'était à cause d'une *siguiriya* [un des divers types de chant flamenco] que son mari lui avait chantée qu'elle était tombée enceinte de son fils Luis. Cette idée est également signifiée par allusion par les paroles des chants. Les femmes enceintes y sont décrites comme 'remplies de vent' »

En outre, le goût évident des Gitans pour la consommation de viandes fermentées<sup>553</sup> (ils aiment, de plus, se fournir en aliments dans la décharge publique) pourrait suggérer que celle-ci soit considérée comme un apport en principe gazeux : cette nourriture, d'après Rafael, est censée leur gonfler le ventre. De même, les aliments tels que les pois chiches, les haricots blancs et les pommes-de –terre (appelées en *caló rilaora*, c'est-à-dire, « productrices de ventosité ») sont particulièrement appréciées. Mais, nos données trop peu approfondies sur le thème des aliments, ne nous permettent pas d'estimer le degré d'attraction que ces denrées peuvent exercer sur les individus en

---

<sup>553</sup> Reyniers (1992) et Vaux de Foletier (1970) remarquent aussi ce goût particulier des Tsiganes pour la viande avariée.

fonction de leurs sexes et âges. Il semble pourtant que cette nourriture est partagée entre tous.

La relation entre matière et air n'est pas spécifique de la représentation gitane de la procréation. Ainsi, le dieu chrétien façonna le premier homme à partir de glaise et lui insuffla la vie<sup>554</sup>. De même, Pierre Bourdieu (1980, p. 412) remarque que dans la société kabyle les aliments « qui gonflent » sont associés aux périodes « où l'on attend de la terre et de la femme fécondées qu'elles gonflent »<sup>555</sup>. Or, chez les Gitans, dans ce principe gazeux réside la force vitale qui n'est transmise que par les hommes.

Dans les discours, une autre perception du sperme apparaît : après que la conception ait eu lieu, il devient le transmetteur de vie, de manière progressive. Ainsi comme dit Antonio « plus tu mets, plus il vit ». Le principe masculin, tel un principe divin, est donc pourvoyeur de vie<sup>556</sup>. De la sorte, lorsqu'Esperanza nous parle du pouvoir de coagulation du sperme de son mari, elle ajoute peu après « Dieu coagule tout (*todo lo cuaja el Señor*) ». Le parallèle entre sperme et principe divin se fait de manière naturelle dans son discours, attribuant ainsi un caractère extraordinaire à la substance masculine. Cela, comme si une des propriétés essentielle du sperme était celui de donner la vie et celle des menstrues de concevoir.

« C'est lui qui plante la semence. Tu vois bien que quand une femme n'est pas mariée, elle n'a rien : c'est parce que c'est lui qui porte la plante »<sup>557</sup>.

<sup>554</sup> « Alors Yahvé Dieu modela l'homme avec la glaise du sol, il insuffla dans ses narines une haleine de vie et l'homme devint un être vivant » (*Genèse*, 2-7).

<sup>555</sup> Bourdieu (1980, p.27) ajoute : « Et les mêmes associations se retrouvent dans les mots désignant le sperme, *zzel et surtout laâmara*, qui, par sa racine *-âmmar*, c'est emplir, prospérer, etc. -, évoque la plénitude, ce qui est plein de vie et ce qui emplit de vie, le schème du *remplissement* (plein/vide, fécond/stérile, etc.) se combinant régulièrement avec le schème du gonflement dans la génération des rites de fertilité. »

<sup>556</sup> Carol Delaney (2001) dans sa fructueuse analyse de la *Genèse* et plus particulièrement du personnage d'Abraham, aboutit à une conclusion similaire pour ce qui concerne la représentation de la masculinité et de son rôle dans la procréation.

<sup>557</sup> « Es él que planta la semilla. No ve' que cuando no se casa una no tiene na', es porque la planta la lleva él ».

Nonobstant ces discours dithyrambiques sur le côté bienfaiteur du sperme, les femmes parlent généralement de « cochonnerie (*marranada*) » pour qualifier l'acte sexuel et parfois de « poison (*veneno*) » pour le sperme. La mise en contact excessive de substances proches pourrait annuler l'aspect bénéfique pour devenir maléfique. Trop faire l'amour pourrait donc nuire au corps des femmes. Proche de la nature du sang féminin, lorsque la quantité de sperme devient excessive, celui-ci devient nuisible pour les femmes<sup>558</sup>.

#### **1.4. Les règles de la conception**

Les Gitans et Gitanes de Morote et de San Juan parlent indifféremment de *sangre* et de *reglas* pour désigner, comme nous l'avons vu, les écoulements menstruels et spermatiques mais également, le sang virginal<sup>559</sup> et les lochies.

Cette analogie du sperme et du sang menstruel peut s'avérer importante dans l'interprétation de l'aversion du flux féminin. Malgré un désintérêt évident de la part de certains théoriciens de la problématique du sang des femmes, dont Mary Douglas (2001

---

<sup>558</sup> Cf. chapitre IX.

<sup>559</sup> Selon Pérez Casas (1983), ce sang est considéré aussi comme une purge dans certaines familles gitanes de la ville de Grenade.

[1967]) et Jean-Louis Flandrin<sup>560</sup>, d'autres constatent la coexistence non fortuite de l'évitement des fluides masculins et féminins (Delaney, 1988, Faithorn, 1975 ; Gottlieb, 1990 ; Pedersen, 2002).

Les Gitans de San Juan et de Morote font également cette assimilation de manière très naturelle, en qualifiant leur écoulement de *reglas* : les hommes, comme les femmes, ont des règles :

---

<sup>560</sup> Ce parallèle humoral homme/femme est pourtant présent dans les textes du Lévitique où il est écrit (XV, 19) : « Lorsqu'une femme a un écoulement de sang et que du sang s'écoule de son corps, elle restera pendant sept jours dans la souillure de ses règles ».

Jean-Louis Flandrin (1983, pp. 72-82) reprend ce verset et tente de l'expliquer au travers des écrits des théologiens chrétiens du Moyen Age. Ainsi, il fonde, entre autres, ses analyses sur une distinction qu'il établit entre l'évitement de la femme menstruée et l'aversion du sang qu'elle rejette : les femmes lors de leurs règles sont tenues de respecter les interdits sexuels mais sont parfois autorisées à participer aux actes religieux. Mais, à aucun moment il ne se réfère au verset lévitique qui précède et qui expose les épanchements humoraux masculins. Ainsi, il est aussi stipulé (XV, 2) : « Lorsqu'un homme a un écoulement sortant de son corps, cet écoulement est impur ».

Ici, il apparaît que ce n'est pas la matière féminine qui est mise en cause dans cette aversion mais l'épanchement humoral hors du corps d'un individu, homme ou femme. Douglas (*op. cit.*, p. 70) remarque pourtant que dans le Lévitique, « Toutes les sécrétions corporelles sont considérées comme des souillures et interdisent l'accès au Temple ». Elle ne poursuit pourtant pas dans cette voie et oriente ses réflexions sur la notion de « sainteté » fondée, selon elle, sur la plus ou moins grande « complétude » des corps. Selon les exégètes, ceci serait dû au caractère mystérieux et divin de la fertilité et de la procréation. Pour eux, ce n'est pas l'identité d'humeur qui provoque ce rejet entre les membres d'un groupe et la recherche de l'exogamie, mais uniquement ce caractère mystique attaché à la procréation. Cette assertion selon laquelle l'aspect divin de la conception provoquerait une aversion de ce qui justement est à l'origine de ce processus, semble contradictoire. Cependant, cette similitude de qualité entre les humeurs féminines et masculines présentes dans le Lévitique, aurait pu représenter à leurs yeux, de manière plus claire que pour Durkheim, cette notion d'identité et donc d'incompatibilité. D'autant plus que les hommes et les femmes souillés sont tenus de respecter les mêmes interdits et rites purificateurs (Lévitique, XV). Mais ici, contrairement à l'hypothèse durkheimienne, l'identité n'est plus rattachée au groupe, mais à la nature humorale des hommes et des femmes. Il s'agit alors, d'une identité fondée sur l'individu. Hommes et femmes produisent des écoulements de même catégorie. L'incompatibilité ne se produit pas au niveau d'une mise en contact de fluides proches par leur proximité sociale (même totem) ou consanguine mais par une analogie de nature (telle que la définit Françoise Héritier).

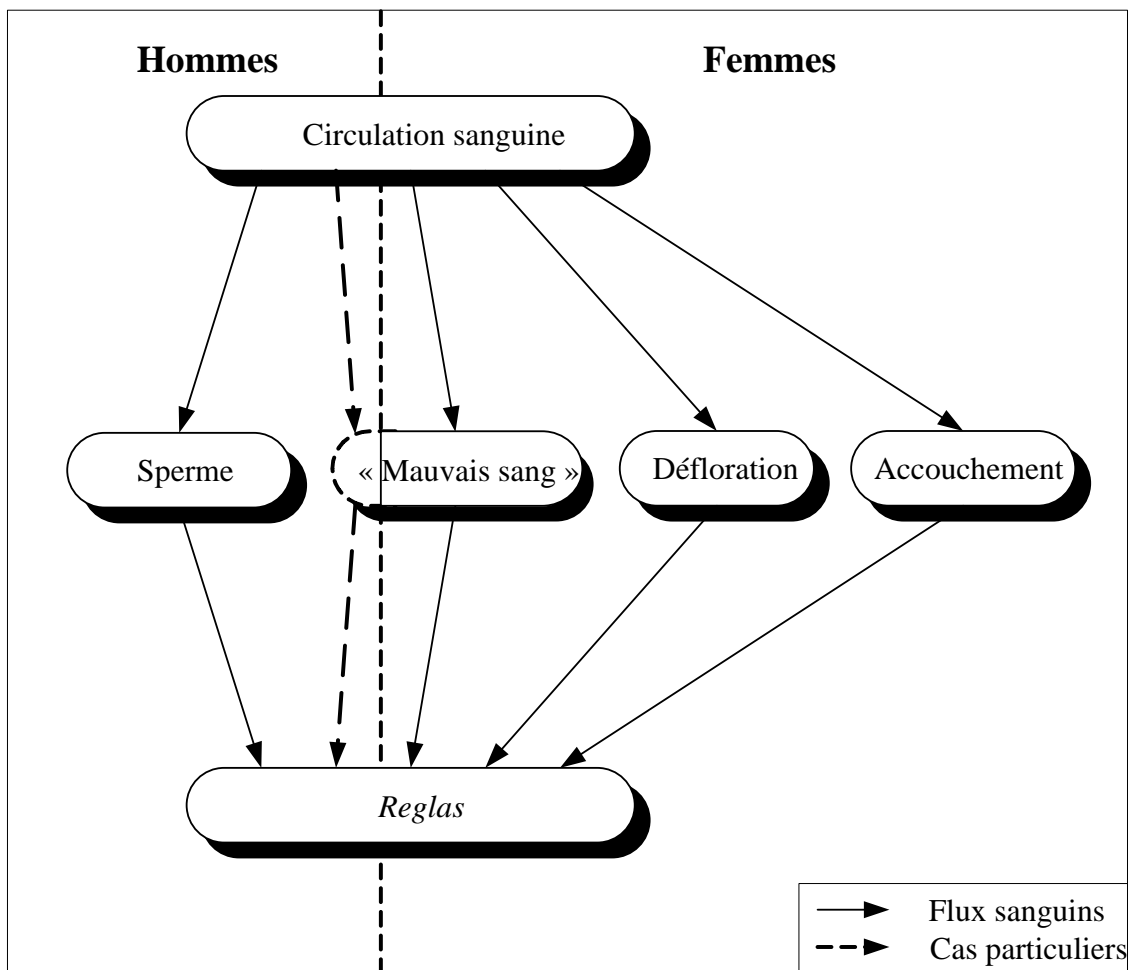


Figure 41 : Les différents écoulements sanguins

Le seul « mauvais sang » est celui des menstrues, résidu du sang circulatoire des femmes qui contrairement à celui des hommes requiert une dépuración périodique (la flèche en pointillés concernant « la sangre mala » issue du sang circulatoire des hommes ne concerne en fait que les hémophiles qui purgent ainsi un inceste commis par leurs géniteurs et sanctionné par Dieu). Le sang joue alors un rôle de purification mais aussi de dénonciation lorsqu'il est censé dévoiler à tous qui a commis un péché. Les hommes ne sont en effet pas censés renouveler leur sang qui de toute façon, n'en a pas besoin. Les femmes, quant à elles, ne sont-elles pas toutes des pécheresses en puissance qu'il s'agit de maîtriser ?

Cependant, l'apparition des premières règles chez une jeune fille est annoncée avec joie aux proches : « elle est à présent une femme (*ya es una mujer*) », ce qui la place d'emblée dans la catégorie des épousables (sauf pour sa mère qui considère toujours son âge trop tendre pour son départ du domicile familial), ce qui est loin d'être perçu dans cette communauté comme une conséquence négative, bien au contraire. Ainsi, les jeunes filles pré-nubiles se plaisent à s'habiller comme les « grandes », à feindre de posséder une poitrine volumineuse, etc. Certaines annoncent fièrement qu'elles ont déjà quelques poils pubiens ou sous leurs aisselles. D'autres, rient et se moquent des attributs masculins qu'elles ont pu apercevoir çà et là et se souhaitent mutuellement, de manière parfois grivoise, de « partir » un jour avec un homme anatomiquement très bien pourvu. Le mariage, c'est-à-dire la relation sexuelle, est non seulement leur sujet de prédilection mais, malgré leurs incertitudes, elles sont sans appréhension et ont hâte de l'expérimenter.

Considérer que les femmes ne conçoivent qu'au moment de leurs règles attribue à ce sang une qualité génésique qui le place à un niveau semblable au sperme : la fécondation a lieu lors d'un double écoulement humoral ; sperme et sang menstruel sont donc perçus comme des semences (comme l'affirmait Galien, contrairement à Aristote). En effet, les femmes héritent à leur naissance du sang issu du mélange des sangs (sperme et menstrues) de leurs géniteurs. Or, les femmes ne peuvent concevoir qu'au moment de leurs règles, lorsque leur sang flue et, nous avons vu que seul le sperme possède la capacité dynamique nécessaire à la procréation. Il en découle que le sperme présent dans le corps des femmes met en mouvement le « sang du ventre » qui peut ainsi s'écouler et donner lieu à une fécondation. Par ailleurs, nous avons vu que tout mariage est conçu comme un don de sperme (c'est-à-dire de sang). Or, seuls des pairs peuvent être des partenaires du don pour qu'il(s) soi(en)t socialement reconnu(s).



Le don de sperme est donc perçu comme un don du partenaire sexuel d'une femme au père de celle-ci (d'autant plus qu'elle porte en elle le sang *donné* par son père). De la sorte, le sang du père perdure dans le corps des femmes jusqu'à ce qu'il soit progressivement remplacé par celui de leur conjoint alors que la capacité naturelle de tout homme de transformer son sang en sperme contribue à effacer de manière graduelle et individuelle le sang paternel. Tout comme le fait que les femmes par leur changement de résidence acquièrent progressivement l'identité de leur époux dont elles adoptent le sobriquet (cf. chapitre VII), elles deviennent en quelque sorte des filles de leur conjoint<sup>561</sup>. Par conséquent, leurs performances individuelles au sein de leur catégorie ne peuvent en aucun cas influencer sur leur statut vis-à-vis des hommes : malgré l'apparente porosité des catégories naturelles qui distinguent les hommes et les femmes (cf. Figure 13, p.213), elles ne sont jamais placées à un statut égal ou supérieur aux hommes.

De la sorte, enceinte, la femme n'a plus besoin de se purger : son sang résiduel s'est mélangé au sperme de son mari et bénéficie à présent de toute sa valeur bénéfique. Une femme grosse ne fabrique plus de « mauvais sang » : son fœtus s'alimente des aliments de sa mère par le truchement du cordon ombilical. Le sperme le « nourrit » en principe vital. Mais surtout, l'écoulement sanguin trouve une explication organique totalement compatible avec sa fonction de reproduction (il est un « mauvais sang » uniquement lorsqu'il n'accomplit pas cette tâche). Ainsi, comme l'exprime Douglas (*op. cit.* p. 59),

---

<sup>561</sup> Conformément à la valence différentielle des sexes, les femmes subissent souvent un « effondrement » générationnel dans le vocabulaire de parenté (cf. Héritier, 1981). Ce n'est pas le cas chez les Gitans (cela a été décrit chez les Roms par Stewart, 1988, et étudié de manière comparative par Piasere, 1994) mais leur position de donataire absolue – comme si elles étaient des filles perpétuelles – face aux hommes suit la même logique.

« Pour conclure, nous dirons que si l'impur est ce qui n'est pas à sa place, nous devons l'aborder par le biais de l'ordre. L'impur, le sale, c'est ce qui ne doit pas être inclus si l'on veut perpétuer tel ou tel ordre. Sachant cela, nous pourrions commencer à comprendre la notion de pollution. »

Les autres sangs, masculins et féminins, ne sont pas perçus comme des purges nécessaires mais comme des écoulements nécessaires directement liés à des étapes de la reproduction. Ainsi, ces sangs féminins autres que les menstrues (sang virginal, lochies) ont une fonctionnalité organique précise qui n'est jamais dissociée de celle-ci. Ils font partie de l'ordre de la reproduction, ne coulent qu'à ce moment-là, et à ce titre, ne sont pas de « mauvais sang ». Par ailleurs, le fait que la défloration ait souvent lieu à San Juan et à Morote dans la nature, à l'écart des lieux habités pourrait démontrer, comme le suggère Judith Okely (1983) pour les Travellers irlandais, un aspect polluant du sang virginal. Or, à aucun moment ceci n'est mentionné et, le partenaire sexuel ne serait pas concerné par cette souillure. Si cette proposition de Okely s'avérait aussi dans ces bourgs andalous, pourquoi le partenaire en serait-il exclu ? Qui serait donc touché par cette pollution ? Aucune observation locale et aucun discours ne permettent d'asseoir cette proposition à San Juan et à Morote.

En revanche, dans les plaines de Grenade, la jeune fille est emmenée chez un membre de la famille du jeune homme et est déflorée rituellement par une vieille femme, appelée la *Gitana*, la *Ajuntaora*, la *Picaora* ou la *Mataora*<sup>562</sup>, lors d'une cérémonie de mariage regroupant les familles des jeunes gens. Or, à Grenade<sup>563</sup> comme

---

<sup>562</sup> Ce terme relevé par Pérez Casas (1974) signifie la « tueuse » et semble emprunté au vocabulaire taumachique où le Matador est celui qui, à la fin de la corrida, achève le taureau, symbole de non-culture.

<sup>563</sup> D'après une avocate gitane de Grenade, la défloration avec écoulement de sang est très dévalorisée dans les « bonnes » familles grenadines : cela est une « affaire de sauvages ». Elle nous explique par ailleurs que cette technique « barbare » se pratique dans les milieux défavorisés bien souvent parce que les familles n'ont pas les moyens financiers de payer les services d'une professionnelle de qualité. Par ailleurs, elle ajoute que dans certaines zones de la province de Grenade, une défloration sans effusion de sang n'est pas considérée comme valable : elle ne prouverait pas la virginité de la jeune fille. Poussant plus en avant son raisonnement, elle poursuit en nous disant qu'ainsi, une jeune fille ayant été déflorée une première fois par une *Gitana* et qui ensuite en décide autrement, peut toujours se remarier dans ces régions, son sang virginal n'ayant pas encore coulé.

à Madrid, Jerez et Barcelone (voir Gay y Blasco, 1999, note 5, p. 109 et Lagunas Arias, 2000), le sang virginal n'est pas censé couler mais uniquement un liquide jaunâtre faisant apparaître les « trois roses » sur une étoffe blanche que Caterina Pasqualino (1998) a désigné par l'expression : le « mouchoir ensanglanté ». Certaines familles, par contre, pratiquent la défloration « complète » de la jeune fille qui est alors appelée *purificación* (Pérez Casas, 1974, 1983).

Pendant notre séjour parmi les familles gitanes de Morote et de San Juan, à aucun moment le lien entre virginité et écoulement de sang virginal n'a été posé comme essentiel pour le contrôle de la virginité des jeunes femmes par les Gitanes plus âgées. En effet, même si la virginité est un thème que les femmes se plaisent à commenter concernant telle ou telle jeune fille, elles le font en fonction de critères comportementaux (manière de marcher, de s'asseoir, de parler aux hommes,...) et physiques (fesses plus ou moins rebondies, prise de poids, etc....). À partir de là, les rumeurs vont circuler.

En revanche, la défloration par le conjoint de la jeune fille apparaît comme un idéal dans les discours à la fois masculins et féminins. Les mariages se faisant par rapt, la relation sexuelle (en fait pour une jeune fille, le fait de passer la nuit en compagnie d'un homme) est en effet le marqueur de l'union entre les partenaires, et non pas, comme dans certaines sociétés à dot ou « prix de la fiancée », un échange de biens entre des familles ou des individus. De la sorte, les hommes aiment à se vanter d'avoir « ouvert », leur femme « la he abierto yo », même si dans certains cas, il est notoire que cela est faux. C'est que comme dans le terme hyménée, défloration et mariage sont idéalement indissociables et il est de bon ton de se targuer d'être le premier partenaire sexuel de sa femme. De la sorte, l'aîné de ses enfants ne peut être que le fruit du mariage. Ainsi, hommes et femmes reconnaissent comme vrai conjoint d'une femme

son premier partenaire sexuel. Parfois, des hommes emmènent une jeune fille sachant que celles-ci « est déjà ouverte »<sup>564</sup>. Mais comme m'explique Lucas, « celui qui emmène une jeune fille non vierge, ne peut pas se plaindre : c'est qu'il le savait déjà (*el que se lleva una que no está moza, no se puede quejar : es que ya lo sabía*), ». En effet, comme « tout le monde connaît tout le monde », il est difficile pour une jeune Gitane d'avoir des relations sexuelles illégitimes sans que les rumeurs aient déjà informé tout soupirant potentiel de son incartade. Et, tout homme se devant de maîtriser le champ social, il lui est difficile de se plaindre de ce qui pourrait démontrer son manque de connaissance des réseaux locaux.

Par ailleurs, l'utilisation du même terme pour désigner les écoulements menstruels et le sang virginal (ainsi que les lochies), et l'âge parfois très tendre des jeunes filles enlevées, pourrait suggérer le *credo* selon lequel la première relation sexuelle est à l'origine des premières règles. Ainsi, de même qu'une jeune fille est dite devenue femme lors de ses premières règles, elle est désignée de la même façon après sa première relation sexuelle. Ces deux étapes s'amalgament. Une fille devient femme en acquérant la capacité biologique et sociale (après sa première relation sexuelle qui est vécue comme un mariage) de procréer ; quand elle acquiert tous les outils de la procréation en même temps qu'elle crée une parenté affine. En fait, son statut de femme dépend de sa capacité à créer et/ou renouveler des relations de dons entre des hommes.

Les femmes ménopausées ont un statut un peu particulier. Leur sang ne s'écoule plus, elles ne peuvent plus procréer. À ce moment-là, l'on considère que la relation sexuelle n'est plus essentielle et donc, une des insultes les plus communes est de crier haut et fort que cette femme a grossi ce qui signifie qu'elle continue malgré tout à

---

<sup>564</sup> Alicia, voulant m'expliquer pourquoi certains Gitans se marient avec des non-Gitanes, me rapporte des propos de ses frères et cousins, et m'explique que selon eux, les Gitans qui se marient avec des *Payas* sont ceux qui aiment beaucoup faire l'amour et préfèrent des femmes avec de l'expérience en ce domaine. Ces *Payas* ne sont pas vierges parce que si cela avait été le cas, il aurait mieux valu des Gitanes qui, elles, partagent les mêmes *costumbres*, coutumes.

« dormir » avec son mari. D'autre part, le sang de l'accouchement ne semble pas non plus provoquer un sentiment de répulsion chez les hommes. En effet, plusieurs hommes nous ont révélé, fiers d'eux, qu'ils ont participé à la naissance de tous leurs enfants, parfois même en coupant le cordon ombilical.

En reprenant le concept d'anomalie développé par Sperber (1975) et les classifications de Douglas (2001 [1967]), nous pouvons reformuler, il nous semble, le concept d'impureté des femmes au moment de l'écoulement du sang virginal, de leurs menstrues et des lochies. Ces sangs qui s'écoulent du corps des femmes à trois étapes fondamentales de la vie de la fécondité féminine sont en effet considérés de manière générale dans la majorité des communautés tsiganes comme impurs ou, tout au moins, écartés du contact des hommes. Or, à Morote et à San Juan, comme ailleurs en Espagne (voir par exemple Gay y Blasco [1999] et Lagunas [2000a]), les sangs féminins ne provoquent aucun sentiment de répulsion chez les Gitans et les femmes ne sont pas mises à l'écart en ces périodes particulières de leurs cycles de fécondité. Cela est d'autant plus vrai, qu'à Morote et à San Juan, les femmes pensent n'être fécondes qu'au moment où leurs règles s'écoulent (les hommes n'ont aucun discours à ce propos : il s'agit pour eux d'une « affaire de femmes »). La question de la pureté des femmes<sup>565</sup>, de la virginité et de l'honneur sont à mettre, selon nous, à un même niveau d'explication. En effet, ces trois concepts (pureté, virginité, honneur) qui paraissent fondamentaux chez les Tsiganes de manière générale sont totalement ou quasiment absents des discours et des pratiques des Gitans de Morote et de San Juan. Or, ils impliquent tous le statut des parties concernées des (individus et/ou leur famille) dans le cadre de la communauté : pour échapper à tout déshonneur, il suffit de la quitter (volontairement ou pas d'ailleurs). Ces notions n'ont donc aucun sens en dehors des

---

<sup>565</sup> Le rejet des sangs féminins peut s'expliquer par la négation de la mise en contact de deux sangs masculins qui peut impliquer un processus de don et donc la création de donateurs et donataires.

réseaux créés par la pratique du don. Ils concernent donc, d'après nous, des situations idéales, des règles en somme, qui permettent au mieux l'accomplissement du don régulateur des statuts.

### **1.5. La coagulation**

Le sang des femmes se transforme, sous l'action du liquide séminal, d'un seul coup dans leurs entrailles, puis poursuit sa lente maturation pendant environ neuf mois. Selon Esperanza, le conjoint, par ses mouvements répétitifs, contribuerait à cette coagulation sanguine :

Ensuite, régulièrement l'homme doit avoir des rapports sexuels avec la femme pour la formation de l'enfant. D'ailleurs Esperanza me dit que quand la femme est enceinte, elle a envie d'avoir des rapports sexuels. Alors, elle peut avoir des rapports sexuels toute la journée et le soir aussi. Je demande quelle est la part de l'homme et de la femme. Elle répond "el gusto". Pour que cela fonctionne, la femme doit aimer l'homme et vis-versa "te gusta".

Le mari doit « le faire petit à petit comme une machine, jusqu'à la fin »<sup>566</sup>

Extrait du carnet de notes daté du 10 mars 2001.

Ainsi, l'apport régulier de sperme masculin va contribuer à poursuivre la transformation des flux mensuels, auxquels il se mélange, en matières fœtales durant toute la période de gestation. Le vocable utilisé afin de qualifier ce processus de transformation de la matière liquide en matière solide est le verbe « cuajar ». Celui-ci signifie littéralement « coaguler » ou « cailler ». Ainsi, il est suggéré que le sang comme le lait peuvent connaître, dans un contexte particulier, des mutations analogues.

Rien d'étonnant, alors, que cette analogie s'étendent aux produits dérivés connaissant cette même mutation. Le fromage, tel que le décrit Nicole Belmont (1988b)

---

<sup>566</sup> « ir haciendolo poquito a poquito como una máquina hasta lo último ».

suit cette logique déjà présente dans l'Ancien Testament où Job déclare à son créateur (Job, 10 :10) :

« Ne m'as-tu pas coulé comme du lait  
et fait cailler comme du laitage ».

Cette perception de la conception associée à la fabrication du fromage semble très courante dans les sociétés pastorales. Ainsi, Sandra Ott (1979, p. 706) rapporte que chez les Basques ce parallèle est très fort dans l'imagerie discursive populaire : « According to the Basques, red blood is the female material that is curdled by human semen ».

San Juan et Morote sont des localités situées sur une route de transhumance très ancienne. Ce seraient d'ailleurs des bergers qui auraient fondé ces deux municipalités après la Reconquête par les Rois Catholiques. Aujourd'hui encore, à San Juan surtout, l'activité pastorale appartient à la quotidienneté de ses habitants. Ainsi, une grande partie de la population active a une profession liée plus ou moins directement au déplacement des troupeaux ovins. L'activité économique locale semble en dépendre (banques, commerces, centre vétérinaire, ...). Cependant, les Gitans sont exclus de ce cercle économique : ils ne sont pas bergers, ne l'ont jamais été<sup>567</sup> et n'ont pas participé aux activités cycliques telles la tonte des moutons<sup>568</sup>,...

Les Gitanes de San Juan et de Morote parlent plutôt de savon qui ne « prendrait pas » si la femme qui le prépare est en période menstruelle. Elles précisent toutefois que ce sont les *Castellanas* qui le prétendent. Le savon, préparé à partir d'huile d'olive sur laquelle les femmes ajoutent de la soude avant de mettre le tout dans un chaudron sur un feu de bois, en remuant de manière régulière peut effectivement, de manière

---

<sup>567</sup> D'après les registres de naissance de la paroisse locale qui inscrivait, à partir du 1<sup>er</sup> décembre 1837 jusqu'à 1910 environ, les métiers des parents et, d'après les histoires de vie des Gitans interrogés.

<sup>568</sup> La raison de l'évitement de cette activité agricole peut être liée à l'interdiction qui leur fut faite par le passé de l'exercice de cette profession (voir Leblon, 1985, p.74).

analogique, illustrer les théories sur la coagulation du sang intra utérin sous l'action du sperme.

### 1.6. *La fabrication du fœtus*

D'après les discours des Gitans de San Juan et de Morote, nous pouvons conclure que leurs représentations génésiques s'inscrivent dans un processus de coagulation à la fois mécanique et chimique. Par ailleurs, selon eux, celui-ci a lieu de manière spontanée, même si l'apport ultérieur de sperme permet, par la suite, de retenir le sang au sein des entrailles féminines. Ainsi, ce serait dans un contexte particulier, qu'apparaîtrait d'un seul coup l'enfant déjà formé, qui a déjà l'apparence d'un être humain en miniature :

Felicitas confirme que la femme doit être dans la période de ses règles pour devenir enceinte et que l'homme avec « son lait (*su leche*) » fait que le sang *cuaje*. De là naît l'enfant. Tout d'abord comme un *santito* (santon) et il grandit progressivement grâce à Dieu.

Extrait du carnet de notes daté du 1<sup>er</sup> octobre 2000

Il semblerait donc que plutôt que de parler d'embryogenèse, il serait plus approprié de parler ici de « fabrication de fœtus », étant donné que les étapes de formation des parties corporelles semblent inexistantes dans la vision gitane. Les *Castellanos* interrogés considèrent avec ironie cette conception spontanée. Pour eux, dont la majorité a travaillé de manière plus ou moins proche avec les troupeaux ovins, ceci n'est que la preuve de l'ignorance gitane des faits de nature, donc de leur logique expérimentale qu'ils estiment plus fiable<sup>569</sup>. Selon eux, les superstitions codifieraient le quotidien gitan. Cependant, cette perception d'une conception fœtale sans

---

<sup>569</sup> Or, comme nous l'avons vu précédemment, les Gitans attachent une valeur essentielle à l'observation comme critère de vérité. Les *Castellanos*, tout en s'appuyant sur une même logique, parviennent à une perception différente de la vie intra utérine.



embryogénèse, n'est pas une spécificité de la culture gitane. Ainsi, comme l'exposent Yvonne Knibiehler et Catherine Fouquet (1983), même si en Europe beaucoup perçoivent la formation de l'enfant selon un processus d'épigenèse, d'autres soutiennent la théorie de la préformation. Ainsi, les biologistes européens du XVII<sup>e</sup> siècle, s'affrontent entre ces deux acceptions de l'ontogénèse :

« La doctrine de l'épigenèse affirme une thèse quant à la formation de l'être vivant au cours de l'embryogénèse. Selon cette thèse, la forme individuelle d'un être vivant n'est pas présente à la fécondation. Cette forme n'apparaît que progressivement à partir d'une substance indifférenciée. Cette formation lente va durer tout au long de la gestation, de l'incubation, de la métamorphose ou de la germination. (...). En contradiction avec l'idée d'épigenèse, la doctrine de la préformation postule que la forme individuée préexiste matériellement, bien qu'invisible, dans un germe. L'ontogénèse serait ainsi un simple "agrandissement", l'ordre des parties restant invariant du germe à l'individu achevé. » (A. Delaunay in « Épigenèse », *Encyclopædia Universalis*, 2002).

Ainsi, Antoni van Leeuwenhoek, savant hollandais, fondateur de la théorie préformationniste de l'animalcule spermatique, écrivait en 1677 :

« Après les avoir vus, j'étais convaincu qu'en aucun corps humain déjà formé il n'existe de vaisseau qu'on ne puisse trouver dans la semence mâle bien constituée. Une fois je crus voir une figure, de la grosseur d'un grain de sable, que je pouvais comparer à une partie de notre corps. » (cité par Jacques Roger, 1971, p. 296).

Ces théories de la préformation sont conformes aux représentations iconographiques figurant l'Immaculée Conception de Jésus ou de Marie. Ainsi, Jacques Gélis signale un tableau du début du XVI<sup>e</sup> siècle de Jean Bellegambe nommé « Sainte Anne concevant la Vierge » (Musée de Douai) qui laisse apparaître sur le ventre de Sainte Anne, la Vierge dans une gloire. Certaines de ces représentations préformationnistes des conceptions de Jésus figurent dans certaines églises de Grenade<sup>570</sup>, proches donc des municipalités de San Juan et de Morote. Nous serions, évidemment, tentées d'imaginer que les Gitans locaux ont été influencés par ces images pieuses. Or, si cette influence s'est produite, elle ne semble pas avoir affecté les *Castellanas*. La perception non-

<sup>570</sup> Communication personnelle de Enric Porqueres i Gené.

gitane suit, en fait, actuellement la théorie épigénétique. Mais, peut-on supposer une vision préformationiste locale dans un passé indéfini ? La réponse reste en suspens.

La perception gitane de la conception ne semble pas s'accorder à ces théories préformationistes, le fœtus étant le fruit de l'union de deux semences. Ainsi, aux théories du « tout dans l'ovule ou tout dans le spermatozoïde »<sup>571</sup> (ovisme ou animalculisme), et celles épigénétiques du mélange des humeurs qui progressivement crée l'embryon puis le fœtus, s'ajoute une troisième voie, celle qu'offrent les discours gitans. Pour eux, deux semences se mélangent mais pour former spontanément « un santón (*un santito*) ». Ici, en effet ne transparaît pas l'idée selon laquelle le fœtus serait préformé avant la conception dans le sperme, comme le suggérait Leeuwenhoek. Cependant, Felicita nous explique que l'homme apporte une semence : « C'est lui qui plante la graine. (...) c'est lui qui porte la plante »<sup>572</sup>. Ici, le discours se rapproche du courant homonculiste : la femme ne paraît pas ici émettre de semence. En outre, d'après ces propos, nous pouvons à nouveau relever l'identification établie avec la Nature. L'homme, tel un cultivateur, achemine la semence et la dépose dans le ventre-terre où elle peut croître grâce à la protection et la nourriture apportées par la glèbe matricielle, la terre nourricière. Le fœtus doit ensuite grandir, se développer grâce au sperme du conjoint qui doit « le faire petit à petit comme une machine, jusqu'à la fin ». Antonio, de même, précise : « Plus tu mets, plus il vit »<sup>573</sup>

Le rôle paternel est d'apporter au fœtus, de manière mécanique, un principe vital auquel la substance maternelle ne peut contribuer. Le processus paraît ici naturel,

---

<sup>571</sup> Françoise Héritier (1996).

<sup>572</sup> « Es él que planta la semilla. (...) la planta la lleva él ».

<sup>573</sup> « cuanto má' mete', má' vive »

sans le besoin d'une intervention tierce, telle que divine par exemple<sup>574</sup>. En outre, cet apport se produit de manière progressive. La vie apparaît donc, peu à peu, grâce à l'introduction répétée de sperme dans le ventre maternel. La vision progressive de la conception s'attache donc à la croissance de la vie, rôle masculin mais non pas au corps, à la matière féminine qui se coagule spontanément au contact du sperme. Le fœtus est donc le fruit d'un « travail » exclusivement masculin. Cependant, la génitrice est aussi nourricière, permettant ainsi au fœtus de grandir tout comme le ferait un enfant né, grâce au développement naturel de son métabolisme favorisé par son alimentation (nous retrouvons là, une configuration ontogénétique à nouveau très proche des théories préformationistes). Nieves, âgée d'environ soixante-cinq ans, nous explique que l'enfant intra utérin se nourrit de la chair et du sang de sa mère. En revanche, pour Felicita, comme pour les autres femmes plus jeunes, ainsi que pour les hommes, le fœtus s'alimente des produits avalés par sa mère grâce à son cordon ombilical. Or, la résidence étant patri-virilocale, les aliments sont essentiellement *donnés* par la famille donatrice lors du mariage. L'enfant intra-utérin est donc nourri par des aliments paternels (les aînés qui sont allaités par la famille maternelle jouissent d'un double apport identitaire<sup>575</sup>).

Cette perception du sperme comme générateur de vie est présente aussi chez les Gitans catalans de Barcelone où, selon David Lagunas Arias (2000a, p.415) :

« Ainsi, l'homme considère la femme comme une porteuse de fœtus. Celle-ci apporte son sang, le sang qui alimente l'enfant, alors que

---

<sup>574</sup> Antonio et Esperanza n'attribuent à Dieu qu'un rôle secondaire dans la formation du fœtus, celui de la finition de son aspect physique. Felicita, comme nous l'avons vu précédemment, lui reconnaît la capacité de faire croître l'enfant. En fait, les rôles de l'homme et de Dieu semblent interchangeable dans le domaine génésique : tout dépend du locuteur. Quoiqu'il en soit, l'homme est celui qui féconde la femme dans tous les cas de figure proposés dans les discours.

<sup>575</sup> Cf. Chapitres V et VI.

l'homme est vu comme le générateur de vie qui apporte le sperme. »<sup>576</sup>

Dans les discours relevés par Paloma Gay y Blasco (1999) dans une communauté gitane madrilène, le rôle du géniteur apparaît dans toute sa splendeur, sans l'ombre d'une ambiguïté :

« Plusieurs Gitans croient que, à l'intérieur de leur corps, les femmes ont sept *vasos* – 'verres' ou récipients – où la semence de l'homme tombe et où se développe l'enfant. Les garçons croissent dans certains de ces 'verres' et les filles, dans d'autres. Comme les femmes ont sept 'verres', elles peuvent donner naissance à sept enfants d'un seul coup. »<sup>577</sup>

Nos informateurs de San Juan et de Morote nous précisent toutefois que le père doit éviter d'avoir trop de relations sexuelles avec sa femme durant sa grossesse afin d'éviter de provoquer une naissance multiple. Cette perception de la conception multiple n'est pas non plus étrangère aux diverses théories de la procréation ayant circulé en Europe. Ainsi, Ambroise Paré (1971) commente :

« Hippocrate, sus la generation des Monstres, dict que, s'il y a trop grande abondance de matiere, il se fera grand nombre de portees ou un enfant monstrueux ayant des parties superflues et inutiles, comme deux testes, quatre bras, quatre jambes, six doigts és mains et pieds, ou autres choses ; au contraire, si la semence defaut en quantité, quelque membre defaudra... » (p. 9).

« Empedocles dict que, lors qu'il y a grande quantité de semence, il se fait pluralité d'enfans. Autres, comme les Stoïques, disent qu'ils s'engendrent pour-ce qu'en la matrice il y a plusieurs cellules, separations et cavitez, et, quand la semence est expandue en icelles, il se fait plusieurs enfans. » (p. 21).

Chez les Gitans de San Juan et de Morote, la quantité de sperme dans l'utérus d'une femme conditionne donc le nombre de fœtus en son sein, comme si une quantité juste suffisante de sperme permettait une conception, plus de sperme entraînant d'autres fécondations. Ainsi, trop de sang menstruel empêche la fécondation mais aussi, trop de sperme (par des coïts répétés fréquemment) la rend trop probable. Les hommes

<sup>576</sup> « Así, la mujer es conceptuada por el hombre como portadora del feto, que aporta su sangre, la sangre que alimenta al niño, mientras el hombre como generador de vida, aporta su semen. »

<sup>577</sup> Notre traduction.

apparaissent ainsi comme les pourvoyeurs de vie par excellence, les femmes se contentant d'apporter une matière par laquelle ils façonnent un enfant.

## 2. *Dons de sangs masculins*

Les hommes sont donc les pourvoyeurs de vie et les femmes apportent, de manière majoritaire, la matière constitutive du corps fœtal. Or, ceci n'est qu'une perception générale sur les discours concernant la conception. En effet, hommes et femmes s'accordent pour attribuer un rôle prépondérant au sperme en tant que générateur de vie mais également pour affirmer la nécessité du sang menstruel pour fabriquer la matière. Pourtant, leurs discours divergent lors de la classification, par ordre d'influence, des humeurs dans la constitution identitaire du corps du fœtus. Ainsi, Diego nous explique :

« Le père donne aussi quelque chose mais pas autant que la mère parce que la mère est celle qui accouche. La mère fabrique tout : le sang, la chair, les os,... Le père se contente de déposer la semence »<sup>578</sup>.

Selon lui, la preuve de la véracité de ses propos réside dans une évidence de nature :

« (les enfants) tiennent plus de leur mère parce que c'est elle qui accouche. La mère sait que c'est son fils, mais le père, qui sait ? »<sup>579</sup>

Son épouse Juana, en l'absence de son conjoint, nous propose une autre perception de cette « fabrication du fœtus » : « Le sang, la chair et les os sont plus du

---

<sup>578</sup> « El padre también da algo pero no como la madre porque la madre es quien lo tiene. La madre lo fabrica todo : la sangre, la carne, los huesos,... El padre sólo pone la semilla ».

<sup>579</sup> « Llevan má' parte de la madre porque es ella que da parto. La madre sabe que es hijo suyo, pero el padre, ¿quién sabe ? »

père »<sup>580</sup>, parce que, comme le formula aussi Felicita quelques jours plus tôt, « C'est lui qui plante la graine ». Par ces paroles, elle met en évidence le caractère actif de l'homme au moment de la fécondation. D'ailleurs, de manière très explicite, elle mime avec ses mains les mouvements masculins d'aller et venu. Pour elle, ce n'est pas la graine en soi qui est importante, mais le fait que l'homme la plante. La femme n'agit pas, « elle se met pour qu'il le lui fasse ». Comme Aristote (*op. cit.*, I, 21), pour qui l'homme est comparable à un artisan qui façonne la matière grâce à ses mouvements précis, les femmes minimisent leur rôle actif dans la procréation.

« Or la femelle est bien, en tant que femelle, un élément passif, et le mâle, en tant que mâle, un élément actif, et c'est de lui que part le principe du mouvement. En sorte que si l'on prend chacun de ces termes dans leurs sens extrême, l'un dans celui d'agent et de moteur, l'autre dans celui de patient et de mobile, le produit unique qui en est formé ne peut l'être qu'à la façon du lit qui vient de l'ouvrier et du bois, ou de la boule qui sort de la cire et de la forme. Il est donc évident qu'il n'est pas nécessaire que quelque chose vienne du mâle, et que, si quelque chose en vient, ce n'est pas une raison pour que le produit en résulte comme d'une chose contenue en lui, mais au contraire comme du moteur et de la forme : le rapport est le même qu'entre le malade guéri et la médecine. »

Malgré une nette majorité de discours attribuant une même origine aux différentes parties corporelles du corps fœtal, Fundadora, jeune femme d'environ trente ans, affirme que, selon elle, la chair provient de la mère et les os, du père. Sa mère et une de ses cousines présentes lors de l'entretien, réfutent immédiatement ses propos.

En réalité, quelles que soient les différentes représentations de l'apport identitaire au moment de la conception – qui sont, comme nous l'avons vu, sexuellement déterminées – le pouvoir nourricier du sperme masculin détient la capacité de modifier progressivement les corps féminins. La force génératrice des femmes ne peut s'entendre sans la part nourricière masculine (du père puis du conjoint)

<sup>580</sup> « La sangre, la carne y los huesos son má' parte' del padre ».

présente dans leur corps. Or, la puissance nourricière du sperme semble tenir essentiellement au travail que les hommes sont censés exercer sur le corps des femmes au moment de la copulation (un peu comme si ce dynamisme permettait de maîtriser, et donc d'annuler, la force du sperme paternel).

### 3. *Inertie et dynamisme*

L'acte sexuel n'est envisagé en effet que dans un rapport dynamique où l'homme agit sur le corps de la femme. Un mouvement copulateur énergique est en effet primordial pour la procréation<sup>581</sup>. Ainsi, en plaisantant, une Gitane nous raconte qu'une de ses *consuegras*<sup>582</sup>, de cinquante-cinq ans et donc certainement ménopausée, « est devenue enceinte parce qu'elle a fait l'amour très fort. »<sup>583</sup>. Cette facétie fondée sur une incongruité met en exergue l'importance du mouvement, qui dans ce cas invraisemblable, permet une grossesse même sans les menstrues pourtant essentielles, pour ces Gitans, à toute fécondation. Sans matière féminine, les hommes ne sont pas en effet en mesure de procréer.

Le dynamisme est en fait fortement valorisé dans cette communauté. Par conséquent, il n'est pas rare d'entendre quotidiennement chacun et, malgré une apparente antinomie, surtout chacune, se vanter de l'effort prodigué pour accomplir telle ou telle tâche. En effet, les personnes laborieuses sont admirées par tous et sont considérées comme étant dignes de confiance et d'intérêt. Ainsi, nous nous souvenons de Rubén, petit garçon alors âgé de onze ans qui, lors d'une conversation entre voisins dans le quartier gitan, cherchant à raviver l'image de son grand-père maternel plutôt

<sup>581</sup> Chez les Gitans de San Juan et de Morote, même si l'activité est essentielle pour la coagulation sanguine, un lien intrinsèque entre sperme et mouvement n'est pas établi dans les discours.

<sup>582</sup> Une de ses co-belles-mères. Il s'agit en fait de la mère de l'épouse d'un de ses fils.

<sup>583</sup> « Se quedó preñá porque hizo el amor muy fuerte. »

ternie, insista sur la capacité incroyable de travail de celui-ci malgré l'amputation d'une de ses jambes<sup>584</sup>. Alicia, jeune fille de dix-huit ans fulminait contre son amie, interloquée. Le frère de cette dernière, Gitan des Asturies<sup>585</sup>, lui aurait écrit dans une lettre où il lui déclarait sa flamme, qu'il souhaitait trouver un emploi bien rémunéré afin d'éviter qu'elle ait à travailler. Elle protestait en disant à peu près, « pour qui il se prend celui-là ? Je veux travailler, moi. Je ne vais pas rester sans rien faire pendant qu'il travaille ». Cette perception du dynamisme au féminin n'est visiblement pas partagée par tous les Gitans espagnols. Et à Morote et San Juan, ce sont en particulier les femmes qui doivent justifier leur allégeance au labeur.

Les hommes, souvent définis par leur caractéristique active (voir aussi Lagunas, 2000a), n'ont pas à justifier constamment d'une qualité qui leur serait propre. La nature des hommes leur confère donc a priori un rôle actif dans la procréation. Ainsi une informatrice, conformément aux autres Gitanes de ces bourgs, nous expliqua : « Le père fait l'enfant et la mère se met pour qu'il le lui fasse ». Selon elles, ceci est la raison pour laquelle les enfants ressemblent plus à leur père. L'activité sexuelle influe donc sur la ressemblance de l'enfant. En revanche les hommes, allouant une puissance génésique particulière aux femmes affirment que les enfants, à leur naissance, ressemblent plus à leur mère. Ainsi, ils pensent généralement que l'enfant d'un père gitan et d'une mère *paya* sera *payo* et, que celui d'un père *payo* et d'une mère gitane sera gitan. Toutes les femmes interrogées, dont les épouses de nos informateurs, soutiennent la proposition inverse<sup>586</sup>. Cependant, s'unissant aux discours féminins, les

---

<sup>584</sup> Cette nécessaire visibilité du dynamisme peut expliquer la violence exacerbée de cet homme envers sa femme. Il est généralement de bon ton pour un homme, en effet, de limiter son agressivité envers son épouse afin de ne pas risquer un conflit avec la famille de celle-ci et d'être considéré par les autres comme un sauvage.

<sup>585</sup> Région du nord de l'Espagne.

<sup>586</sup> Un homme pourtant, Juan María, d'environ soixante ans, affirme avec conviction que l'homme apporte tout lors de la conception et que pour cette raison, tout enfant ressemble plus à son père qu'à sa mère. Il est le seul homme à soutenir cette position tenue, par ailleurs, par les femmes.



hommes se réservent une influence active sur l'apparence de leurs progénitures. En effet, selon eux, en fonction de l'intensité des coups portés contre la paroi vaginale, l'enfant ressemblera plus ou moins à son père : ainsi, selon certains informateurs, faire l'amour comme les *Castellanos* par exemple, c'est-à-dire avec moins d'intensité, permettrait d'avoir des enfants plus grands et de peau claire, leur ressemblant en somme. Selon eux, l'intensité de l'activité sexuelle masculine modifie donc les propriétés naturelles de ressemblance de la substance féminine. Une situation où l'activité masculine serait atone provoquerait donc une situation intermédiaire où l'enfant, moins identique à son père, pourrait s'apparenter aux *Payos*. Ce dynamisme du rapport sexuel des Gitans, pourvoyeur de mouvements sanguins (sperme et sang menstruel) et créateur d'identité, élucide ainsi la croyance en une force particulière du sang gitan par rapport au sang non gitan.

Par ailleurs, pour les Gitans, cette distinction de sexe se situe au niveau de l'importance plus ou moins grande accordée à la fois au phénomène biologique et au rôle actif de chacun dans la conception. Ainsi, les hommes considèrent que les femmes ont une contribution plus importante dans la conception parce qu'elles fournissent, de manière majoritaire, la matière : elles transmettent, alors, une forte identité biologique. Les femmes mettent l'accent sur le pouvoir actif de la fécondation masculine<sup>587</sup>. Pour elles, les enfants sont plus proches de l'individu qui a fourni le plus de travail lors de la conception. Il s'agit d'une reconnaissance essentiellement non biologique (même si le sperme contribue à la matière fœtale).

Ces discours, apparemment contradictoires, sont souvent ignorés par le sexe opposé. Ainsi, par trois fois nous avons provoqué, malgré nous, une dispute au sein du couple lorsque, arrivant inopinément au moment de nos questions sur la conception, le

---

<sup>587</sup> Il est intéressant de remarquer que cela est tout à fait conforme avec l'idée que la quantité de sang ne peut être trop importante dans la matrice au moment de la conception : la quantité de fourniture féminine est ainsi minimisée. Il est vrai que ce sont des femmes qui parlent de ce moment de fertilité optimum.

conjoint en désaccord avec les propos tenus par notre interlocutrice, interrompait notre conversation, furieux, pour nous expliquer l'inverse de ce qui venait de m'être dit : il était impossible pour ces hommes d'imaginer qu'une femme transmette moins de substance à son enfant qu'un homme, conformément aux évidences citées précédemment. Parallèlement, les femmes ne peuvent imaginer l'inverse. Cependant, ces perceptions permettent une relative paix sociale entre les familles des conjoints puisqu'ils sont en corrélation avec le système de résidence des enfants (matrilocal puis patrilocal) : les hommes ne peuvent refuser que la mère et son nouveau-né rentrent dans la famille maternelle à la naissance de ce dernier. De même, les femmes comprennent que l'enfant doit être élevé près de sa famille paternelle et reviennent donc dans leur belle-famille après le sevrage de l'enfant.

Dans l'extrait suivant, Francisco met aussi l'accent sur l'apport biologique de la mère :

Je lui demandai à qui ressemblent généralement les enfants. Il me répondit sans hésitation, « à leur mère » et me demanda si j'avais remarqué la ressemblance frappante existant entre sa fille<sup>588</sup> et sa femme. Je demandai pour son fils. Il me dit que lui aussi mais que progressivement il commençait à ressembler de plus en plus à son père, et, que les filles ressemblent toujours à leur mère. Je demandai pourquoi les enfants ressemblent à leur mère. Il me dit ne pas savoir. Je demande si cela à un rapport avec l'allaitement. Il me répond d'un non très catégorique. Il me dit alors que ça a peut-être à voir avec le sang<sup>589</sup>.

Extrait du carnet de notes daté du 22 août 2000.

Ici, les propos de Francisco reflètent ou justifient le changement de résidence de l'enfant mâle qui peu à peu commence à ressembler à son père. La fille, visiblement, restera toujours proche de ses parents maternels. Cependant, nous n'avons pas constaté de différences au niveau de la résidence des mères en fonction du sexe du nouveau-né.

---

<sup>588</sup> De trois mois à peine !

<sup>589</sup> Le sang menstruel semble t-il. Il semble bien qu'il s'agisse d'une allusion au moment de la conception puisqu'ensuite il nous expliqua qu'il ne pouvait être plus clair sans démonstration et donc, sans passage à l'acte.

En outre, ces discours ne sont contradictoires qu'en apparence. En effet, pour les hommes comme pour les femmes, l'homme se situe au niveau de l'effort de fabrication du fœtus, et la femme, de l'évidence biologique. L'activité masculine est donc primordiale lors de la fécondation.

#### 4. *Une intervention divine ?*

Aucune intervention d'une force divine n'est mentionnée de manière spontanée dans les discours sur la procréation, contrairement aux témoignages recueillis par Ángel Pérez Casas (1983, p. 72) à Grenade où « la majorité admet l'intervention divine : 'l'enfant vient parce que Dieu le veut' ». Or, lorsque nous demandons à qui l'enfant est le plus semblable, à ce moment-là, les femmes répondent que lorsque le fœtus a environ un mois, *Dios* (Dieu) déciderait de son aspect physique général. Il peut ainsi être à la fois bénéfique ou maléfique. Ainsi, c'est lui qui décide du sexe de l'enfant, de sa ressemblance<sup>590</sup>, des handicaps.... Une informatrice nous précise qu'il peut ainsi déterminer si les doigts, les orteils, etc., vont être bien formés ou pas. Il achèverait, en quelque sorte, l'œuvre paternelle, en ferait les ultimes finitions<sup>591</sup>.

Les femmes font la distinction entre la vie qui s'installe doucement dès la formation du fœtus, l'intervention divine qui a lieu vers un mois (quand la quantité de vie est suffisante, semble-t-il), et le mouvement de celui-ci (vers trois-quatre mois).

Elles précisent en fait, que l'enfant commence à vivre au moment où il commence à

<sup>590</sup> Comme le précise Maurice Godelier (1982) au sujet des Baruyas, ce serait une façon d'entériner une vérité qui ne pourrait donc porter à discussion. Or ce qui est intéressant, est que dans ce cas, cette vérité change en fonction du sexe du locuteur. Les femmes affirment, en effet, que l'enfant ressemble plus à leur père, et les hommes, à leur mère.

<sup>591</sup> Ici, nous pouvons à nouveau faire un parallèle avec les Baruyas (*id.*) : « Au cours de la grossesse le Soleil intervient dans le ventre de la femme pour donner à l'embryon sa forme définitive. Il l'achève en faisant pousser les doigts des mains et des pieds et en fabriquant le nez, la bouche et les yeux. »

*bullir*. Le terme *bullir* peut faire naturellement penser à la notion de chaleur, mais les femmes ne font jamais de relation directe avec ce concept et miment avec les mains une activité ayant lieu *grosso modo* au niveau du nombril : *Bullir* en Castillan ancien signifie « porter à ébullition un liquide » et « s'agiter ». C'est ce dernier sens qui est utilisé.

Dieu aurait ainsi la capacité, tel un homme (ou inversement), de favoriser la croissance vitale de l'enfant mais aussi, de contrôler les finitions en fonction de critères qui lui sont propres. Par ailleurs, outre l'aspect pur, non excrémental du sang masculin noté précédemment, cette continuité du travail de l'homme par Dieu renforce l'analogie entre cet être divin et ses créatures masculines. Dieu serait donc une espèce de super homme. Et, l'homme, donc, une espèce de demi-dieu.

### ***5. Le sperme : un nutriment peu ordinaire***

Le sperme, issu du sang circulatoire des hommes, ne provient pas du ventre, comme les menstrues, mais des poumons. Contrairement à celles-ci, il ne semble donc pas se nourrir des matières organiques alimentaires ingérées mais plutôt par les principes gazeux qu'elles peuvent dégager. Par-là, il nourrit le corps des femmes.

Cet apport vital nourricier n'est en fait réellement légitime que dans la période où les femmes sont en âge de procréer : les rapports sexuels lorsqu'il s'agit d'une très jeune fille ou après la ménopause sont réprouvés. Ainsi, les femmes se moquent de celles qui accomplissent leur « devoir conjugal » en dévoilant malicieusement que celles-ci ont pris du poids et que leurs fesses sont bien rebondies. De plus, lorsqu'une femme devient enceinte, les femmes disent « elle a le ventre plein » mais cette

expression est aussi utilisée pour signifier qu'une femme a eu des relations sexuelles. En fait, nous pouvons préciser ici que les femmes qui sont censées grossir après un rapport sexuel sont surtout celles qui ne peuvent pas ou ne peuvent plus enfanter. Le sperme n'étant pas utilisé est stocké sous forme de graisse (cf l'analogie de Pasqualino avec la graisse de porc qui nourrit les chanteurs de Flamenco) dans le corps des femmes, les faisant grossir et rajeunir « *que nueva se ha puesto* » (« qu'est-ce qu'elle devenue jeune »). Ainsi, lorsque les rapports sexuels ne sont pas excessifs (sinon le sperme devient un poison pour elles) elles ingèrent santé, jeunesse et beauté. Le mariage leur est donc indispensable pour concevoir un enfant mais aussi pour recevoir la force physique et la santé indispensables à toute bonne grossesse. D'autre part, les femmes reconnaîtraient les hommes qui s'abandonnent souvent à leur désir charnel par leur maigreur.

Le sperme est donc une substance vitale de quantité limitée que les hommes compensent par l'ingestion de certaines plantes comme le fenouil<sup>592</sup>, le basilic, la menthe, le cardon et, les boutons de coquelicot qui sont censés augmenter la quantité de sang, la force physique et améliorer la santé. Or, le fenouil, le basilic et la menthe sont traditionnellement connus dans la médecine populaire européenne comme ayant comme propriété principale d'être carminatives, c'est-à-dire, d'éliminer les gaz intestinaux. Ces plantes ont donc la propriété de contrôler les principes gazeux, nutriments du sperme et du sang, en excès. Tout comme un dosage approprié des relations sexuelles permet aux femmes de trouver santé et vigueur physique, éviter les flatulences peut permettre soit de réguler la quantité de gaz intra corporelle afin que celle-ci ne deviennent pas néfastes soit, de favoriser la croissance du sang et d'éviter le gaspillage de substance vitale et donc également de stimuler par-là la santé et la vigueur physique des femmes.

---

<sup>592</sup> Prométhée, afin d'aider les hommes privés de feu et de blé, « déroba une semence (*sperma*) du feu divin qu'il dissimula dans une tige de fenouil et revint la donner aux hommes. » (Godelier, 2004, p. 496).

Les boutons de coquelicot sont très rouges. Ici, l'association avec le sang semble être de type analogique. Les cardons quant à eux, sécrètent un liquide blanc qui possède la propriété de cailler le lait pour en faire du fromage. Dans cette région à forte activité pastorale, cette propriété ne peut être inconnue des Gitans. Et, nous savons qu'en Europe, la fabrication du fromage a longtemps été associée à la fabrication d'un enfant (Aristote, 1961 et Belmont, 1988 : la présure est au lait comme le sperme l'est aux menstrues). Ces sécrétions de plantes peuvent donc aisément être associée par les Gitans au sperme. En outre, le goût des Gitans pour la consommation de viandes avariées (voir aussi Vaux de Foletier, Reyniers et Block, 1936, p. 96), fermentées, des *comidas fuertes* comme le *cocido*, riches en légumineuses (en particulier les pois chiches mais aussi les haricots blancs) même si cela est aussi dicté par la nécessité, pourrait suggérer que cette nourriture soit considérée comme un apport en principe gazeux, ces aliments ayant la propriété, comme me le précisent certains informateurs, de gonfler le ventre (d'où la nécessité impérieuse de réguler les excès gazeux par l'ingestion de plantes carminatives). Ces mêmes *comidas fuertes*, dont la spécificité gitane est l'incorporation outrancière de safran (le bouillon en devenant quasiment rouge peut s'apparenter au sang) tout comme le lait, le chocolat, la bière et les amandes, font gonfler/grossir les seins des femmes et auraient ainsi la propriété de faire monter le lait des femmes au moment de l'allaitement. Les substances que sont le sang, le sperme et le lait<sup>593</sup> se trouvent à nouveau, comme dans le cas des relations sexuelles pour les

---

<sup>593</sup> La relation entre lait et sperme apparaît parfois dans les discours des femmes. De la sorte, lors de nos questions à propos de Yolanda qui eut un enfant de Miguel, frère de son mari, et qui revint auprès de ce dernier alors que Miguel s'installait peu après avec une autre femme, ces commentaires féminins surgirent : « Ce n'est pas bien qu'elle l'allaite : c'est la femme de Miguel qui devrait le faire » et, « Comme c'est elle qui a accouché, elle lui donne le sein, mais ce n'est pas lui son père (le mari de Yolanda), c'est Miguel (sous-entendu, « c'est la femme de Miguel qui devrait l'allaiter ») ». Ces énoncés laissent supposer que le lait du partenaire sexuel a une influence sur la production de lait des femmes. Cependant, cela n'a aucune incidence sur les pratiques matrimoniales entre « parents de lait » contrairement aux sociétés où la parenté de lait entraîne des interdits sexuels. Pour des études plus détaillées des implications de la parenté de lait dans d'autres sociétés, voir par exemple : Héritier (1997, pp. 309-325, 1994, 1979), Altorki (1980), Fortier (2001) et Walentowitz (2003, 2002).

femmes, mise en relation par cette même analogie gonfler/grossir et donc entre principe pneumatique et graisse (Pasqualino, 1998, fait une analogie entre le souffle, le sperme et la graisse rouge de porc ingérée par les chanteurs de Flamenco).

L'ensemble de ces représentations de la procréation et de la transmission identitaire qui suivent le même processus d'ingestion/digestion que les aliments mettent en avant une distinction fondée sur la plus ou moins complétude des corps, sur leur aspect plus ou moins achevé. Ainsi, comme le commente Douglas (2001 [1967], p. 26) :

« (...) le processus d'ingestion peut représenter l'absorption politique. Parfois, les orifices du corps semblent représenter des points d'entrée ou de sortie des groupes sociaux, comme la perfection corporelle peut symboliser une théocratie idéale ».

Celui dont le corps est achevé nourrit le corps de l'autre, un peu comme des parents nourrissent leur enfant. Mais, cette relation nourricière concerne le sperme/souffle. Or, ce don se pratique à des moments essentiels de la vie des hommes et des femmes. Ce don séminal aux hommes par les hommes n'a lieu que lors de leur conception. Leur corps, tel une machine à vent, a en effet la capacité de transformer tout au long de leur vie les aliments en nutriments pneumatiques et donc spermatiques. Quant au corps des femmes, celui-ci est constitué à l'origine par le sperme du père et les menstrues de la mère, lui-même constitué à partir du sperme du grand-père maternel. Contrairement aux hommes, elles ne peuvent régénérer ce sperme par leur propre corps et donc ne peuvent donner la vie et l'humanité à un enfant, mais seulement générer une bestiole dont la vie sera de courte durée. Le mariage va combler cette lacune et leur fournir le sperme nécessaire à la procréation et à leur santé et force physique. Ainsi, une femme active et très travailleuse démontre en fait qu'elle n'a aucune carence en sperme (la virilité de son époux ne sera pas ainsi remise en doute !). Il semble par ailleurs que cet apport séminal étalé sur plusieurs années finissent par

masculiniser les femmes expliquant par-là, leur ascension dans la hiérarchie sociale. Cela à tel point que par exemple Juana, d'environ soixante ans, qui n'a eu par ailleurs que des garçons, menaçait sur le ton de la plaisanterie une co-belle-mère en lui disant qu'un jour, elle la renverserait dans un champ pour lui planter son pieu. Lorsque les femmes sont ménopausées, elles ne peuvent plus en effet expulser un possible surplus de sperme par les naissances (mais aussi peut-être par les menstrues). Le risque devient plus grand pour elles d'avoir un excès de sperme qui pourrait devenir un poison pour elles d'où l'arrêt des relations sexuelles : elles font généralement lit à part après leur période de fécondité.

Comme nous l'avons vu, seuls ceux qui possèdent du sperme se trouvent dans la position du donneur et donc dans une position sociale supérieure. Une distinction s'opère donc entre les sexes mais aussi entre les individus et groupes d'individus impliqués dans tout type de relation d'échange : partage du gibier de chasse, distribution du travail, mariages, etc. Cette distinction se fonde sur l'idée selon laquelle celui qui donne en nourrissant agit sur celui qui reçoit et qui est nourri (d'où l'importance du dynamisme comme critère discriminatoire parallèle au souffle) qui par-là, se trouve rejeter dans une position inférieure : celle de celui qui ingère les biens symboliques ou réelles (comme des aliments surtout s'ils sont cuisinés et donc sont le résultat d'un travail, etc.) de l'autre.

Au plus bas de l'échelle se trouvent les animaux qui n'ont pas reçu de principe d'humanité du tout et sont donc encore plus loin dans la complétude corporelle. Ceux-ci sont également hiérarchisés avec en haut de l'échelle les *bestias* (chevaux, ânes et mules) puis d'autres mammifères, ensuite les oiseaux et enfin, tout au bas de l'échelle, les *bichos* (c'est-à-dire les insectes et reptiles, en particulier, la salamandre et le serpent qui provoquent une terreur particulière auprès des Gitanes).



## 6. *De Chastes fécondations*

Un jour, lors d'une conversation avec une Gitane, l'esprit un peu vagabond, nous revenons brusquement à la réalité lorsque celle-ci me prévient : « Tu sais, quand tu as tes règles, il ne faut pas pétrir de pain : les coups répétés de ton ventre contre les rebords de la table risquent de coaguler ton sang. Alors, tu peux devenir enceinte. » Intriguée, nous poursuivons : « Mais on ne peut pétrir aucune pâte ? – Si, les *tortas* et les *gurullos*, tu peux mais pas le pain, ni les beignets. »<sup>594</sup>

La différence entre les *tortas*, sortes de galettes, les *gurullos*, plat typique des Gitans locaux et, le pain ou les beignets est que pour ces deux derniers uniquement, on mêle du levain à la pâte.



Photos 17 et 18: Gitane de Morote préparant des *gurullos*

L'acte de pétrir mélange de façon uniforme une matière composée de farine, d'eau et de sel à un ferment. Et sans ferment, point de pain possible. C'est le même mécanisme qui se produit lors de la conception.

<sup>594</sup> Voir Stewart (1988).

Ce jour-là, au détour d'une conversation anodine, nous avons pris conscience de l'existence de représentations parthénogénétiques au sein de cette population. Celles-ci s'accompagnent en outre d'un ensemble de critères révélant l'inconstance du lien, indivisible et/ou sécable unissant hommes et femmes dans les représentations génésiques.

Dans l'avertissement de cette informatrice, nulle référence sexuelle explicite. Seul est allégué un simulacre de copulation avec ces mouvements répétés de va-et-vient contre le rebord de la table. En fait, et surtout, nulle mention n'est faite d'une quelconque intervention masculine directe sur le corps féminin. La femme, en pétrissant la pâte, mêle le levain qui fera gonfler le pain. L'action du levain est stimulée par le mouvement de la femme. Celle-ci verra alors de manière identique se gonfler son ventre, et avoir ainsi « le ventre plein (*la panza llena*) », (chez les Gitans de Morote et de San Juan, cette expression désigne communément la grossesse).

La conception a lieu non pas lors de l'introduction d'une substance exogène dans un corps, mais par deux mises en relation d'actes analogues. La première s'effectue entre le mouvement du coït et celui de la femme qui pétrit. La seconde, entre l'introduction du levain dans la pâte et celle du sperme, autre agent de fermentation, dans le corps d'une femme<sup>595</sup>. Par ailleurs, le sperme est une substance sanguine originaire des poumons. Ainsi associé à l'air, le sperme répandu dans une matière molle permet à celle-ci, comme sous l'action du levain, de gonfler, de croître. La panification étant chez les Gitans une activité réservée aux femmes, le pain comme la conception fait partie du domaine féminin. Nous pouvons donc poser que l'analogie entre ces deux

---

<sup>595</sup> Ceci peut expliquer la répulsion qu'éprouvent généralement les Gitanes adultes à l'idée de manger le pain pétri par une autre femme. Ce n'est pas le cas pour le pain de boulangerie pétri par un homme (selon Manuel Martínez Martínez, 1998, en 1783, dans le secteur secondaire, 52,13% des Gitans de la province d'Almería cuisaient le pain. Peut-être le pétrissaient-ils parfois ?) ou une machine : la relation, même potentielle, entre pâte et sang menstruel est inexistante. L'analogie entre ferment et sperme ainsi disparaît.

types de confection suit la logique de l'identique développée par Françoise Héritier (1994, 1996). Par conséquent, et suivant cette logique, la fabrication du pain connaissant des étapes semblables à celles de la conception peut, de manière analogue, amorcer cette dernière. En effet, l'introduction du ferment n'est pas directement réalisée dans le processus génésique, mais dans celui de la panification qui connaît les mêmes étapes de transformation. De même, les à-coups contre les rebords de la table rappelant les mouvements lors du coït (décrits par les hommes et par les femmes comme étant une succession de coups portés contre les parois internes des femmes) peuvent similairement stimuler une fécondation.

Selon l'historien Jacques Gélis (1984), la métaphore du pain existait déjà à l'époque moderne en Europe afin de désigner la grossesse. Cependant, l'analogie se situait au niveau de l'utérus comparé à un four où la pâte poursuivait sa lente maturation comme lors d'une cuisson (cf. aussi Hippocrate, 1999). Il ne semble pas que la chaleur soit ici un élément significatif puisque selon les Gitans, les femmes peuvent s'approcher de sources de chaleur en période des règles, faire à manger, etc., sans perturber ni être perturbées.

Mais quelle peut être la conséquence d'une telle fécondation ? La réponse qui m'a été livrée est : *un bicho*<sup>596</sup>, une bestiole, dont la vie sera de courte durée. Un élément essentiel manque à cette conception : seul l'homme peut fournir la vie mais aussi l'humanité au fœtus par le truchement de son sperme. Ainsi, comme précise Antonio, Gitan âgé d'environ soixante-cinq ans, « plus l'homme met, plus l'enfant vit ». Et dans ce récit, seul l'ébranlement du ferment créateur de matière solide est reproduit par les femmes. De ce fait, se trouvent aussi justifiés les avortements naturels et les morts de nouveau-nés.

---

<sup>596</sup> Comme nous l'avons vu précédemment, on nomme en général ainsi un insecte ou un reptile de petite taille)

Cette conception gitane particulière met en relief la capacité d'auto-fécondation des femmes au niveau symbolique. Elle est particulière pour deux raisons fondamentales : elle ne donne pas lieu à de vraies naissances (c'est-à-dire à des congénères), et aucun principe extérieur – sous-entendu masculin – n'intervient directement dans le processus de fermentation, même symboliquement. Ceci, contrairement à certains récits mythiques où un principe masculin vient féconder une jeune femme afin de donner naissance à un être vivant et, de nature supranaturelle (par exemple Danaé imprégnée par Zeus métamorphosé en pluie d'or ou Marie<sup>597</sup> concevant par l'intermédiaire du Saint-Esprit). Pour les Gitans, par contre, le liquide féminin parvient à se concentrer en un corps fœtal par la seule association idéologique d'actions et de substances analogiquement similaires.

Cette analogie rappelle, de manière opposée, celle que font les femmes non gitanes de San Juan et de Morote et même ailleurs en Europe et, selon laquelle, une femme en période menstruelle ne peut faire de la mayonnaise, du boudin (voir Lawrence, 1988) ou du savon. Ces trois activités font en effet appel à une étape de « coagulation » de liquides<sup>598</sup>. Or dans ces cas-là, selon Yvonne Verdier (1979), cette mise en relation du flux sanguin à d'autres liquides coagulables entraverait ce processus de transmutation. Pour ces Gitanes, la mise en contact d'identiques favorise au contraire le mécanisme de coagulation. Ceci est tout à fait conforme aux discours locaux sur la conception. En effet, selon les non-Gitanes, une femme n'est féconde que trois à quatre jours après la fin de ses règles, moment où son corps s'est débarrassé de

---

<sup>597</sup> « [...] Et l'ange lui dit : « Sois sans crainte, Marie car tu as trouvé grâce auprès de Dieu. [...] L'Esprit saint viendra sur toi, et la puissance du Très-Haut te prendra sous son ombre. », *Evangile selon Saint Luc*, versets 1,30 ; 1,35.

<sup>598</sup> Processus aussi comparé à la fabrication du fromage dans plusieurs sociétés (voir Belmont, 1988 et Aristote, 1961, II, 4, p. 69). Les femmes non-gitanes interrogées ne firent aucun lien direct entre les menstrues et la fécondation. Mais comme le précise Belmont (1988, p. 14) cette analogie peut s'appliquer à la fois au sang de la femme « ou à sa semence, si on lui en en accorde ». Les Gitans de San Juan et de Morote, vivant pourtant dans une zone de forte activité pastorale, ne fabriquant pas et ne consommant pas de fromage, ne font pas spontanément cette analogie.

toutes ses impuretés. Les menstrues représentent pour elles la période de non-fécondité par excellence, celle de l'impossibilité de créer et de procréer. Par analogie, les femmes ne peuvent donc pas non plus générer une coagulation à ce moment-là. En revanche, pour les Gitanes, c'est justement cette période qui est la plus favorable à la coagulation d'où la crainte de la juxtaposition d'identiques, telle la fabrication du pain au moment des menstrues, qui pourrait entraîner la création d'une « bestiole »<sup>599</sup>. Chez les *Castellanas*, cette logique du cumul d'identique aboutit à une stérilisation de l'objet mis en position d'analogie par la mécanique des fluides avec le corps féminin. Chez les Gitanes, son influence est génératrice et opère à partir d'une action sur le pain, élément étranger au corps de la femme. Ainsi, contrairement aux non-Gitanes chez qui une absence de fécondation entraîne une absence de coagulation extra corporelle, chez les Gitanes, une coagulation externe entraîne une conception. Dans les représentations gitanes sont donc soulignées la force génésique féminine et l'influence prépondérante des événements extérieurs sur le corps des femmes.

Une émotion, le *susto*, l'effroi, peut aussi donner lieu, pour ces Gitans, à une conception. Ainsi, une autre interlocutrice nous raconte :

« Tu sais, tu connais cette femme, elle habitait là-haut. Un jour, alors qu'elle marchait dans les herbes hautes près de la rivière pour aller travailler, elle vit tout d'un coup un serpent surgir entre ses jambes. Elle eut très peur. Les autres qui étaient là se mirent à se moquer d'elle et lui dirent qu'elle était devenue enceinte. Elle avait le « ventre plein ». Tu sais, elle avait ses règles. »

Dans ce récit, comme précédemment, aucune substance extérieure au corps de la femme ne semble nécessaire à la conception. Pétrifiée, cette femme devient enceinte. C'est l'explication invoquée. La frayeur causée par la vue du serpent aurait provoqué l'action à la fois mécanique et chimique nécessaire à la transmutation du liquide

---

<sup>599</sup> Ainsi que l'explique Héritier (1979, p. 232) : « [...] soit le *cumul de l'identique sera recherché* (ce qui implique en corollaire le refus de juxtaposer ou de combiner des éléments différents), soit le *cumul de l'identique sera prohibé* (avec corollairement la recherche systématique de juxtaposition ou de combinaison d'éléments différents. »

sanguin en fœtus. L'observation ordinaire d'un afflux soudain de sang vers le visage ou de palpitations lors de fortes émotions peut en effet suggérer une turbulence particulière du liquide à ce moment-là.

Une autre analogie peut aussi avoir provoqué cette coagulation : le serpent pourrait être associé au membre viril, surtout qu'il est précisé qu'il surgit entre les jambes de cette femme. Cependant, une frayeur causée par un autre animal pourrait avoir le même effet<sup>600</sup>. Ainsi, tout comme dans certains textes narrant la conception du Christ, nous pouvons envisager qu'une intervention extérieure au corps féminin soit considérée par les Gitans, sans lien nécessaire avec les préceptes catholiques, comme promotrice de conception (c'est-à-dire détenant le pouvoir masculin de fécondation), sans pour autant être de nature masculine. La bestiole, créature formée par la coagulation du sang maternel par une action « masculine », ne reçoit pas, ici non plus, de principe vital et d'humanisation intrinsèquement lié à la substance séminale. Ainsi, une Gitane m'explique : « Si un chien te mord alors que tu as tes règles, *el susto* peut provoquer une grossesse. » De plus, le serpent est parfois associé à une figure féminine<sup>601</sup>. Ainsi, une interlocutrice de Morote me narra un conte dans lequel une vieille femme prend la forme d'un immense serpent pour retenir une jeune fille prisonnière de sa grotte.

---

<sup>600</sup> Selon Jane Dick Zatta (1989., p. 451), ethnologue travaillant auprès d'un groupe tsigane de Slovénie, « [...] l'animal le plus négatif, le plus détesté et le plus craint est sûrement le serpent ». Il semblerait que ce soit aussi le cas chez les Gitans de San Juan et de Morote (nous avons été témoin d'une crise d'hystérie de deux jeunes femmes causée par leur mise en présence par de jeunes farceurs non-gitans, certainement sûrs de leur effet, avec une dépouille de serpent). La figure du serpent semble ainsi être une cristallisation allégorique des frayeurs tsiganes. L'effroi causé par la vue du serpent pourrait donc être plus propice à une fécondation que celui provoqué par un autre animal par l'intensité de l'émotion engendrée.

<sup>601</sup> Elisabeth Claverie (2003, p. 284) remarquait dans les premiers textes bibliques le caractère asexué de l'Esprit, entité fécondatrice de Marie : « L'action d'engendrement de Dieu n'est pas cependant évoquée comme directe : d'une part ce n'est pas Dieu lui-même qui agit mais son esprit, *pneuma agion*, qui traduit le terme hébreu *rouah*, « souffle », [...]. Il faut ajouter à cela que *rouah* était féminin en hébreu, neutre en grec, et non pas masculin. ».

Dans le premier récit, la coagulation se produit sous l'effet d'analogies mécaniques et chimiques : le pétrissage du pain crée le lien entre le sang menstruel et le levain qui va produire la coagulation sanguine. Dans celui mettant en scène un serpent, la frayeur crée le mouvement qui va perturber ce sang. Mais, le principe séminal semble absent. Or, la femme accouche d'un *bicho*, dans ce cas, congénère de celui qui a provoqué sa conception. L'image effrayante est donc pourvue de capacité d'engendrement. Cette autre perception du corps influencé par des événements extérieurs se retrouve dans cette communauté gitane et ailleurs, où les femmes enceintes craignent de croiser certains animaux, des personnes avec un handicap physique ou de subir des *antojos*, des envies, et d'en éprouver une émotion telle qu'elle puisse imprimer sur le corps de l'enfant à naître ces images ou pensées négatives, comme cette Gitane enceinte terrifiée par les petits animaux et qui aurait accouché d'un enfant-lapin<sup>602</sup>. A San Juan et à Morote, la vision monstrueuse peut même provoquer une conception. Cependant, le cycle de la conception ne s'achève pas puisqu'il n'aboutit pas non plus à une naissance viable<sup>603</sup>.

Une autre situation particulière pourrait entraîner une fécondation symbolique : laisser une poche placentaire au contact des eaux de pluie provoquerait de fortes douleurs abdominales chez la parturiente comme pour un nouvel accouchement. Ici, les deux substances génésiques semblent présentes dans le récit sous formes métaphoriques : le sang placentaire pourrait s'apparenter au sang menstruel et la pluie, au sperme. Ici, le contact est direct mais les deux corps sont absents. A nouveau, aucune vie autonome ne pourrait découler d'un tel « rapport de sexes ». Pour éviter un tel risque, le placenta est enterré profondément et parfois brûlé.

---

<sup>602</sup> Cette croyance était très répandue en Europe (Paré, 1971 et Gelis, 1984).

<sup>603</sup> Les « monstres » qui survivent sont généralement considérés comme étant les fruits d'une faute commise par leurs géniteurs (inceste surtout, mais aussi cruauté gratuite, profond irrespect...) sanctionnée par Dieu lors de leur gestation.

### 6.1. *Les selles du cheval*

Pour les Gitans de San Juan et de Morote, les femmes, détentrices de la matière première, possèdent le principe de base à toute création. De plus, leur force génésique toute puissante, leur octroie le pouvoir de conception : seule la fermentation, quelle que soit son origine et son processus de déclenchement, permet au flux sanguin de se transmuier en chair.

Inversement, les hommes ne peuvent féconder sans femme, mais ils peuvent créer une descendance. Ainsi, les premiers Gitans auraient surgi d'un coup de pied de Dieu à un excrément d'équidé<sup>604</sup> et d'une flatulence<sup>605</sup>. Marcel Courthiade<sup>606</sup> (2004, p. 116) rapporte un mythe d'origine très proche, même s'il ne met pas en scène un cheval, qui serait d'après lui très ancien chez les Tsiganes et qui existe actuellement dans des groupes vivant dans les Carpathes :

« Some legends have their roots in remote times. (...). There is also a fable that is still told in various Carpathian regions which ascribes the Rrom's creation to an even earlier period: according to this, God created Adam out of mud and immediately afterwards created the first Gypsy out of excrement. There exists another version which tells that God made both out of mud but then he breathed life into Adam first, and afterwards put life into the Gypsy by breaking wind. This blasphemy could provide an explanation or why it is improper for Gypsies to break wind in public, since it would remind them of their origins. »

Ce récit de la création des premiers Gitans rapporté par les hommes apparaît, en Espagne, comme le pendant masculin des récits parthénogénétiques féminins où les

---

<sup>604</sup> Claude Thomasset (2002, p. 71-72) rapporte qu'au Moyen-Âge, une comparaison fréquente entre la femme et la jument rendait possible d'imaginer qu'une femme soit « capable de concevoir grâce à l'action du vent sans intervention du mâle. (...). Maintes fois exploitée dans la littérature scientifique, cette étrange croyance n'est qu'un témoignage parmi beaucoup d'autres de la hantise de l'homme face à la liberté absolue de la femme, face à la possibilité d'une conception sans la participation virile. »

<sup>605</sup> Plusieurs sociétés considèrent les flatulences comme principes fécondants (voir par exemple le « Conte de la citrouille » rapporté et analysé par Bacou, 1985).

<sup>606</sup> Linguiste spécialiste du *romani*, nom de la langue tsigane, et professeur à l'INALCO. Nous tenons à le remercier ici de nous avoir indiqué cette référence bibliographique.



femmes donnent naissance à des *bichos*, même s'il s'agit dans ce cas d'une conception inversée (par l'analité et non la génitalité). En effet, chez ces Gitans, un lien particulier unit les hommes et les équidés (chevaux, ânes et mules<sup>607</sup>) qui sont les seuls animaux à être traités avec déférence, à porter comme les enfants un ruban rouge, signe de protection contre le mauvais œil<sup>608</sup>. Ils les utilisent comme moyen de transport personnel ou comme bêtes de somme et veillent à leur bien-être en les nourrissant, les nettoyant, etc. Les femmes sont écartées de cette relation. Autrefois les Gitans de la région s'étaient spécialisés dans la transaction et le toilettage de ces animaux dans les foires. Ainsi, dans les archives paroissiales de la fin du XVIII<sup>e</sup> et du XIX<sup>e</sup> siècle de ces deux bourgs, ils sont enregistrés généralement sous les professions *tratantes en bestias*, maquignons ou, *esquiladores*, tondeurs. D'après les témoignages locaux, chez les Gitans, ces professions ont toujours concerné les équidés. En revanche, les *Castellanos* étaient surtout bergers ou ouvriers agricoles.

D'autre part, Nicole Belmont (1971, p. 106) démontre que

« [L]es hommes ne pouvant avoir d'enfants, cette éventualité, évoquée au niveau mythique, se conçoit sous le rapport de la fonction excrémentielle : les hommes n'accouchent pas d'enfants, mais ils expulsent des excréments. Si dans les mythes, ils ont des enfants, ceux-ci sont comme des excréments ».

Ainsi, les excréments de ces animaux étant des représentations symboliques des déjections d'hommes, la matière génésique réceptrice de semence fécondante est de provenance masculine. Les premiers Gitans seraient issus d'une conception métaphorique d'origine purement virile. Parfois, lors d'une longue conversation avec

---

<sup>607</sup> Quel que soit leur sexe. La fécondité féminine n'est donc pas prise en compte. Cela est d'autant plus évident pour la mule, animal généralement stérile. Le processus génésique ordinaire n'est donc pas le référent de ce récit.

<sup>608</sup> Voir Piasere (1984) et Dick Zatta (1989) pour une même relation de complémentarité hommes/chevaux dans d'autres groupes tsiganes. Dick Zatta (*op. cit.*, p. 449) ajoute par ailleurs à propos du cheval « [...] par l'intermédiaire de multiples tabous, il est protégé de la malchance associée aux femmes enceintes (*ce qui laisse à penser que les chevaux seraient 'masculins'*). » (Mes italiques). L'auteur établit par-là un lien d'identité entre le Tsigane et le cheval que je retrouve dans les discours gitans de San Juan et de Morote pour les équidés cités dans le texte.

certaines interlocuteurs, Dieu se transmue soudainement en homme, en Gitan originel. L'assimilation entre Dieu et l'homme gitan devient alors évidente. Cependant, contrairement à d'autres sociétés (voir par exemple Delaney, 1991 et Fortier, 2001), la reproduction des Hommes n'est pas ici à l'image de la création divine : la matière issue des femmes est considérée comme indispensable à toute procréation. Ce récit, rapporté par les hommes, se révèle comme le pendant des fécondations insolites féminines.

Ainsi, de même que dans les récits féminins, le principe fécondant extérieur peut être considéré comme masculin par son rôle et non pas par sa nature, la déjection équestre peut corollairement être envisagée comme un substitut du féminin. Ceci est conforme aux représentations locales de la matière génésique féminine (le flux menstruel) perçue comme une purge corporelle.

Dans le cas des récits parthénogénétiques féminins, le produit de ces simulacres copulateurs est une bestiole. Tout fruit d'une conception ne donnant pas lieu à un être humain étant qualifié de *bicho* et, la femme ne pouvant transmettre la qualité d'humanité à sa progéniture, une conception purement féminine ne peut engendrer qu'une bestiole. Par ailleurs, la naissance des *bichos*, congénères de ceux ayant provoqué une grande frayeur à leur génitrice est par-là doublement expliquée : outre le fait de l'impossibilité pour une femme de transmettre l'humanité, le *susto*, assimilé à un acte sexuel très fougueux, imprime sur le corps en formation l'image de l'animal responsable de sa coagulation.

## 6.2. *Procréer sans sexualité ?*

D'autre part, de même qu'une conception non conforme à la morale – l'inceste essentiellement – entraîne une difformité du fœtus, la fécondation sans homme est aussi une transgression : le principe mâle n'assume plus sa fonction procréatrice directe, et

cela n'est pas envisageable, même par les femmes. Une conception « aboutie » ne peut donc avoir lieu sans apport de sperme réel et non pas seulement symbolique (contrairement par exemple au récit mythologique narrant la conception de Persée par Zeus ou de Jésus selon les préceptes catholiques). La relation sexuelle est indispensable à toute procréation<sup>609</sup>. L'explication d'une autre interlocutrice est très claire : « Si ce n'était pas grâce au père, il n'y aurait pas d'enfant ». Par cette simple phrase, elle souligne deux points importants : une femme vierge ne peut procréer et, il ne peut y avoir de maternité sans paternité : l'identité et donc le rôle des géniteurs est toujours connu, même dans le cas d'enfants illégitimes ou adoptés. Le sperme en effet n'est pas seulement porteur d'un principe solidifiant, ce que la femme peut provoquer elle-même par analogie comme dans le cas de la panification, mais il est surtout le véhicule par lequel l'humanité est transmise au fœtus par le truchement de la relation sexuelle. Cependant, une femme peut stimuler, dans des conditions très particulières, cette activité génésique, comme dans le cas du pétrissage de pain ou d'une forte frayeur lorsqu'elle est en période menstruelle, sans toutefois parvenir à engendrer un enfant. Ainsi, pour les Gitans de San Juan et de Morote, la relation sexuelle n'est pas nécessaire à la fécondation, à la coagulation sanguine, mais elle est indispensable à la procréation, à l'engendrement d'un être humain. Ainsi, une femme vierge ne peut concevoir qu'une bestiole. D'où l'apparente contradiction<sup>610</sup> avec la religion catholique dont ils se réclament et pour laquelle une vierge a enfanté.

Le pèlerinage de Cabra l'illustre dans un autre contexte gitan. Plusieurs familles des provinces de Grenade, Jaén et Cordoue participent annuellement au « pèlerinage des gitans » au mois de juin les conduisant à un village de Cordoue, Cabra, où se situe

---

<sup>609</sup> Voir à ce sujet Schneider (1968, 1972) qui explique que l'« American kinship » n'est envisagée fondamentalement qu'à partir des liens (de consanguinité et d'affinité) créés lors et par la relation sexuelle.

<sup>610</sup> C'est cet apparent paradoxe qui constitue pour les catholiques le miracle de la conception divine.

l'ermilage d'une *vírgen morena*, vierge noire. Outre les diverses facettes religieuses et profanes constatées tout au long de ce périple, l'important ici est de noter que la Vierge est rituellement déflorée<sup>611</sup> à chaque pèlerinage. Le rituel de défloration est semblable à celui de certaines jeunes Gitanes lors de leur cérémonie de mariage<sup>612</sup> Ainsi, les femmes arborent le mouchoir de la défloration (voir photo 20) en chantant l'*Alborea*<sup>613</sup>, les hommes se déchirent leur chemise (voir photo 22), hommes et femmes lancent des dragées sur la Vierge, le palanquin entame des mouvements de va-et-vient décrits lors des cérémonies de mariage comme une métaphore de la copulation, etc.<sup>614</sup>

---

<sup>611</sup> En fait, il ne s'agit pas réellement d'une défloration puisque Marie ne perd pas sa virginité.

<sup>612</sup> Cérémonie observée dans certains groupes gitans (voir Gamella, 1996 ; Pasqualino, *op. cit.* ; Gay y Blasco, 1999 et Lagunas Arias, 2000) mais qui est absente lors des unions matrimoniales d'autres Gitans espagnols.

<sup>613</sup> Chant interprété à l'aube et uniquement lors de ces mariages.

<sup>614</sup> Ainsi, Pasqualino (1998, p. 161) explique « La sortie de la Vierge portée en procession par les pèlerins peut-être également rapprochée du port en triomphe de la mariée juchée sur les épaules des hommes de la famille. L'Image sainte de Cabra est une nouvelle épouse déflorée au cours du mariage, comme le veut la coutume gitane : orchestré par le chant et la danse flamencos, le pèlerinage consacre la Vierge comme la fiancée des Gitans. »



Photo 19 : La Virgen de Cabra portée hors de sa chapelle



Photo 20 : Femmes chantant l'Alboréa et arborant le mouchoir de la « défloration ».



Photo 21 : La Vierge est « promenée » autour de sa chapelle



Photo 22 : Les jeunes porteurs se déchirent mutuellement leur chemise

Renouvelé chaque année, ce rituel entérine la virginité de Marie ainsi sacralisée : elle reste vierge tout en étant préparée à l'union sexuelle et à l'enfantement, étapes succédant habituellement à cette cérémonie et ne pouvant, en principe, faire douter de

la défloration complète des femmes<sup>615</sup>. Or, malgré sa virginité, Marie est mère : ni son union fécondatrice, ni son enfantement n'ont porté atteinte à son intégrité virginale. Mais ce n'est pas une mère ordinaire. Elle est la mère de Dieu. Et, c'est grâce à cette défloration rituelle que Marie peut être reconnue comme mère du Christ : elle démontre en effet qu'elle n'a pas connu d'homme. Son enfant est donc le fruit d'un acte divin. Et, sa défloration annuelle démontre la pérennité de cet état de grâce.

Dans la ville de Grenade, comme à Cabra, cette virginité est fondamentale. Ainsi, lors de la Semaine Sainte une procession me semble particulièrement révélatrice. Il s'agit de celle « des Gitans ». Désignée par ce qualificatif, elle ne devient en fait réellement gitane qu'à la fin de son parcours. A ce moment, elle quitte le centre de la capitale où les images du Christ et de Marie, transportées sur des palanquins ont été adorées par la foule grenadine et, s'introduit dans les ruelles du *Sacromonte*, l'ancien quartier gitan de la ville, situé sur les flancs d'une colline surmontée d'une abbaye. Là, les *costaleros*, les porteurs des deux palanquins changent : ils sont remplacés par des Gitans. La foule escortant les palanquins devient majoritairement gitane : les *Payos* s'en écartent et se mêlent aux spectateurs. La procession s'est convertie en rituel gitan. Arrivés sur l'esplanade de leur église, les *costaleros*, par de petits mouvements circulaires, placent très lentement les images l'une face à l'autre. Le palanquin de Marie se penche alors en avant : elle salue le Christ sous les applaudissements des spectateurs. A ce moment-là, débute une mise en scène qui figure, sans nul doute possible, une cérémonie de mariage. Les porteurs entament en effet la danse rituelle de va-et-vient des jeunes mariés. Mais cette fois-ci, ce sont le Christ et Marie qui en sont les protagonistes. Un simulacre de rapport sexuel est ainsi mis en scène. Le mouchoir de la défloration est symboliquement retiré de la Vierge par des femmes qui dansent et

---

<sup>615</sup> Comme le remarque Lagunas Arias (2000, p. 201-202), la jeune fille est parfois toujours considérée vierge après le rite du mouchoir. Des techniques permettent en effet de ne pas déflorer complètement la mariée.

chantent autour d'elle en arborant et agitant au-dessus de leur tête une étoffe ou un vêtement. Des chants de mariages commencent à résonner. Les femmes chantent sans cesse « *ay que bonita va' con tu enagua colorá* », « oh, que tu es jolie avec ton jupon rouge ». Il semble évident que les sous-vêtements rouges de la Vierge célébrés dans les chants, symbolisent sa défloration, mais démontrent surtout sa chasteté. La relation entre une mère et son fils semble ici exaltée comme le serait celle de futurs amants<sup>616</sup> et non pas comme un lien maternel. C'est donc, à Grenade comme à Cabra, le lien à Dieu qui est figuré de manière privilégiée. Ainsi, malgré la célébration de la virginité de Marie, une mise en scène de la relation sexuelle semble légitimer la maternité de celle-ci. La relation de Dieu et Marie apparaît comme difficilement envisageable sans relations sexuelles. Sexualité et procréation par ailleurs dissociées dans les discours catholiques sont donc ici renouées.

La perception de la conception pour ces Gitans de Cabra et de Grenade se pose de manière intermédiaire entre les Catholiques et les Gitans de San Juan et de Morote. Pour ces derniers, en effet, la relation sexuelle étant indispensable à toute procréation, la virginité de Marie est inconcevable<sup>617</sup>. Une Gitane me confie d'ailleurs soupçonner très fortement que Marie et Dieu aient souvent fait l'amour : « oui, et ils le faisaient souvent et très fort, très fort. Et ils aimaient beaucoup ça. Moi, je le sais. »<sup>618</sup>. Ceux-ci ignorent en fait l'existence de ce pèlerinage et de cette procession. D'ailleurs, ne pratiquant pas ce type de défloration rituelle<sup>619</sup>, ils ne pourraient participer à la ferveur

---

<sup>616</sup> Pasqualino remarquait (*op. cit* ; p. 161) : « L'équivalence Vierge/amante n'est pas une simple figure rhétorique. (...). Rendre hommage à une Vierge, c'est comme célébrer une fiancée le jour de son apothéose, c'est-à-dire le jour de son mariage. Il existe dans la région une manifestation qui exprime très clairement cette conception : le pèlerinage de Cabra. »

<sup>617</sup> Il serait peu étonnant que cette suspicion soit plus largement partagée chez les Gitans.

<sup>618</sup> « Si, y lo hacían mucho y muy fuerte, muy fuerte. Y les gustaba mucho. Lo sé yo. »

<sup>619</sup> A San Juan et à Morote la défloration de la jeune fille a en principe lieu après que celle-ci soit « partie » avec un jeune homme. Le couple est alors considéré comme marié.

ambiante. Pour ces Gitans, le lien entre perpétuation et alliance est irréfragable<sup>620</sup>. En effet, toute procréation nécessitant un double apport masculin/féminin et toute relation sexuelle légitime étant considérée comme un mariage, l'alliance est nécessaire à la perpétuation. Cependant, le coït réel est généralement qualifié par les femmes de *marranada*, de cochonnerie, et cela d'autant plus quand il ne s'accompagne d'aucune aspiration procréative<sup>621</sup>. L'alliance n'est donc envisagée que dans une perspective génératrice. De plus, la copulation doit avoir lieu de manière énergique afin d'attribuer à la progéniture à venir la quantité maximum d'identité paternelle sous peine de ressembler aux *Payos*<sup>622</sup>. Or le dynamisme, qualité intrinsèquement masculine, peut être capté par les femmes. Elles peuvent ainsi s'auto féconder de manière analogique par captation d'un principe masculin extérieur à leur propre corps par définition inactif et par-là, s'approprier la faculté fécondatrice de la semence mâle. L'homme peut donc être exclu de la fécondation mais en même temps, le corps féminin ne peut se satisfaire de lui-même pour l'engendrement : un apport extérieur est toujours nécessaire. Ce processus n'est donc pas comparable à la génération spontanée (Aristote, 1961 et Sissa, 1989). Il ne peut non plus être rapproché de la magie sympathique puisque, comme le précise Robert Hertz (1910), celle-ci ne semble s'appliquer qu'à des fins de fertilisation et non de fécondation.

Pour les Gitans de San Juan et de Morote, seuls les hommes sont pourvus de la capacité d'engendrement d'êtres humains, impliquant pour ces femmes l'impératif d'une relation sexuelle. Ainsi, la symétrie entre fécondation (par le mouvement

---

<sup>620</sup> Ainsi, nous pouvons comprendre leur réticence à reconnaître l'existence d'une homosexualité gitane (pour eux, elle ne peut être que *paya*, c'est-à-dire d'individus investis d'une humanité incomplète. En effet, comme l'affirme Cadoret (2001, 2002), dans l'homosexualité, l'image du couple ne peut être que dissociée de manière claire et visible de la fonction reproductive.

<sup>621</sup> Cela concerne les femmes célibataires, veuves, stériles et ménopausées. Pour les hommes, seuls les veufs sont censés s'abstenir de succomber à leur désir charnel. D'autres sociétés, comme les Touaregs, mettent aussi en lumière le côté néfaste de la sexualité non procréative des femmes (Walentowitz, 1996).

<sup>622</sup> Actuellement, loin d'être un aspect négatif, certains Gitans avouent souhaiter la conception d'un enfant de peau claire, plus esthétique selon eux que la couleur de bronze que beaucoup arborent. Cette ressemblance peut pourtant affecter leur « gitanéité » aux yeux des autres Gitans.



copulateur)/conception (c'est-à-dire, la coagulation sanguine) et procréation (par émission du principe de vie lors de la fécondation et/ou de la gestation) est ici dissoute : les femmes, dans leurs discours, peuvent être fécondées (ou se féconder), concevoir mais sans engendrer seules de descendance. Ici apparaît une disjonction entre le rôle de chacun des sexes rivié à la procréation. Le dualisme fécondation/procréation se révèle sécable. Pour une femme, seule l'alliance peut lui permettre d'accéder à son intégrité reproductive. La maternité ne peut alors s'envisager sans homme sans risquer la conception de *bichos*. Les hommes possèdent par contre cette qualité de manière intégrale : ils fécondent et procréent en un même mouvement. Cette disjonction entre fécondation et procréation leur est théoriquement inconnue. Leur rôle est premier dans la procréation. Et même si les femmes affirment que les hommes ne peuvent se perpétuer sans elles parce que comme me dit une Gitane à propos du pénis, « On ne peut rien coller aux hommes parce que 'ça' reste suspendu. Comment pourrait-on mettre un enfant là-dedans ? » (il leur manque une matrice), il leur est permis d'imaginer un Dieu masculin créateur des Gitans sans intervention des femmes.

### 6.3. *Statuts et dons de sang*

« Dans les meilleurs cas, hommes et femmes associent leurs substances [...] pour procréer. Mais que de conflits lorsque la « consommation » devient excessive ou, lorsque les uns et les autres s'emparent dans leurs fantasmes d'une substance qui appartient biologiquement à l'autre sexe » (Calame-Griaule, 1985, p. 16)

L'union des menstrues et du sperme est créatrice d'identité individuelle et collective : elle crée, tisse et perpétue l'union des sangs, métaphores des liens biologiques (consanguinité) et sociaux (droits et devoirs liés au partage d'un même sang et rôles des hommes et des femmes). Rien de surprenant alors, que la relation sexuelle soit la clef de voûte de toutes les représentations des corps biologique et social.

Cependant, les discours sur la conception, ne mettent pas, comme nous pourrions l'envisager, en exergue les apports biologiques des hommes et des femmes mais surtout, l'intensité mise en œuvre par chacun d'entre eux lors de la procréation qui par là, définit la plus ou moins grande efficacité de leur rôle génésique respectif. En fait, chaque géniteur contribue par son liquide séminal (menstrues et sperme) au corps de l'enfant. Mais, leur évaluation effective n'est pas la même : chaque substance est classée sur une échelle des valeurs. Ces représentations locales s'expriment en fait par le truchement d'une emphase pesant sur la dichotomie dynamisme/inertie qui justifie la classification en donneurs et receveurs. Les hommes, généralement considérés comme actifs et donc donateurs, agissent sur le corps<sup>623</sup> des femmes estimées, en contrepartie, inertes et donataires :

Hommes	Femmes
Rôle actif dans la conception	Rôle passif dans la conception
Sperme : procréation, formation du fœtus	Menstrues : procréation
Travail sur la matière	Don de matière (conception et alimentation)
Conception progressive	Conception instantanée
Relation sexuelle : perte d'énergie, fatigue dues à une activité intense	Santé, force mais aussi « marranada »
Conception d'un être humain	« Bicho » si pas d'apport masculin
Le sperme : principe divin	Les menstrues : « Mauvais sang »
Fabrication de lait	Fabrication et don de lait

Tableau 9 : La conception dans les discours féminins

<sup>623</sup> Cela justifie malheureusement la violence fréquente des Gitans vis-à-vis de leur femme ou sœurs. Maria me confie que les autres jeunes filles lui disent qu'elle a de la chance parce qu'elle a un frère très pacifique ce qui est très rare. D'ailleurs, elle m'assure qu'elle ne se mariera jamais pour ne pas avoir à subir de violence conjugale. De même, Vanessa, 12 ans, vient régulièrement chez moi pour fuir les sautes d'humeur de ses frères. Les coups trop forts sont en fait condamnés par tous, mais il est considéré normal (même par Maria) qu'un homme « corrige » de temps en temps sa femme, par une gifle par exemple, pour qu'elle ne fasse pas de bêtise. Un homme « vrai » est un homme qui exerce son autorité de manière « active », dirons-nous, sur le corps des femmes.

Hommes	Femmes
Participation active à la conception	Participation active à l'accouchement
Don de vie par le travail	Don de vie par nature
Alimentation extra-utérine	Alimentation intra-utérine par le cordon ombilical et extra utérine (lait maternel)

Tableau 10 : La conception dans les discours masculins

En fait, le statut de chacun des parents est établi en fonction de son sexe, et même si cela ne se concrétise pas par un échange corporel particulier avec l'enfant, la place de l'homme et de la femme dans la société apparaît clairement. Ainsi, le discours sur le statut de donateur ou de donataire des géniteurs est plus important pour définir la proximité filiale de l'enfant que le discours biologisant. Une femme nous mentionna un jour le terme de *madroño* pour désigner le sexe féminin. Or ce vocable désigne le fruit de l'arbousier, petite boule rouge. Une analogie entre le sexe des femmes, les menstrues et donc la procréation –puisque l'existence du flux sanguin n'est expliquée que par sa finalité procréative –, semble ainsi établie. Le lien étroit entre les femmes et la procréation apparaît alors comme naturel. De plus, leur corps met en scène périodiquement, avec les règles, cette « évidence biologique ».

Cette capacité de procréer au moment de l'écoulement du « mauvais sang » est étonnante. Les *Castellanas* affirment par contre, que ce n'est qu'après les règles, lorsque le corps s'est nettoyé, qu'elles peuvent concevoir à nouveau (comme l'écrivait Aristote, *op. cit.*). Les Gitanes considèrent aussi que le corps se nettoie au moment des menstrues. Ces deux perceptions du flux menstruel ne sont donc pas opposées. La différence se situe tout d'abord au niveau de la visibilité du rôle féminin lors de la procréation, celui des Gitanes étant plus évident. Leur apport séminal apparaît donc comme plus visiblement probable. Le rôle des femmes est alors affirmé, mais par leur nature : celui de procréer. Ainsi, ce sont elles qui contrôlent la sexualité-procréation des

autres femmes de la communauté en contrôlant leur vie sexuelle par, comme nous l'avons vu, une appréciation de leurs rondeurs. De même, c'est souvent en suivant leurs conseils que les jeunes hommes enlèvent leur « fiancée ». Il n'est donc guère surprenant qu'ailleurs en Espagne (voir Pasqualino, *op. cit.*, Lagunas, *op. cit.* ; et Gay y Blasco, *op. cit.*) la défloration soit une affaire de femmes : c'est un moyen de vérifier que la mariée n'a pas déjà procréé. Par ailleurs, ce sont elles qui choisissent le moment où elles vont enfanter. Elles utilisent, en effet, des moyens pour avorter (ceinture) et peuvent, dans des situations dramatiques, « oublier » un enfant quelque part dans la nature.

Le pouvoir génésique des femmes est, en outre, immense : elles pourraient idéologiquement concevoir sans sperme réel, la matière sanguine féminine se suffisant presque à elle-même (c'est-à-dire si elle est mise en parallèle avec une action analogue à celle de la conception) pour une coagulation. Mais ici, il ne s'agit en fait que d'une reconnaissance un peu plus poussée de l'aspect biologique du corps des femmes et intangible du principe masculin. Cette inconstance du lien entre fécondation et procréation chez les femmes met en effet en évidence l'aspect mécanique et non biologique de la fécondation, critère en réalité peu féminin : seul l'homme a la capacité active de mettre en branle le sang inerte des femmes. Ainsi, un principe masculin direct ou non est essentiel à toute femme pour être fécondée. La procréation pose moins de problème : l'évidence de l'accouchement avancée par les hommes ne fait que traduire socialement un fait biologique : celui de devenir mère. Les hommes, par contre, fécondent et pourvoient en Humanité et principe vital l'être ainsi créé. Ils sont les promoteurs de la perpétuation filiale.

### **7. Une parenté spirituelle soumise à la règle du sang**

La parenté spirituelle est censée être une parenté substitutive. Or la substitution des rôles des géniteurs est peu acceptée. Ainsi, Carmen et son époux sont les parrains de leur aîné parce que « qui mieux que nous pouvaient être les parrains ? ». En effet, leur enfant est né dans une période de travail où peu de parents étaient restés au village. Ainsi, au lieu de choisir des étrangers, ils ont préféré devenir les parrains de leur enfant : qui mieux qu'eux pouvaient apporter l'affection, le *cariño* dont l'enfant a besoin ? Généralement, ce sont les grands-parents ainsi que les oncles et tantes qui sont préférés afin de conserver cette notion d'affect au sein de la parenté. En effet, les sentiments sont étroitement liés au don mais celui que le sang légitime : être de même sang, c'est accepter d'être nourri par l'autre ; et accepter un étranger comme parrain, c'est également accepter d'être nourri et d'honorer le statut de l'étranger.

## CHAPITRE IX

### LORSQUE DONNER N'EST PLUS MAÎTRISER

*C'est comme si ce mort devait venir manger*

Georges Calvet (1993, p. 234)

Au fil de cette thèse, nous avons montré que la construction de l'identité gitane, plus particulièrement à Morote et à San Juan, se scinde en deux facettes principales<sup>624</sup>. En premier lieu, elle est le résultat d'un processus historique conduit par un contexte politique particulier et une volonté classificatoire *paya* à la fois hésitante et péremptoire qui donnèrent naissance à un groupe d'individus à l'apparence homogène. En second lieu, elle révèle une structure sociale légitimée par un imaginaire gitan hiérarchisant. Ces deux facettes se combinent et donnent lieu à une communauté qui se perpétue et est maintenue dans l'altérité. De la sorte, le processus historique de dénégation de l'altérité poursuit, comme dans un mouvement perpétuel, son travail d'hétérogénéisation d'un groupe par la recherche de son homogénéisation via son inclusion dans des catégories telles que « les pauvres », « ceux qui vivent au *Toledillo* », etc. En outre, des représentations gitanes du « soi » se greffent sur ces catégories socio-historiques et perpétuent l'idée d'une certaine « gitanité » : « elle, elle n'est pas gitane : elle est vraiment bien habillée »<sup>625</sup>.

---

<sup>624</sup> Il est très probable que ces deux facettes se retrouvent, de manière plus ou moins semblable, dans d'autres communautés gitanes d'Espagne et peut-être même dans d'autres groupes tziganes d'Europe.

<sup>625</sup> Lors d'un voyage à Grenade organisé par le collège de Morote, alors que nous accompagnions un groupe de jeunes Gitanes, nous avons décidé de les présenter présenté à une Gitane de notre connaissance, maîtresse d'école dans la capitale. Peu après les présentations, nous expliquions à nos accompagnatrices que cette jeune femme était Gitane. Médusées, elles nous révélèrent par leur réflexion une vision de la communauté gitane de Morote calquée sur les représentations locale c'est-à-dire, fondée sur le critère de pauvreté.

Nous ne postulons pas, bien entendu, que cet imaginaire gitan est immuable et qu'il se perpétue à l'identique au travers du temps. Il est fort probable que cet imaginaire du social est le fruit d'un long processus historique, tout comme celui des *Payos* à leur égard. Or, aucune trace écrite ne peut témoigner de manière satisfaisante des représentations sociales gitanes du passé. Nous pouvons néanmoins constater que certaines idéologies du passé, en particulier les idées et classifications sociales ayant eu cours dans l'Espagne de l'Époque Moderne, ont de grandes similitudes avec les représentations gitanes actuelles de l'organisation sociale qui ont pu être, de la sorte, modelées de façon durable. Par exemple, les notions gitanes de pureté de sang et de prodigalité possèdent un grand nombre de points communs avec les dogmes que l'aristocratie (Rucquoi, 2002), avec laquelle les Gitans de cette époque entretenaient des rapports parfois très étroits (Leblon, 1985), prônait en cette période.

Ainsi, les représentations gitanes de l'organisation sociale se fondent sur des catégories d'individus et de groupes « naturellement » hiérarchisées entre elles. Leurs diverses interactions s'inscrivent dans une idéologie fondamentalement centrée sur la dialectique donateur/donataire où le donateur, censé maîtriser les diverses situations interactives du champ social, est supérieur au donataire qui en contrepartie subit l'action. L'essentiel est d'être l'initiateur d'un maximum d'actions afin de maîtriser au mieux l'ensemble du champ social. Cette maîtrise s'accompagne d'une idéologie fondée sur la notion de pureté de sang qui accompagne et légitime la distribution hiérarchique des individus et groupes en fonction de leur position « naturelle » ou performative de donneur ou de receveur dans le jeu des interactions. Entre pairs, c'est-à-dire entre les membres d'une même catégorie « naturelle » (c'est-à-dire, de naissance), ces interactions doivent s'effectuer de manière égalitaire. Cette égalité

idéalisée se perpétue par les actions individuelles (en particulier par les mariages) qui réajustent périodiquement les statuts instables des individus et de leur groupe entre eux.

Or parfois, des situations particulières ne permettent plus cette maîtrise du champ social et remettent en question les principes hiérarchiques et/ou égalitaires. Il s'agit de ces instants particuliers où les dons, en perturbant la maîtrise du champ social, remettent en cause l'« ordre naturel » ; en fait, l'organisation sociale gitane telle qu'elle devrait être. Ces situations se présentent sous deux formes. En premier lieu, des dons sont effectués par des individus ou groupes qui devraient « naturellement » se situer dans une position de receveurs. Leurs dons, normalement non pertinents socialement, deviennent par le biais de l'excès, de vrais dons, au sens où ils possèdent la capacité d'affecter les récipiendaires situés pourtant à une position non subalterne à la leur. Par là, les dons risquent de compromettre la hiérarchie « naturelle » entre catégories et se transmutent donc en apports néfastes.

En second lieu, des donateurs « naturels » entrent dans un processus outrancier de dons face à des donataires subissant une obtention excessive de dons. Le donataire, qui devrait « naturellement » (vu sa position « naturelle » de receveur) subir ces dons sans dommage, est perturbé par cet excès. Dans cette catégorie figure aussi la relation aux morts. Nous verrons que ces interactions impossibles avec ces partenaires décédés s'apparentent à un excès de don : ces dons ne peuvent pas ou ne peuvent plus être inclus dans le processus qui hiérarchise les donateurs et donataires entre eux ; l'ensemble des interactions doit cesser<sup>626</sup> sous peine d'entraîner *ipso facto* un excès. Or, les excès peuvent être mortifères.

Il s'agit donc dans tous les cas d'un évitement de la démesure dont les conséquences sont de deux sortes. Tout d'abord, elle provoque des perturbations dans

---

<sup>626</sup> Le culte des ancêtres avec son corollaire d'offrandes est donc impossible chez les Gitans.



le fonctionnement métabolique des individus en créant des situations d'empoisonnement et/ou de contagion (d'aucuns diraient de contamination) volontaire ou involontaire chez le donataire. Par ailleurs, ces excès engendrent des dysfonctionnements d'ordre social, provoquant une dysharmonie dans le cadre hiérarchique de l'organisation sociale où la mesure des interactions assure la cohérence idéologique et la stabilité des catégories « naturelles »<sup>627</sup>.

Ces relations pondérées, qui permettent la perpétuation et multiplication des interactions sociales et donc la pérennité de la structure sociale de la communauté, ont une valeur légitime. La légitimité se situe, en effet, dans la connaissance des positions des partenaires du don et le contrôle de la quantité juste des dons à effectuer entre eux mais aussi, dans la maîtrise des relations sociales qui entérine une stratification sociale de fait. Seuls les hommes gitans âgés, comme nous l'avons vu, détiennent cette connaissance de la manière la plus parfaite (cette connaissance<sup>628</sup> se décline progressivement parallèlement à la position descendante des catégories naturelles dans la hiérarchie : cf. chapitre III). L'illégitimité des relations est quant à elle liée à des dons excessifs qui subvertissent le bon fonctionnement du champ social et ont des répercussions néfastes sur les parties.

Ces relations illégitimes<sup>629</sup>, qui peuvent impliquer aussi bien des hommes que des femmes « égarés » dirons-nous, mettent donc en péril les deux piliers de l'identité des Gitans de San Juan et de Morote : la hiérarchie entre catégories, en principe

---

<sup>627</sup> Il semble que les Gitans fassent partie des sociétés où les échanges sont de type non agonistique suivant les classifications de Mauss (1989 [1950]). L'harmonie et l'égalité entre pairs sont en effet privilégiées.

<sup>628</sup> Nous posons ici que cette connaissance de la maîtrise du champ social correspond à la notion de *conocimiento* que développe Gay y Blasco (1999) à propos des Gitans madrilènes. Selon l'auteur, le *conocimiento* désigne le savoir lié à l'éthique gitane, c'est-à-dire aux règles de comportements au sein de la communauté (comment se comporter face à une personne âgée, comment préserver l'honneur familial, etc.).

<sup>629</sup> Cette illégitimité transparait dans les discours par des expressions telles que : « Ce n'est pas bien (no esá bien) », « c'est mal (está mal) » ou, lorsque la situation, est plus grave « c'est un péché (eso es pecado) ». Cette dernière expression est utilisée en particulier pour les situations d'inceste.

pérenne et, l'égalité transitoire entre pairs. Ces manquements sont sanctionnés par une mise au ban, parfois violente, de la communauté. Ce rejet peut être résidentiel (les individus et leur groupe sont rejetés hors du quartier où ils ne pourront revenir qu'après de longues années, lorsque la mémoire aura gommé les traces de l'excès commis)<sup>630</sup> ou seulement social (les individus sont ignorés et donc exclus du processus de don). Dans ces deux cas de figure, tout type d'interaction est dorénavant exclu, évinçant par là tout risque de turbulence par « contagion » au sein de la communauté.

### ***1. De l'inceste ou quand le don configure un excès d'identique***

Françoise Héritier (1997) a montré que le tabou de l'inceste repose sur le refus (ou parfois la quête<sup>631</sup>) du cumul de principes considérés, dans les représentations locales, comme étant identiques. Chez les Gitans de Morote et de San Juan, le cumul d'identiques, créateur de pérennité identitaire et garant de l'égalité entre pairs, est souvent recherché (cf. chapitre VIII). Cependant, lorsque ce cumul est excessif, il devient pernicieux et parfois même, mortifère. C'est dans ce cadre-là que se situent, selon nous, les représentations gitanes de l'inceste.

---

<sup>630</sup> L'anthropologue Gay y Blasco (1999) considère que le bannissement est le moyen le plus sûr pour gérer les rixes qui secouent de manière périodique les familles gitanes du quartier marginal de Jarana, de la banlieue de Madrid : « Selon Paloma Gay y Blasco, une force centrifuge les ébranle périodiquement : elle prend la forme de conflits réguliers entre les groupes familiaux. Ces heurts, parfois d'une violence rare, provoquent à la fois l'isolement des familles et la multiplication des liens internes. » (Manrique, 2003, pp. 300-301).

<sup>631</sup> Cf. Héritier (2000, p. 32) : « identiques et contraires peuvent soit s'attirer, soit se repousser et entraînent ce faisant de manière automatique des effets considérés soit comme bénéfiques, soit comme maléfiques. Toute pratique dans l'un ou l'autre sens, cumul ou écartement, a toujours pour fondement la crainte ou le désir d'un effet attendu et contraint. »

### 1.1. *Sangs et affects*

La substance qui véhicule de façon privilégiée l'identité gitane est le sang. Nous avons vu qu'il se transmet essentiellement sous sa forme épurée qu'est le sperme (chapitre VIII). Créateur de liens intra-familiaux, le sang est également un concept qui flue au dehors des frontières du corps individuel : la consanguinité<sup>632</sup>, l'alliance, mais aussi la « gitanité », reposent sur la métaphore du sang. Pourvoyeur d'identité et créateur de liens donaux, il est à l'origine des liens affectifs.

Être de même sang, c'est appartenir à un même réseau généalogique s'étendant jusqu'aux cousins germains, ainsi que nous le démontrent très précisément de jeunes femmes atteintes de surdimutité qui désignent le lien de consanguinité par un geste mimant un écoulement sanguin dans les veines et cela, jusqu'aux cousins du quatrième degré civil. Au-delà, se dessinent les contours de la communauté dont l'identité repose sur les relations familiales et les liens de don qui les unissent. Or, les liens de proximité filiale mais également de « *cariño* », d'affection, dépendent du degré de rapprochement des sangs.

La notion de *cariño*, comme le remarque pareillement Gay y Blasco (*op. cit.*, p. 144), est très importante dans la population gitane. Elle trace en effet les limites du champ des droits et devoirs (respect, solidarité, partage des aliments, port du deuil, etc.) de chacun au sein de la communauté. Par conséquent, comme l'affirment péremptoirement nos informateurs, le devoir le plus important des parents envers leurs enfants est le *cariño* : tout géniteur doit démontrer de l'affection pour sa progéniture sous peine d'être rejeté par l'ensemble de la communauté. L'affection, parfois mesurée

---

<sup>632</sup> Paloma Gay y Blasco (1999) retrouve cette analogie chez les Gitans madrilènes mais elle existe aussi chez les Manouches (Williams, 1993).

en fonction de l'affliction provoquée par un décès est, en quelques sortes, une preuve d'humanité<sup>633</sup>.

Ce *cariño* s'exprime en premier lieu par la satisfaction des besoins mais surtout, des désirs alimentaires des enfants. Ainsi, il n'est pas rare que les enfants choisissent dès leur plus jeune âge les aliments qui vont constituer leurs repas, même si cela consiste, comme cela est souvent le cas, en une quantité non négligeable de confiseries. Ainsi, Ramón, dont le fils, Ángel, est élevé par un autre homme (Rafael), lui ramène régulièrement des sacs pleins de bonbons en tout genre, malgré ses grosses difficultés financières, afin de lui prouver son *cariño*. Mais, il n'a aucun autre contact avec lui. De même Rafael, se plaint régulièrement, devant nous, du refus constant du petit garçon d'ingérer de « vrais » aliments mais, il cède toujours en se justifiant par : « c'est ce qu'il préfère. Il ne veut rien manger d'autre ».

De manière identique, le mariage des jeunes filles qui, suivant la norme résidentielle, doivent quitter le foyer familial, représente pour elles une double rupture : la fin du côtoiement (*roce*) avec des êtres chers et, d'une relation où le plaisir alimentaire fondait<sup>634</sup>, du moins en partie, le *cariño*. Du plaisir ressenti lors de l'ingestion de la nourriture parentale par voie orale lorsqu'elle était célibataire, l'épouse doit passer au plaisir éprouvé lors de l'incorporation de la substance nutritive du conjoint incorporée par voies sexuelles (cf. chapitre VIII).

Pour les hommes, cette distinction entre nutrition et sexualité est plus floue : n'incorporant jamais de substance sexuelle, seuls les aliments (préparés par leur mère

---

<sup>633</sup> Cette relation entre l'affection envers ses proches et l'humanité existe aussi chez les non-Gitans de San Juan où une femme d'environ soixante ans auprès de laquelle nous récoltions quelques informations sur les Gitans du passé, nous expliqua qu'après tout les Gitans sont des hommes comme les autres parce qu'ils pleurent aussi leurs morts. Elle nous donna l'exemple d'Esperanza qui perdit un fils quelques années auparavant alors qu'il était âgé d'une vingtaine d'années : « je la voyais pleurer souvent pour son fils au cimetière. C'est des personnes comme nous ».

<sup>634</sup> Ce plaisir ne se cantonne pas qu'aux aliments. Ainsi, lorsque les jeunes filles (cela est plus évident pour les aînées et les benjamines) sont adolescentes, leurs parents leur donne quasiment tout l'argent qu'elles désirent pour s'acheter des vêtements, des bijoux de pacotille, des cassettes de musique, etc. sur les foires et marchés.

puis leur épouse) ont, pour eux, cette fonction de nutrition et de plaisir. D'où, peut-être, ce rejet expérimenté par certains hommes vis-à-vis de la nourriture maternelle : les rôles de mère et d'épouse étant susceptibles de se confondre, une sorte de parfum d'inceste peut sembler exhaler pour les narines de l'intéressé. Ainsi, Esperanza nous raconte que son fils aîné, Diego, refuse catégoriquement tout repas préparé par sa mère depuis qu'il est marié : « ça le dégoûte ».

Les enfants doivent réciproquement exprimer leur *cariño* envers leurs géniteurs en particulier par leur prévenance lors de leurs vieux jours et leur chagrin lors de leurs décès (la manifestation publique de cette affliction vis-à-vis de ses parents s'exprime généralement par les pleurs des femmes lors des funérailles et la durée du port du deuil<sup>635</sup>).

De la sorte, le partage d'un même sang associé à de l'affection, s'inscrit dans un cadre de droits et devoirs reliant les individus de manière inextricable. Or, ce partage d'un même sang découle avant tout d'un rapport de don nourricier dans la consanguinité et l'alliance. Le donateur a donc le devoir de nourrir sa femme, ses enfants et ses neveux aînés utérins qui en retour, ont un devoir de respect envers lui. Par ailleurs, donateurs et donataires sont reliés entre eux par un lien indéfectible de *cariño*. De la sorte, une *chacha* ou un *chachi*, qui sont désignés ainsi pour leurs pratiques nourricières envers leurs germains cadets et les enfants de leurs sœurs, connaissent vis-à-vis de ces derniers une relation particulière qui les place à un statut proche de celui des géniteurs. Plusieurs informatrices témoignèrent effectivement devant nous le *cariño* particulier qu'elles éprouvaient envers leur *chachi* ou leur *chacha*. Par ailleurs, la

---

<sup>635</sup> Albert Camus, dans *L'Étranger*, décrit à merveilles les suspicions d'inhumanité liées à l'absence de manifestations publiques de sa douleur lors des funérailles de sa mère. Ces suspicions menèrent d'ailleurs son personnage, par un engrenage d'événements provoqués par ces soupçons, à l'échafaud.

période de deuil pour leur décès est plus longue que pour un autre germain ou un oncle et tante et, elle est parfois égale à celle effectuée pour des géniteurs<sup>636</sup>.

Cette affection, lorsqu'elle s'épanche hors des limites de la parenté, se fonde également sur la notion de proximité des sangs. Là, le lien de sang est censé entériner une relation d'affection qui le précède. Ainsi, Dulce et Elena, deux amies très proches de dix-sept ans, voulant sceller leur amitié à jamais décidèrent de mêler leurs sangs par une incision à leur poignet. De la même manière, Piasere (1991) rapporte que chez les Rom *xoraxané*, deux individus deviennent « frères de sang », lorsque chacun mangent un morceau de pain imprégné du sang de l'autre. Ici, la relation entre sang, aliment et identité nous semble évidente. Par ailleurs, cette pratique peut avoir existé dans certains groupes gitans espagnols lors de cérémonies de mariages (Clébert, 1961), peut-être pour sceller leur amour conjugal à jamais. Pour les Gitans, les émotions siègent en effet dans ce liquide et peuvent provoquer des altérations de son débit (Pasqualino, 1998) et même, une coagulation génésique comme lors de conceptions parthénogénétiques déclenchées par un *susto* (une frayeur).

Par conséquent, les mariages consanguins par l'union de sangs proches permettent non seulement la perpétuation corpo-identitaire des familles (c'est-à-dire du sang des hommes qui les composent) mais aussi la continuation des réseaux de transmission des aliments. Par là, l'identité communautaire et la mémoire des liens de dons entre chaque famille et individu sont maintenues. Cependant, des unions trop proches sont à éviter : un oncle et une nièce ne peuvent s'épouser parce qu'ils possèdent un sang très semblable qui « ne peut coaguler (*no se cuaja*) » lors de la mixtion fécondatrice. Tionila, âgée d'environ soixante ans, nous explique que « le sang

---

<sup>636</sup> Comme dans le cas de Juliana qui porta le deuil quatre ans pour le décès de ses parents ainsi que de sa *chacha* (sa sœur aînée). Elle nous confie qu'elle ne prendra le deuil qu'un voire deux ans pour ses autres germains.

ne se forme pas (il ne coagule pas) parce qu'il est déjà fait. Il se forme quand ils ne sont pas de la même famille ». Pour qu'une coagulation procréative ait lieu, les sangs doivent être en effet suffisamment différents, mais pas trop, pour que le sperme puisse agir sur le sang des femmes. Un rapport sexuel incestueux ne peut donc pas, en de telles circonstances, donner lieu à une fécondation. Ceci peut expliquer le mépris affiché vis-à-vis des couples sans enfants malgré l'âge avancé de chacun de ses membres : ils sont soupçonnés d'inceste (ou parfois de luxure, qui révèle également des comportements de dons excessifs : à force de donner ou de recevoir, le corps ne peut plus agir en fonction de sa nature). Cependant, les femmes nous précisent également que les naissances d'enfants souffrant de malformations sont le résultat d'une punition divine sanctionnant ainsi une relation incestueuse. La mixtion des sangs, si elle a lieu, ne s'effectue pas, dans ce cas, dans « les règles de l'art ». En fait, nous avons vu que pour une fécondation (cf. chapitre VIII), les hommes, grâce à leur sperme, substance vitale par excellence, provoquent la coagulation des menstrues au prix d'un travail intensif sur les corps féminins. Ce travail modifie doucement l'identité corporelle des femmes. Tout se passe comme si ce dynamisme permettait de maîtriser et donc d'annuler progressivement la force spermatique (ou force vitale) paternelle présente dans le sang de toute femme, comme si les sangs du mari et du père d'une femme entraient dans une sorte de performance génératrice de fécondation. Si bien que l'inceste pourrait être interprété comme l'impossibilité pour un homme d'entrer en compétition avec la puissance sanguine du père d'une femme puisqu'il possède quasiment la même (cf. Tionila, *supra*).

En fait, les mariages dans la consanguinité sont préconisés mais au-delà des individus concernés par la relation de *cariño*, c'est-à-dire, selon la formule de Françoise Zonabend (1981), dans le « très proche et le pas très loin », là où les sangs se

ressemblent sans être identiques. De même, alors que nous discutons avec Josefa du cas du *Tinto* qui s'est enfui avec sa bru, Josefa nous confie qu'elle n'aurait jamais pu partir avec son propre beau-père « parce que je ressentais beaucoup de *cariño* pour lui (*porque le tenía mucho cariño*) ».

En somme, la relation d'affection s'inscrit toujours dans un processus de don de type alimentaire : les hommes nourrissent leurs enfants mais également leur épouse. Ainsi, certains couples, après quelques années de vie commune, reconnaissent ressentir du *cariño*<sup>637</sup> pour leur conjoint : le corps des femmes ayant été nourri pendant plusieurs années d'aliments issus de leur mari et de leur belle-famille (il s'agit d'une conséquence de la résidence patrilocale) et surtout, de sperme (c'est-à-dire, de sang masculin épuré), leur corps devient progressivement similaire à celui de leur conjoint, presque comme pour des consanguins. Ils ne peuvent donc plus, tels de très proches consanguins (c'est-à-dire en deçà des liens au quatrième degré civil), procréer. Les relations sexuelles deviennent progressivement superflues et quasi-incestueuses. En revanche, lorsqu'ils sont plus jeunes, ils expriment plus volontiers une certaine tension, voire hostilité, qu'ils expriment volontiers en public. Leurs sentiments sont rarement dévoilés. Seuls les jeunes gens avouent leur désir - avec l'utilisation du verbe castillan « querer » ou de son équivalent *caló* « camelar » qui révèlent explicitement une certaine appétence charnelle – envers telle jeune fille, signifiant par là l'imminence d'un rapt.

## 1.2. *Maux donnés*

Esperanza, née vers 1940 à San Juan, « partit » avec Antonio *el Cagarruta* dont elle eut un premier fils, Antonio, né en 1956. En 1966, elle épousa dans la paroisse de

---

<sup>637</sup> Ce sentiment se construit très progressivement.



ce même bourg, Antonio *el Rallao*, son cousin parallèle matrilatéral qui est aussi un cousin parallèle patrilatéral de son premier conjoint. Cette seconde union engendra cinq fils dont l'aîné, Diego, naquit en 1959. *El Rallao* éleva tous les enfants de son épouse y compris celui qu'Esperanza eut de son premier lit. Les unions d'Esperanza, même si elles impliquent un consanguin et un consanguin d'allié proches, sont tout à fait licites chez les Gitans et ne peuvent donc être perçues comme étant incestueuses : les cousins sont, comme nous l'avons vu, considérés comme étant les conjoints plus probables<sup>638</sup>. Ces unions idéales devaient donc donner naissance à une progéniture saine. Ce principe se trouva, par ailleurs, confirmé par l'engendrement de six robustes garçons<sup>639</sup>.

Toutefois à notre grand étonnement, Esperanza nous prévint que le mariage pouvait être source d'empoisonnement. Apprenant notre célibat, Esperanza en effet, inquiète, comme d'autres femmes l'avaient été antérieurement à Morote, avait cherché tout d'abord à nous marier. Puis, remarquant notre manque d'intérêt devant ses propositions<sup>640</sup>, elle approuva notre position en nous confiant tout doucement : « de toute façon, les hommes ne pensent qu'à se marier. Regarde-moi. Depuis que je suis mariée, je boîte. C'est parce qu'ils portent tous du poison. ». Il nous a semblé évident qu'elle nous prévenait par là de l'aspect pernicieux des rapports sexuels qui, lorsqu'ils sont trop nombreux, provoquent l'apport excessif de sperme, devenu nocif, dans les corps féminins. Or, d'après nos informatrices gitanes, les hommes sont dans

---

<sup>638</sup> Ainsi, Vicenta affirme que les termes : « cousin, fiancé : c'est pareil ».

<sup>639</sup> Nous avons vu dans le chapitre VIII que les filles sont moins « parfaites » que les garçons.

<sup>640</sup> Il s'agissait essentiellement de riches exploitants agricoles locaux. L'Espagne rurale connaît en effet un taux de célibat masculin très élevé.

l'incapacité de réfréner leurs appétits sexuels, ce qui est d'ailleurs tout à fait cohérent avec l'idéal de prodigalité dont ils doivent faire preuve<sup>641</sup>.

Cette réflexion nous révélait, pour la première fois de manière aussi claire, la relation forte qui unit la notion d'empoisonnement (nous verrons que cette notion se décline en idée de contagion lorsqu'un groupe est concerné) à celle d'excès qui se révéla ensuite essentielle dans le cadre de nos interprétations sur les relations sociales gitanes : lorsque le don, quel qu'il soit mais en particulier de sang, est excessif, il devient néfaste pour le (corps du) donataire. Ainsi, un apport trop abondant de sperme dans le corps d'une femme, c'est-à-dire des relations sexuelles trop nombreuses, peut transmuter la substance nutritive, bénéfique dans des conditions considérées comme « normales », en poison<sup>642</sup>. De même, alors que pour la femme enceinte, des rapports sexuels réguliers sont censés nourrir le fœtus, un excès copulatoire peut provoquer une naissance multiple, ce qui est perçu de manière négative<sup>643</sup>.

Par ailleurs, le sang des femmes connaît quelques propriétés masculines surtout lorsqu'il s'active lors des menstrues (là, il peut même donner lieu, à lui seul, à une

---

<sup>641</sup> Pour les hommes, la maîtrise du champ social n'implique pas la maîtrise de soi et de ses émotions, contrairement aux Touaregs (cf. Walentowitz, 2003). Cependant, les conséquences de cette non-maîtrise du corps des hommes gitans, a un effet néfaste sur le corps des femmes. Ce sont elles qui doivent veiller à la maîtrise du corps des hommes (d'où la condamnation des femmes adultérines et la clémence vis-à-vis de leur partenaire sexuel).

<sup>642</sup> En Castillan, le terme *veneno* désigne à la fois le poison et le venin. Cette analogie sémantique entre ces deux formes d'empoisonnement existe aussi au niveau des représentations : le venin (substance toxique d'origine animale ou végétale) est considéré comme équivalent à un produit préalablement empoisonné par un tiers. : « En ce sens tous les poisons sont compris sous le nom de *venim* ». Les sens respectifs des deux mots semblent s'être fixés au XIX<sup>e</sup> s., cf. Raymond 1832: « *Venin*, sorte de poison avec la différence que *Poison* se dit de tout ce qui attaque le principe de la vie par quelque qualité malfaisante ou maligne, c'est le genre; et que *Venin* ne se dit proprement que de certains sucs ou de certaines liqueurs qui sortent du corps de quelques animaux, tels que la vipère, le scorpion, etc., c'est l'espèce », v. aussi Littré qui précise les domaines d'emploi de *poison*, *virus*, *venin*, *miasmes*; v. *véneux*, *venimeux*, *venimosité*. Fréq. abs. littér.: 298. Fréq. rel. littér.: XIX<sup>e</sup> s.: a) 518, b) 531; XX<sup>e</sup> s.: a) 197, b) 421. Bbg. QUEM. DDL t. 19. » (*Trésor de la langue française*, <http://w3.univ-tlse2.fr/scd/rechdoc/litterature.html>).

<sup>643</sup> Cette perception négative des naissances multiples peut être due à l'aspect excessif de la naissance qui serait associé à l'animalité. Ainsi, dans les animaux qui entourent traditionnellement les Gitans, seuls les équins sont, comme les hommes, généralement unipares. Cette ressemblance peut conforter la forte identification qui, dans l'imaginaire gitan, lie l'humanité à ces animaux.

fécondation)<sup>644</sup>. Et, après un mariage, surtout lors des premiers rapports sexuels<sup>645</sup>, deux sangs d'hommes (le conjoint et le père d'une femme) sont mis en contact dans le corps féminin : la part dynamique du sang séminal de l'homme mêlé à celui de son beau-père agit tel un facteur de coagulation du sang menstruel. En effet, le sang du père perdure dans le corps des femmes jusqu'à ce qu'il soit progressivement remplacé par celui de leur conjoint alors que la capacité naturelle de tout homme de transformer son sang en sperme contribue à effacer de manière graduelle et individuelle le sang paternel<sup>646</sup>. De la sorte, les aînés sont conçus grâce au sang du conjoint sexuel de leur mère et, dans une plus grande mesure que leurs cadets (flèche dans le schéma plus épaisse), de celui de leur grand-père maternel<sup>647</sup> :

---

<sup>644</sup> Voir chapitre VIII.

<sup>645</sup> Nous avons vu au chapitre VIII que l'identité corporelle des femmes devient, au fil du temps, de plus en plus semblable à celle de leur partenaire sexuel. Or, le sang est le critère essentiel de l'identité des corps.

<sup>646</sup> Nous pourrions considérer là qu'il s'agisse de sangs dominants et récessifs (Héritier, 2000, p. 31). Nous préférons les notions de sangs primaires et secondaires qui mettent ainsi en évidence la valeur idéologique de ces sangs, c'est-à-dire, leur force « donale » et donc, également leur niveau hiérarchique dans la communauté gitane de Morote et de San Juan.

<sup>647</sup> Schéma représentant les logiques gitanes de transmission du sang. Il est évident qu'il ne peut s'agir d'une représentation des sangs transmis : les géniteurs sont eux-mêmes porteurs de l'identité d'au moins deux sangs : celui transmis par le père et celui hérité du grand-père maternel.

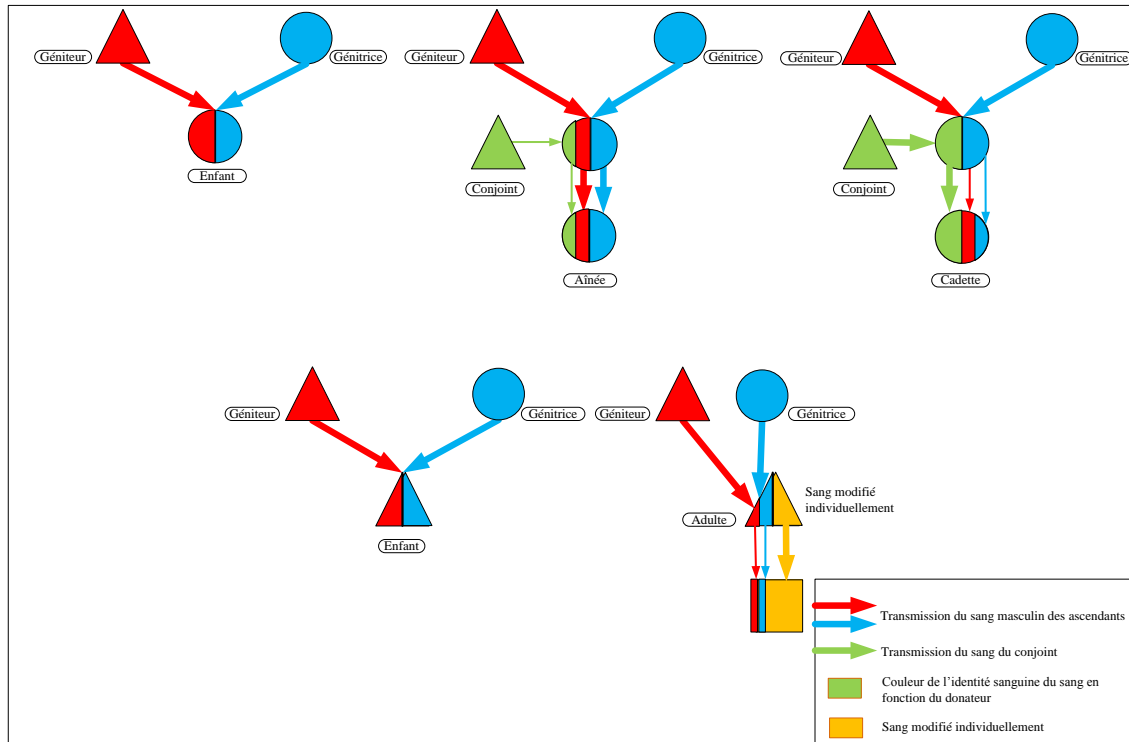


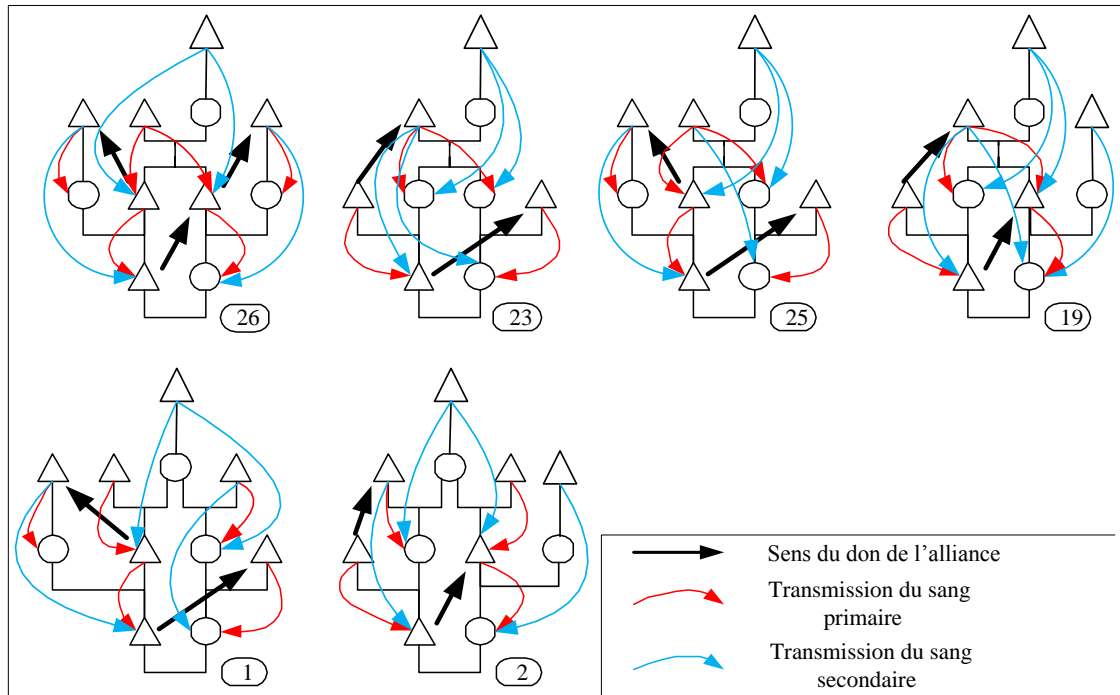
Schéma 5 : Récapitulatif de la transmission des sangs et de leur modification

Or, lorsque les sangs des partenaires sexuels sont très proches, leur contact devient nuisible. En effet, comme nous l'avait précisé Tionila, pour que le sang soit un don bénéfique (à la fois nourricier et procréateur), il doit être donné à des individus dont les sangs sont assez proches (c'est-à-dire, qui sont déjà en relation de don) mais non identiques (ces individus n'ont pas reçu le même sang, c'est-à-dire, ils n'ont pas le même donateur). En effet, leurs sangs n'étant pas en mesure de coaguler simultanément, le couple ainsi formé serait dans l'incapacité de procréer. Ces flux mettraient donc doublement en péril les statuts de ces individus. En effet, les statuts de père et de mère, si importants chez les Gitans puisqu'il permet d'initier une nouvelle parenté consanguine et donc, de concevoir des donataires de sang, deviennent inaccessibles. En outre, la stabilité statutaire entre pairs est, de la sorte, remise en cause.

Ainsi, lors des mariages proches usuellement pratiqués par les Gitans de Morote et de San Juan, le sang donné par l'alliance est toujours différent de celui qui est reçu ; si bien que le donateur ne se convertit pas en donateur de son donateur initial. En effet,

tout mariage est conçu comme un don de sperme (c'est-à-dire de sang). Or, seuls des pairs peuvent être des partenaires du don pour qu'il(s) soi(en)t socialement reconnu(s). Le don de sperme est donc perçu comme un don du partenaire sexuel d'une femme au père de celle-ci (d'autant plus qu'elle porte en elle un sang secondaire : le sang *donné* par son père). Par conséquent, lors de mariages « au plus proche », un homme ne peut se mêler, c'est-à-dire se marier, à un sang donné à son épouse si ce sang est celui qu'il a lui-même reçu à sa naissance. En d'autres termes, il ne peut user comme donataire (le destinataire de la flèche noire du schéma 1) son donateur de sang (le destinataire de la flèche rouge). Or, deux germains, même de sexe identique, ne partagent pas le même sang (du moins, pas quand ils sont adultes). Ainsi, les mariages entre cousins du quatrième degré civil sont fréquemment pratiqués par les Gitans de Morote et de San Juan (deux frères ne partagent pas le même sang). Nous avons vu effectivement au chapitre VII qu'ils permettaient un renforcement des liens avec de proches collatéraux (entre les germains), c'est-à-dire avec ceux qui sont quasi à l'intérieur des limites de la famille élargie. Avec ces derniers en effet, les statuts sont déjà établis : la relation hiérarchisée entre donateurs et donataires est déjà inscrite dans l'ordre naturel fondé sur la distinction des catégories héritées à la naissance. Les petites rivalités « donales » du quotidien entre co-beaux-parents – qui sont des germains – (comme, par exemple, pour obtenir la garde des petits-enfants en l'absence de leurs parents : cf. chapitre III) deviennent superflues : elles sont gérées par la bienséance dues au rang de naissance ou au sexe des parties. Pourtant, ils sont déconsidérés dans d'autres groupes gitans (cf. Lagunas, 2000). En outre, puisque les mariages entre cousins du quatrième degré civil n'impliquent pas de même sangs, ils ne peuvent perturber les différents statuts déjà établis dans la communauté gitane de Morote et de San Juan. Par conséquent, l'ordre

naturel des statuts entre germains n'est aucunement brouillé. La hiérarchie du sang est ainsi conservée :



**Schéma 6: Donneurs et receveurs lors de mariages entre cousins**

Nous avons déjà remarqué que le nombre d'occurrences est quasi le même dans chaque catégorie. Cela est congruent avec la règle selon laquelle l'identité sanguine des hommes héritée à leur naissance se modifie tout au long de leur vie. Par conséquent, même si celle des femmes n'entame son processus de transmutation qu'après leur mariage, la génération intermédiaire qui sépare les conjoints de leurs ascendants communs est suffisante pour diluer suffisamment le sang des hommes (lors du mariage avec la cousine parallèle patrilatérale) et transmuier celui des femmes (par un apport de sang « étranger ») lors des mariages entre cousins parallèles matrilatéraux et croisés. De la sorte, nous constatons que le mariage avec la cousine parallèle patrilatérale (FBD) est légèrement plus fréquent : il correspond en fait au modèle de mariage qui met en présence les sangs les plus différents possible mais sans apport extérieur de sang

primaire. Nous pouvons donc imaginer une sorte d'inclination pour les mariages au plus proche, mais au-delà des limites de l'identité sanguine. En fait, aucun de ces mariages ne trouble la hiérarchie « naturelle » selon laquelle un ascendant ne peut être le donataire de son descendant sous peine d'inverser la hiérarchie entre les générations<sup>648</sup>. De la sorte, le nombre d'occurrence de chaque catégorie de mariage entre cousins est quasi semblable.

Dans le cas des aînés, qui partagent, comme nous l'avons vu, une identité plus proche de leurs maternels, des cousins reliés par des utérins sont donataires d'un même homme (leur grand-père maternel leur a transmis son sang via le sang de leur mère). En d'autres termes, des cousins parallèles matrilatéraux, lorsque tous deux sont des aînés, ont logiquement des sangs plus proches que des cousins parallèles patrilatéraux ou des cousins croisés.

Mais voyons auparavant l'ensemble des occurrences des mariages entre cousins qui impliquent au moins un aîné :

	Effectif total <sup>649</sup>	FBD	MZD	FZD	MBD	Totaux
Aînés absolus	41	<b>2</b>	<b>2</b>	<b>1</b>	<b>1</b>	6
Aînées absolues	38	<b>2</b>	<b>1</b>	<b>2</b>	<b>1</b>	6
Totaux	79	4	3	3	2	12

Tableau 11 : Nombres de mariages entre cousins impliquant des aînés

<sup>648</sup> Le principe de succession des générations, selon lequel l'antériorité des naissances vaut supériorité hiérarchique (Héritier, 1981 et 2000), présent dans le vocabulaire de parenté (chez les Gitans de Morote et de San Juan avec la désignation particulière des aînés) est de la sorte légitimé par les règles de circulation du don.

<sup>649</sup> Il s'agit du nombre d'aînés appartenant à des familles dont nous avons pu retrouver tous les membres des fratries ainsi que leur rang de naissance. Lorsque le mariage concerne deux aînés, ceux-ci figurent deux fois : dans la case des aînés absolus et celle des aînées absolues.

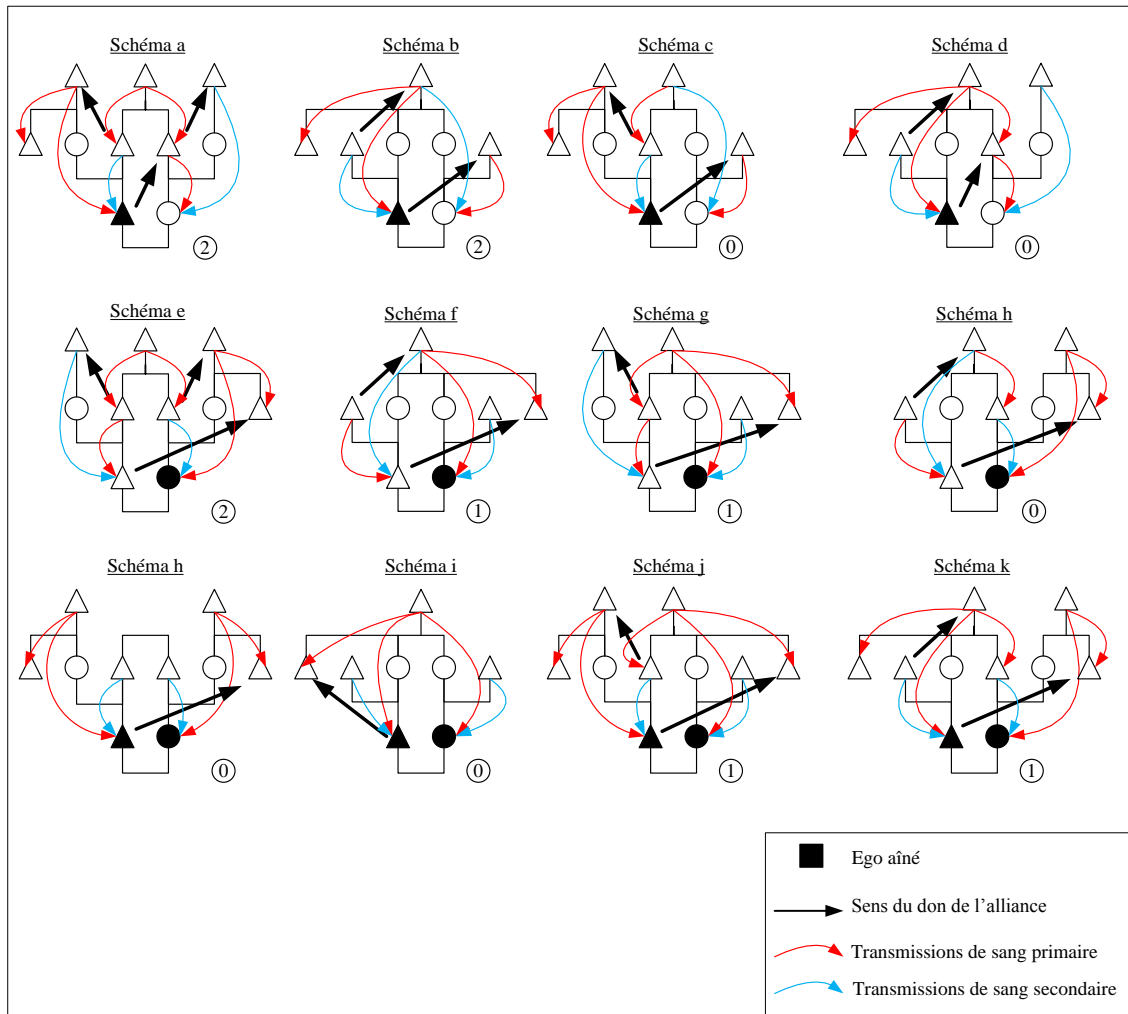


Schéma 7 : Donneurs et receveurs lors de mariages entre cousins avec au moins un

aîné<sup>650</sup>

Nous constatons, en premier lieu, que le mariage entre cousins du quatrième degré civil est plus fréquent pour les aînés (15,2%<sup>651</sup>) que pour le reste de la population pour lequel il représente, en effet, environ 9% des mariages<sup>652</sup>. En outre, le nombre de mariage entre cousins inclut autant d'aînés que d'aînées qui se marient plus fréquemment avec des cousins parallèles. Seuls héritiers de l'identité transmise par leur mère, ils se distinguent en effet, dans une plus large mesure que leurs cadets, de

<sup>650</sup> Le donataire lors d'un mariage impliquant une aînée est son *chachi* (son oncle maternel). Celui-ci, censé nourrir sa nièce, représente en effet son donateur « naturel » (cf. chapitre V).

<sup>651</sup> Nombre total des mariages entre cousins aînés x 100 / nombre total des mariages impliquant des aînés.

<sup>652</sup> Ce pourcentage représente 13% des mariages entre cousins dont nous connaissons les ascendants à G+2.



l'identité agnatique léguée à leur conjoint. En fait, lors du mariage avec la cousine parallèle patrilatérale (FBD), lorsque seul un des conjoints est un aîné, l'autre n'a pas hérité du même sang primaire. Leur identité sanguine est donc plus différente que lors de mariages entre cadets. Lorsque les deux conjoints sont des aînés unis par un lien utérin (mariage avec la cousine parallèle matrilatérale : MZD), ils héritent tous deux d'un même sang primaire (celui de leur grand-père maternel). Et, nous constatons que dans ce cas de figure, aucun mariage n'a lieu (schéma 10).

Il nous semble<sup>653</sup> que l'essentiel pour les Gitans soit, plus qu'une combinaison de sangs plus ou moins compatibles, de maîtriser le sens du don : un donateur ne peut devenir le donateur de son donateur, un donataire ne peut être le donateur de son donateur. Le sang de l'alliance ne peut court-circuiter la circulation du sang transmis par le principe de descendance. Conformément à la règle selon laquelle l'antériorité des naissances vaut supériorité hiérarchique (cf. Héritier, 2000 et 1981), le don ne doit en aucun cas remettre en cause l'ordre naturel de la succession des générations au sein de chaque famille élargie, c'est-à-dire entre individus qui, partageant des sangs très proches, sont dès leur naissance en relation de don les uns envers les autres. Et, la descendance et le mariage prédéterminent l'orientation du don.

Nous avons constaté chez les Gitans de Morote et de San Juan une certaine inclination pour les mariages au plus proche mais ils évitent, par contre, le mélange de sangs identiques<sup>654</sup>. Et, au plus proche de l'interdit, là où les mariages sont condamnés

---

<sup>653</sup> Nous ne pouvons affirmer péremptoirement qu'il s'agit là d'une règle générale au vu du faible écart qui départage le nombre d'occurrence de chaque type de mariage entre cousins. Mais, l'analyse de l'ensemble de nos données nous mènent à cette même conclusion.

<sup>654</sup> Comme le remarquait Zonabend (1991, 2000b), nombre de sociétés sont fascinées par la transgression de l'inceste qui les mène peut-être à se marier au plus proche, aux limites de l'interdit (Zonabend, 2001 et 2000 ; Héritier, 2000 et 1994 ; et Xanthakou, 1993a et 1993b).

tout en étant tout de même un peu pratiqués<sup>655</sup>, se situent les mariages au troisième degré civil.

### 1.3. Ravir sa nièce ou sa tante

Arrivée depuis seulement quelques jours à Morote après un séjour de trois ans à Grenade, Juana, l'assistante sociale locale née à quelques dizaines de kilomètres de là et dont la mère est gitane, nous avertit que « les Gitans d'ici sont très différents de ceux de Grenade » et l'air horrifié, elle affirme qu'« ils se marient même entre oncles et nièces ! »<sup>656</sup>. Ce critère semble entériner pour elle leur « sauvagerie ».

Or, dans les registres paroissiaux, ces alliances sont très rares conformément aux condamnations contenues dans les discours des Gitans de ces bourgs. Ils représentent moins de 1% (0,96 %) du total des mariages et 3,1 % des mariages consanguins<sup>657</sup>. Nous n'avons relevé en effet que dix cas de mariages obliques sur l'ensemble des mariages.

Quelques témoignages sur les mariages obliques démontrent leur réprobation sociale laquelle est confortée par la conviction de la survenue d'une sanction divine. D'après Eugenia, ce type de mariage est intolérable : « bien sûr, parce qu'un père ne va pas épouser sa fille (*claro porque un hombre no se va a casar con una hija*) ». Pour elle, la position « naturelle » de donateur d'un ascendant généalogique (d'où la mise en parallèle, qui peut paraître excessive, avec le père) ne peut se cumuler avec celle d'un conjoint : les sangs ainsi mêlés proviennent d'un même donateur. Par ailleurs, la

---

<sup>655</sup> En deçà du troisième degré, les unions ne sont plus considérées comme des mariages condamnables mais comme des abominations. Les deux membres du couple ne cohabitent pas ensemble.

<sup>656</sup> Elle cite, en effet, le fait qu'ils soient très petits et de peau très foncée. Elle ajoute qu'ils ont une démarche très particulière qui démontre, selon elle, une dégénérescence physique due à un fort pourcentage de mariages consanguins. En guise de preuve, elle s'écrit : « ils se marient même entre oncles et nièces ! ».

<sup>657</sup> Nous avons un corpus de 1 042 mariages dont 323 mariages consanguins, soit 30,1% de mariages consanguins.

combinaison réciproque (une tante avec un neveu) est tout aussi répréhensible et il semble que cette perspective soit même, pour Eugenia, encore plus inconcevable<sup>658</sup> (notre question soulève, chez notre informatrice, une certaine perplexité).

Dans ces cas de mariages obliques, *ego* partage en effet des sangs très proches avec son épouse : le nombre d'hommes présents sur les deux lignes ascendantes étant très peu nombreux, le sang transmis par l'ancêtre commun (de manière directe et/ou secondaire) n'a pas eu le « temps » suffisant pour se diluer (nous avons vu que les hommes modifient les sangs). Par conséquent, dans les quatre cas de figure, *ego* et son épouse (sa tante ou nièce qu'elle soit agnatique ou utérine) partagent un même sang (*dixit* Tionila et Lucas), comme s'ils partageaient de fait un même donateur :

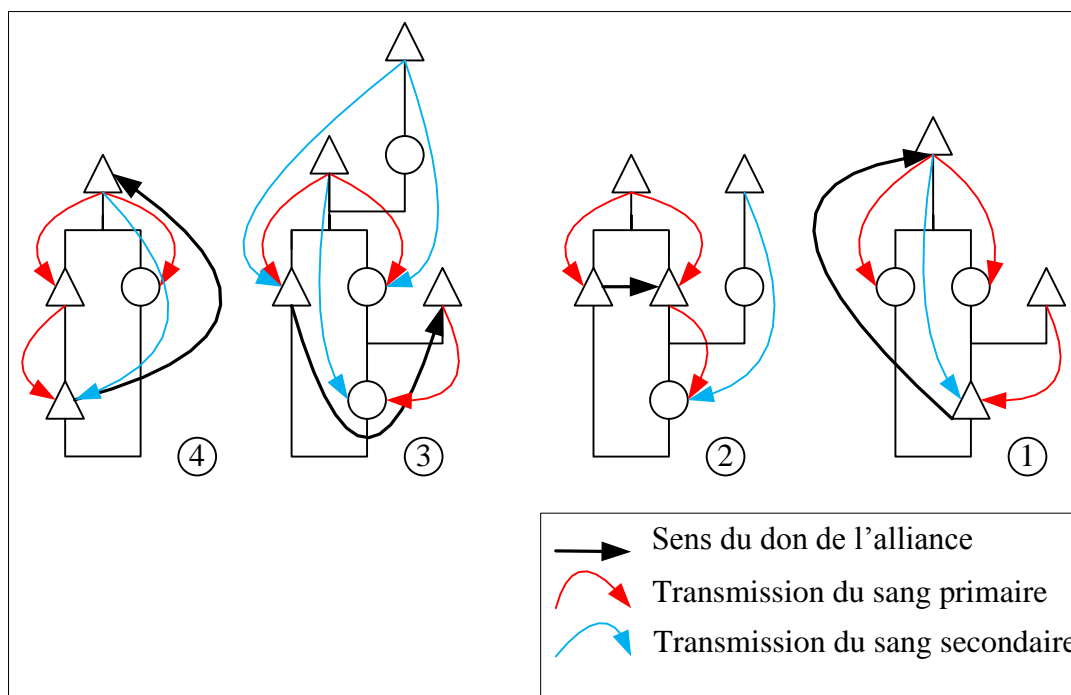


Schéma 8 : Mariages avec la nièce ou la tante<sup>659</sup>

<sup>658</sup> Il nous semble que l'idéal gitan selon lequel l'homme doit être plus âgé que son épouse est la cause principale de cette invraisemblance qui transparaît dans l'attitude d'Eugenia. De ce fait, lorsque les femmes apprennent qu'un jeune homme est parti avec une jeune fille, elles font généralement des commentaires sur leur différence d'âge qui ne doit pas être trop grande mais surtout, le plus âgé des deux doit absolument être, même si cela n'est pas toujours le cas, le conjoint masculin.

<sup>659</sup> Occurrences relevées dans les archives et complétées par un cas observé (un oncle avec sa nièce utérine) dont les données ne figuraient pas dans les archives (le couple n'avait contracté aucun mariage civil ou religieux et leur unique enfant n'était pas encore baptisée).

« Lucas me dit qu'un homme ne peut épouser sa nièce. Je lui demande pourquoi. Il me demande tout d'abord si je le ferais et ajoute ensuite qu'ils ont déjà le même sang. »

Extraits du carnet de notes daté du 20 novembre 2000

Ainsi, des individus naturellement donateurs (les ascendants sont donateurs de sang) se retrouvent, via ces alliances, rétrogradés à la position de donataires. Un fils se retrouve par là en position de donneur par rapport à son père et grand-père paternel (premier cas), par rapport à son père (deuxième et troisième cas) et maternel (dernier cas). Par ailleurs, parmi les dix occurrences de mariages obliques, trois impliquent des conjoints reliés par des demi-germains agnatiques : deux cas concernent le mariage d'ego avec sa tante agnatique (FZ) et un autre, l'union d'un homme avec sa nièce agnatique (BD). L'ensemble des chaînes (ou liens) de mariages<sup>660</sup> consanguins (soit 821), rassemble 13 chaînes (1,58%) dont un homme est l'ancêtre apical contre 11 (1,34%) chaînes se rapportant à une femme. Or, sur les 10 chaînes qui se rattachent aux mariages du troisième degré civil, 30% concernent des hommes en tant qu'ancêtres communs et aucun, des femmes ancêtres. Ainsi, lorsque des mariages très proches ont lieu, il est préférable que les conjoints soient reliés par des liens agnatiques.

En outre, la distinction terminologique qu'effectuent les Gitanes pour désigner les aîné(e)s et les germains de mère par le même terme *chacha* (et son corollaire masculin *chachi*), nous amène à mettre en parallèle leur comportement matrimonial avec celui de l'ensemble de la population. Ainsi, sur l'ensemble de la population aînée (79), trois ont pratiqué un mariage oblique au troisième degré civil, soit 3,8% (contre 0,96% de mariages de ce type dans l'ensemble des mariages) :

---

<sup>660</sup> Cf. Barry (2004).

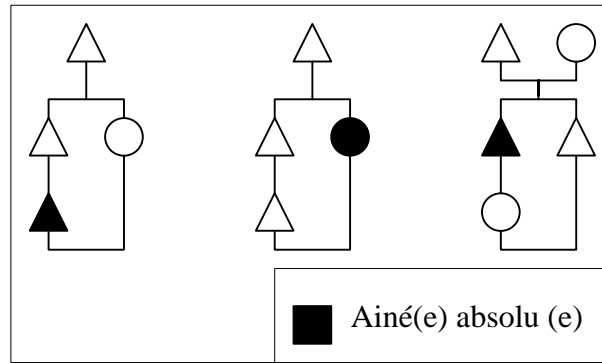


Schéma 9 : Mariages de troisième degré civil parmi les aînés

La présence d'aînés dans cette catégorie de mariage semble être significative, comme si le mariage oblique était pratiqué de manière préférentielle par des aînés. En fait, comme pour le mariage entre cousins germains, l'identité primaire de chaque individu étant agnatique (sauf pour les aînés), lors des mariages entre consanguins proches, les aînés sont moins semblables que leurs cadets de leur conjoint. De plus, nous remarquons qu'aucun de ces mariages n'implique des utérins (pas de mariage avec la nièce ni avec la tante utérines) et qu'aucune femme ne se marie avec son *chachi*, ce qui est congruent avec l'idée d'une identité maternelle plus forte chez les aîné(e)s. Ainsi, sur les trois cas de mariage avec la nièce utérine et l'unique cas avec la tante utérine<sup>661</sup>, aucun ne concerne des aînés.

Sachant que les femmes sont de meilleurs vecteurs de transmission identitaire du sang masculin, il est peu étonnant que les liens passant par des femmes soient moins fréquents, même si la taille du corpus des mariages obliques est trop restreinte pour nous permettre d'affirmer un évitement des mariages du troisième degré dans la parenté utérine.

<sup>661</sup> Dans ce dernier cas, il suffit que le neveu soit un aîné pour que le mariage soit incestueux.

En réalité, ces mariages remettent en question la hiérarchie selon laquelle les plus âgés (c'est-à-dire les générations antérieures) sont toujours donateurs par rapports à leurs cadets. Ces mariages au troisième degré civil, qui troublent l'ordre de la hiérarchie naturelle entre les individus, sont considérés par conséquent comme des abominations.

De la sorte, Antón, homme d'une quarantaine d'année était marié à une de ses cousines de Lorca, petite ville située à une centaine de kilomètres de Morote, où vivent toujours la mère de celui-ci et deux de ses sœurs. Après un acte délictuel, il fut mis en prison. À sa sortie, sa femme le rejeta et il partit se réfugier chez sa sœur, veuve. Celle-ci vivait à Lorca avec sa fille Juana, âgée alors de quatorze ans. Selon les rumeurs circulant à Morote, le soir, Antón rendait visite en cachette à sa nièce qui devint enceinte. Chassés par la mère de Juana, ils durent partir de la maison et s'installèrent ensemble dans une petite *cueva* de Morote. De cette union est née une petite fille qui souffre de nanisme. Là encore, l'enfant porterait la trace de la faute parentale. Leurs voisins gitans évitent d'ailleurs leur compagnie et certains détournent la tête afin de se purifier par un crachat<sup>662</sup>.

Dans ce même bourg, une Gitane aurait enfermé l'aînée de son fils aîné avec un autre de ses fils (célibataire et sourd-muet) toute une nuit dans une des pièces de sa *cueva*. Ce dernier se plaignait en effet de son célibat et aurait avisé sa mère de son intérêt pour sa jeune nièce agnatique. La grand-mère s'est donc appropriée cette petite-fille pour l'offrir à son cadet. Son fils aîné ne pouvait qu'accepter ce fait. Le lendemain, sa petite-fille était donc « mariée » avec son oncle paternel. Mais ce mariage fut vite brisé : peu de temps plus tard, la jeune femme s'enfuit et décida, alors qu'elle était enceinte, de partir avec un autre homme. Personne ne lui en tint rigueur bien au

---

<sup>662</sup> Nous serions tentée de faire un parallèle entre le crachat purificateur et le sperme purifiant, tel qu'il existe dans certaines sociétés mais cette relation n'a jamais été établie de manière précise par nos informateurs.

contraire, pas même sa propre famille (sauf sa grand-mère et son oncle évidemment). Mais, elle mourut peu de temps après son accouchement, empoisonnée dit-on par l'ingestion d'une tomate empoisonnée cueillie sur son lieu de travail<sup>663</sup>. Son père étant sourd-muet comme son premier conjoint, le handicap de ces hommes était peut-être la raison principale de cet enlèvement : la grand-mère a possiblement pensé par là que celle-ci était destinée à son cadet<sup>664</sup>. Un peu comme si le handicap commun aux deux frères leur octroyait quelques libertés quant aux règles matrimoniales (cf. chapitre III). Ainsi, le second cas de mariage entre un oncle et sa nièce agnatique eut lieu dans les années 1960 et concernait un homme nain avec la fille, de vingt-sept ans sa cadette, d'un frère pourvu du même handicap. Le couple dut s'exiler dans un autre bourg situé à une trentaine de kilomètres de San Juan, loin du lieu où résidait l'ensemble de leur famille. Cet homme ainsi que ses descendants, devenus *personae ingratae*, ne pouvaient d'ailleurs plus circuler en toute liberté à San Juan où les autres frères de cet homme risquaient de l'agresser. Ces dernières années, cependant, après la mort du coupable, les tensions se sont finalement apaisées. Les enfants du couple peuvent venir à San Juan. En fait, d'après les discours et nos observations, il semble qu'ils ne le fassent qu'en de très rares occasions.

Pourtant, certains cas isolés sont socialement tolérés<sup>665</sup> au sein de la communauté même si le risque d'une sanction divine n'est pas écartée. Ainsi, Felicita nous raconte que sa mère mariée à un homme brutal fut enlevée par son oncle maternel afin de la protéger de la violence conjugale dont elle était la victime. Ils eurent quatre

---

<sup>663</sup> D'après les assistantes sociales de Morote, elle aurait subi une syncope dont les causes leur sont restées inconnues.

<sup>664</sup> Nous avons vu, en effet, que les filles de parents handicapés se marient généralement avec un homme handicapé.

<sup>665</sup> En ce qui concerne les cas du passé proche, le traitement des enfants du couple par les autres Gitans locaux ainsi que les sentiments qu'ils éprouvent à l'égard de leurs géniteurs sont de bons indices du degré d'acceptation du mariage au sein de la communauté gitane de ces deux bourgs (cf. chapitre III). D'un point de vue moins subjectif, l'étude des mariages des générations suivantes est également un symptôme de convivialité entre co-communautaires.

enfants dont une *tonta*, c'est-à-dire, une femme souffrant d'une déficience mentale. Sa sœur aurait, d'après elle, hérité du péché commis par ses parents. Dans ce cas précis, il semble que l'impératif de solidarité entre consanguins ait agi en faveur du couple incestueux qui ne souffrit pas de la mise au ban de la communauté (c'est-à-dire, leur mort sociale) qui leur est généralement réservée. En effet, leurs descendants purent se marier avec des Gitans complètement intégrés dans les réseaux de dons de la communauté. L'étude des mariages des générations suivantes est effectivement un symptôme de convivialité entre co-communautaires.

Ainsi, selon les confidences de l'ancien juge de San Juan, âgé d'environ quatre-vingt ans, un mariage oblique eut lieu dans un passé proche impliquant deux sœurs à leurs neveux, tous deux fils d'un même frère, demi-germain agnatique :

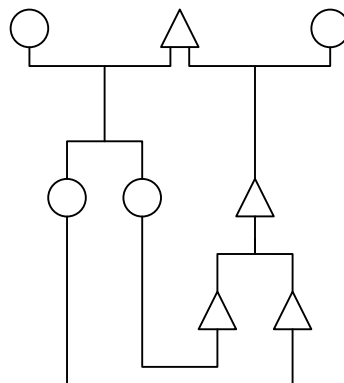


Schéma 10 : Echange parallèle et oblique de germains

Ces tantes, baptisées respectivement en 1927 et 1929, issues d'une fratrie nombreuse, devaient être plus jeunes que leurs neveux baptisés en 1921 et 1923. Ce mariage pouvait donc s'apparenter à un échange de germains, l'âge réel des individus étant parfois, comme nous l'avons vu, plus important que les catégories générationnelles. Pourtant, d'après les souvenirs du juge, leur vie ne fut pas très heureuse : elles étaient visiblement constamment très déprimées malgré la naissance de



plusieurs enfants<sup>666</sup>. Elle s'acheva d'ailleurs très violemment pour l'une d'entre elles : l'une aurait fait plusieurs tentatives de suicide et aurait été sauvée in-extremis par des membres de sa famille mais l'autre, aurait été retrouvée pendue à un arbre<sup>667</sup>. Une raison grave devait tourmenter ces deux femmes. Nous pouvons évidemment supposer que leur vie était très rude et, peut-être qu'elles subissaient les violences régulières de leur conjoint comme cela est malheureusement fréquent chez les Gitans de ces bourgs<sup>668</sup>. Le juge nous assura que ces hommes étaient très cordiaux avec lui et donc que ce n'était certainement pas le cas mais, il est évident que les violences sont rarement revendiquées par les agresseurs. Nous pouvons aussi postuler que ces mariages étaient vécus comme une violence pour ces femmes, non par l'agressivité de leur conjoint mais, par leur mise à l'écart de la vie communautaire<sup>669</sup>, ce qui est vécu comme une vraie violence.

Quel élément nous mène donc à penser que ces deux mariages étaient si réprouvés qu'ils pouvaient conduire à un bannissement social (et peut-être même territorial comme dans le cas de cet homme nain qui enleva sa nièce agnatique) ? Voyons, comme nous l'avons posé antérieurement, l'ensemble des mariages répertoriés dans les archives qui correspondent aux proches parents de ces couples afin de discerner si le comportement matrimonial de cette famille est particulier :

---

<sup>666</sup> Nous rappelons que les enfants sont le rêve avoué de toutes les jeunes Gitanes.

<sup>667</sup> La pendaison semble être le moyen le plus fréquent utilisé par les Gitans pour se suicider. Ainsi, *El Tinto* et son fils aîné se pendirent dans leur cellule carcérale après avoir été enfermés suite à une rixe où leur adversaire périt d'un coup de couteau.

<sup>668</sup> Cette violence est parfois exercée par les frères. Ainsi, María nous confia un jour que les jeunes Gitanes de Morote lui déclaraient fréquemment qu'elle avait beaucoup de chance. Son frère aîné, contrairement aux autres jeunes Gitans du bourg, n'exerçait aucune violence envers ses sœurs. Nous savons par ailleurs que cette violence domestique n'est ni une exclusivité gitane ni espagnole (voir par exemple les travaux sur la violence domestique de l'anthropologue Daniel Welzer-Lang et en particulier sa thèse « L'homme au masculin : approche anthropologique de la violence masculine domestique », 1990).

<sup>669</sup> Comme nous l'avons vu dans le cas de Juana dont le couple est resté stérile (nous verrons aussi le cas du mariage réprouvé d'un homme avec deux sœurs) que ce sont les femmes qui, étant naturellement défavorisées au niveau de la prise en compte de leur prodigalité, subissent plus particulièrement l'ostracisme de leurs voisins gitans. Étant donné l'importance sociale des dons au sein de la communauté, nous avons compris d'après les confidences et surtout les non-dits de Juana que sa mise à l'écart était vécue comme une vraie violence.

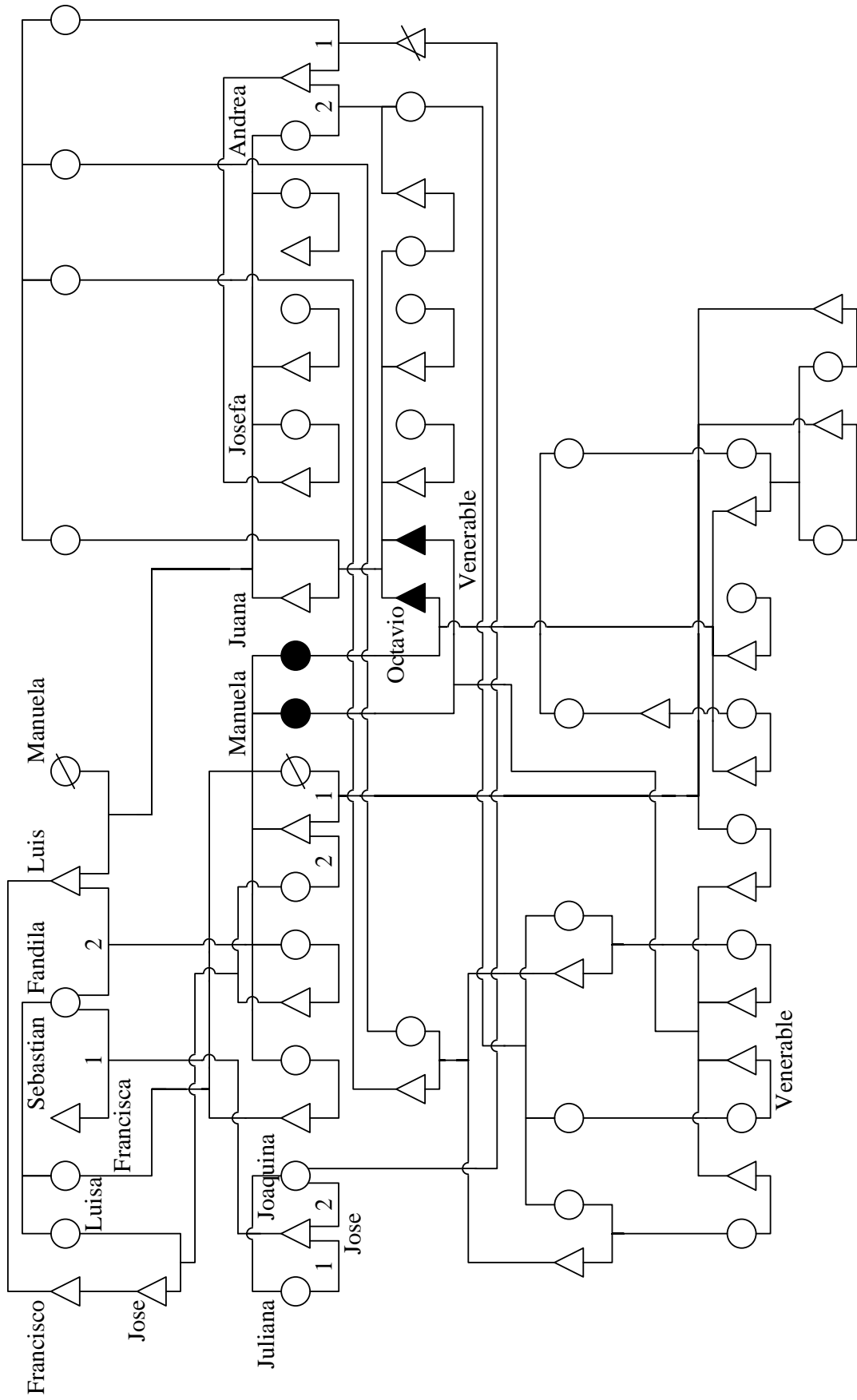


Figure 42 : Ensemble des mariages des enfants de Luis

Nous constatons que tous les enfants de Luis, nés de son mariage avec Manuela, font des mariages en dehors de la parenté consanguine. Deux de ses filles, Josefa et Andrea, se sont mariées à deux frères, tous les deux prénommés Antonio<sup>670</sup>. En revanche, toutes les filles de Luis et Fandila se sont mariées au plus proche : Amada et Antonio sont des cousins parallèles matrilatéraux, Herminia est la FFBD de Ramón, et Juana et Manuela sont parties avec leurs neveux agnatiques. L'unique homme qui figure sur les archives s'est marié en secondes noces avec sa FBFD<sup>671</sup>. Il semble que Luis ait cherché à contracter des alliances externes avec ses filles du premier lit et qu'il ait « réservé » celles du second lit à sa propre famille. Nous nous trouvons donc là dans une configuration où, par plusieurs modes de « composition de l'alliance » (Barry, 1998), les filles de Luis et Fandila produisent et reproduisent des liens de consanguinité alors que tous les enfants que cet homme engendra avec Manuela établissent des liens d'alliances avec d'autres familles. Nous avons ici un exemple type par lequel Luis, donataire de six femmes, tous mariages confondus, établit à la fois des liens endogamique et exogamique.

En revanche, nous constatons qu'après le redoublement d'alliance des deux frères Octavio et Venerable avec leurs tantes agnatiques Juana et Manuela, l'ensemble de leurs progénitures respectives se marient au plus proche. Les mariages exogamiques ne se pratiquent plus parmi ces descendants de Luis. Comme nous l'avons avec la famille des *Tintos*, lorsqu'une famille est mise au ban des autres, c'est-à-dire lorsqu'elle est accusée d'une quelconque infamie perturbatrice pour l'ensemble de la communauté,

---

<sup>670</sup> Même si dans ce cas particulier l'un des Antonio figure dans le registre des baptêmes avec Isaac comme second prénom et l'autre avec celui de Atanasio, comme nous l'avons vu, il n'est pas rare que des germains de même sexe portent des prénoms identiques. Ce sont en effet les surnoms qui sont usités dans le langage du quotidien.

<sup>671</sup> Ce mariage n'engendra aucun enfant. Cette femme sourde et muette l'a en effet épousé à un âge avancé après le décès de la précédente épouse de son conjoint. Ne figurant pas sur les archives du bourg, nous ne connaissons pas son identité.

seuls les mariages endogames s'offrent à elle. De la sorte, le redoublement d'alliance de deux neveux avec leurs tantes agnatiques a vraisemblablement été perçu comme une ignominie.

Cependant, nous avons vu en effet que le mariage oblique mettait en contact des sangs très similaires. Or, les mariages exogamiques permettent un renouvellement des sangs et évitent par là que le sang ne devienne « vieux » (« pour qu'il ne devienne pas vieux (*para que no se ponga viejo*) »). Une multiplication de mariages consanguins est effectivement censée empêcher la rénovation des sangs qui par là empêchent une bonne coagulation des sangs, et donc la procréation. Alors, suite à un mariage du troisième degré civil, les mariages dans la consanguinité se multiplient mais en excluant toutefois les unions entre consanguins de sangs proches ? Même les mariages entre cousins du quatrième civil semblent évités.

Le mariage oblique est aussi condamné par les Gitans d'autres villes espagnoles pour lesquels l'évocation de l'existence de ce mariage provoque une profonde consternation mêlée à un fort sentiment de dégoût.

## ***2. Quand le don détruit les alliés***

Alors que le sperme est transmis aux femmes lors des relations sexuelles, l'identité des corps féminins se trouve progressivement modifiée pour s'apparenter à celle de leur conjoint. Ainsi, le sang des femmes devient peu à peu semblable à celui de leur conjoint. Cette transmutation doit se faire progressivement sous peine de devenir néfaste pour le corps des femmes. D'où la nécessité de contrôler cet apport de sperme afin de ne pas le transmuier, comme dans le cas d'Esperanza, en poison.

Cependant, lorsque le couple vient de s'unir charnellement, rien ne devrait, en principe, interdire un consanguin du conjoint de s'unir à cette femme. Est-ce là une des raisons principales du choix de la résidence uxorilocale des femmes lors des premières années de mariage ? De même, est-ce là une raison de la plus grande tolérance du mariage d'une femme avec deux frères que celui d'un homme avec deux sœurs ?

Le don dans l'affinité peut effectivement perturber le statut naturel des donneurs et receveurs au sein du modèle hiérarchique de l'organisation sociale gitane.

### **2.1. Union avec l'épouse du fils**

Certains hommes sont critiqués dans la communauté pour avoir enlevé leur belle-fille. Selon Lucas, « une bru doit être considérée comme une fille (*se mira a una nuera como a una hija*) » parce que toute marque d'irrespect envers elle « c'est comme salir le visage d'un fils (*es como mancharle la cara a un hijo*) », c'est-à-dire que déshonorer sa bru, c'est déshonorer son fils. En postulant, comme au chapitre III, que l'honneur dépend essentiellement de la maîtrise des dons, déshonorer son fils c'est, en quelque sorte, le priver de sa qualité de donateur qu'il avait obtenu grâce à son mariage. En effet, en se mariant, le fils occupait une position de donateur vis-à-vis de sa belle-famille que son père, par cet enlèvement, lui ôte. Cependant, dans la famille des *Tintos*, trois cas nous ont été rapportés :

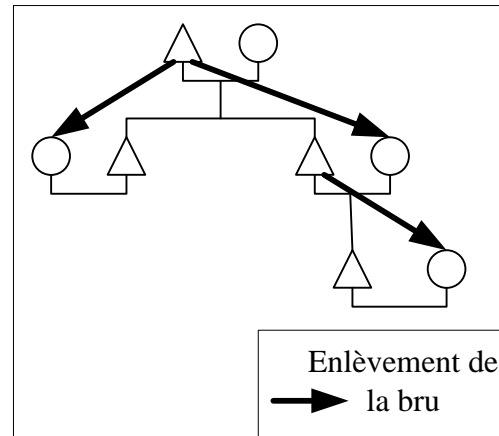


Schéma 11 : Enlèvement de la bru

Ces unions ne se sont pas maintenues dans le temps. Considérées par tous comme des abominations, ces hommes ont laissé leur bru repartir auprès de leur mari. Les fils, par devoir de réserve envers leur père ont accepté leur sort et ne sont pas entrés en conflit avec celui-ci. Alicia de Morote fut enlevée par son beau-père alors que nous nous trouvions à San Juan.

Je suis à San Juan depuis plusieurs semaines. Il est 22h30. J'appelle régulièrement au téléphone Alicia, enceinte de plusieurs mois pour prendre de ses nouvelles. Ce soir, à mon grand étonnement, sa mère prend le combiné et m'explique furieuse qu'Evelio, père d'Evelito, son mari, a essayé d'avoir des relations sexuelles avec sa bru : il est allé chez elle il y a deux jours en lui disant que son fils voulait la voir. Elle partit avec lui, en toute confiance avec l'accord de sa mère. Mais, au lieu de l'emmenner auprès de son mari, il l'emmena près de Tolède. Apeurée, elle aurait alors fait mine de s'endormir. S'étant absenté et la laissant seule dans la voiture, elle profita de l'occasion pour s'enfuir sur une petite route. En pleure, elle y rencontra deux hommes qui l'emmenèrent à une caserne de gendarmes. Elle y prit un taxi jusque chez elle que ses parents durent payer. De peur, elle faillit avoir une fausse-couche et à présent elle est couchée et ne peut bouger. Evelio après avoir été en garde-à-vue partit chercher sa famille aux vendanges et serait rentré cet après-midi à San Juan. J'étais aujourd'hui dans le quartier gitan jusqu'à 18h30 environ. Personne n'était au courant du drame qui s'était déroulé la veille. Ils ont dû arriver peu après. La femme d'Evelio aurait appelé ce soir même chez Alicia pour prendre des nouvelles de sa bru et aurait pris connaissance de la tragédie à ce moment-là. Son mari lui aurait raconté quelques jours plus tôt qu'il essayait d'emmenner une *Paya*. Elena, mère d'Alicia et Josefa, sa tante paternelle m'ont dit que s'il apparaissait à Morote, il allait être tué. Elena me dit d'ailleurs qu'elle ne veut plus voir personne de cette famille et qu'Alicia non plus, qu'elle veut élever son enfant toute seule.

Extrait du carnet de note daté du 1<sup>er</sup> octobre 2000

Quelques jours plus tard, d'autres informateurs horrifiés nous expliquèrent que le beau-père était en fait parvenu à ses fins en violant sa bru « enceinte de son propre petit-fils ! » pendant plusieurs jours et l'aurait ensuite laissée partir. Tous nos informateurs nous disent, « ceci ne peut être pardonné par Dieu (*eso no tiene perdón de Dios*) ». En fait, même si de manière générale une relation sexuelle entre un homme et une femme gitans est définie comme un mariage, dans ce cas, personne n'envisage que le couple formé entre un beau-père et sa bru soit un vrai mariage et qu'il doive perdurer. Il s'agit d'une grave transgression. Le mariage est donc considéré comme nul. Dans les deux cas précédents, les brus retournèrent également auprès de leur mari officiel.

Peu après son viol, Alicia accepta que son mari, étranger selon elle à son malheur, revienne auprès d'elle. Quelques mois plus tard, Alicia recommença à rendre visite à sa belle-famille : elle préparait son retour dans le foyer de sa belle-famille. Sa grossesse étant arrivée presque à son terme, elle savait que de toute façon son séjour dans sa belle-famille durerait tout au plus de deux à trois semaines. Et effectivement, peu après son accouchement, suivant la coutume, elle s'installa de nouveau dans sa famille avec son mari dans l'espoir d'y rester jusqu'au moment où elle aurait sa propre demeure. Aux dernières nouvelles, soit quatre ans après son accouchement, elle vivrait toujours chez ses parents mais, son mari a été chassé après avoir eut des relations sexuelles avec la petite sœur d'Alicia qui élève actuellement son enfant, fruit de cet amour défendu, sous le même toit qu'Alicia : l'union avec la sœur de l'épouse est considérée comme un acte ignoble.

## 2.2. *Mariages avec un germain du conjoint*<sup>672</sup>

Lorsqu'un homme « part » avec la sœur de son épouse, il redouble sa position de donateur par rapport à son beau-père. Et, cette considération est visiblement plus grave que lorsqu'une femme se marie successivement à deux frères (qui partagent un sang que nous pourrions qualifier, comme Françoise héritier [2000, p. 31] de résiduel). Dans ce contexte, en effet, deux donateurs se partagent un même donataire (le père de la jeune femme). Or, il apparaît que le redoublement de la position de donateur par un même homme soit plus perturbatrice que la réitération de cet acte par deux germains. En effet, même si ces deux types de mariage sont dépréciés dans les discours, le nombre d'unions impliquant un homme avec deux sœurs est bien inférieur à celui incluant deux frères à une même épouse :

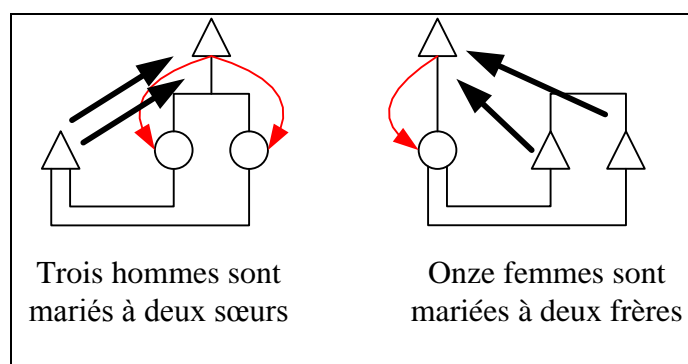


Schéma 12 : Mariages avec un germain du conjoint

Le nombre de mariages avec un germain du conjoint représente 1,3% du total des mariages (c'est-à-dire sur 1 042 unions). Cependant, le nombre des remariages ne correspond quant à lui qu'à 72 occurrences (41 femmes et 31 hommes seulement se marient au moins deux fois). Le remariage avec un germain du conjoint représente donc une proportion importante des remariages : il correspond à 19,4% des occurrences dont

<sup>672</sup> Nous avons choisi d'inclure ici des cas de « mariages temporaires », ceux où le conjoint parti décide de revenir avec son premier partenaire. En fait, dans les cas répertoriés dans les archives, il est difficile de savoir si ces cas sont temporaires ou pas. Mais ayant donné naissance à des enfants, nous les avons considérés comme de vraies unions. Dans ceux que nous avons pu connaître, tous sont temporaires.



26,8% des femmes convolent avec leur beau-frère et 9,7% des hommes avec leur belle-sœur. Pourtant, une femme qui s'est mariée à deux frères de manière successive, est considérée comme une femme facile, qui a beaucoup de mal à résister aux hommes. C'est avec un certain mépris que l'on s'adresse à elle, et de manière vulgaire, certains commentent négativement ses parties génitales et mœurs sexuels. Les hommes unis à deux sœurs sont peu utilisés comme matière à médisance et sont qualifiés ironiquement de « *braguetinos* », d'« hommes-braguette ».

Ainsi, nous avons pris connaissance des cas de deux jeunes femmes qui se sont séparées de leur conjoint pour s'unir à leur beau-frère<sup>673</sup>. De la sorte, Julia s'est enfuie avec le frère aîné de son premier mari alors qu'il était emprisonné. Elle avait déjà un enfant. Yolanda, mère de trois enfants, s'est échappée avec le cadet de son mari pour lequel elle voue une animosité non dissimulée (cf. chapitre VII) : elle lui reproche de l'avoir enlevée alors qu'elle n'avait que treize ans.

Dans ce type de mariage où une jeune femme part auprès du frère de leur conjoint, il ne s'agit pas de lévirat puisque ces unions s'établissent alors que le conjoint précédent est vivant<sup>674</sup>. Pourtant, Remedios nous raconta le cas de Julia, jeune veuve avec un enfant en bas âge qui avait déclaré à tous qu'elle souhaitait se marier au cadet de son mari décédé. Elle aurait affirmé qu'elle ne pouvait vivre le reste de ses jours sans homme. Remedios, jeune Gitane de dix-huit ans, précise qu'un autre homme, *Payo*, lui aurait fait la cour mais qu'elle aurait préféré partir avec son beau-frère. Choquée, Remedios nous explique qu'une veuve ne devrait jamais se remarier. En

---

<sup>673</sup> Nous n'avons relevé que des mariages successifs et aucun cas de polygynie sororale ni de polyandrie fraternelle.

<sup>674</sup> Par contre, le lévirat n'est pas étranger à d'autres groupes Gitans de la province de Grenade. Ainsi, Antón Carmona Fernández (2004, p. 36), Gitan de Grenade, explique dans la biographie de sa famille que dans une branche de sa famille, « les femmes se mariaient et quand elles devenaient veuves, surtout quand elles étaient jeunes, cohabitaient (couples de fait) avec leurs beaux-frères, célibataires ou veufs (ma traduction) ».

revanche, si elle le désire vraiment, elle ne devrait surtout pas le faire avec un germain du conjoint : « Il aurait mieux valu qu'elle se marie avec le *Payo* ». Nous lui demandons pourquoi Julia avait choisi son beau-frère. Selon Remedios, la jeune veuve aurait préféré que son fils soit élevé par la famille de son père et non par un étranger. En fait, par la famille qui était censée nourrir l'enfant. Au moment où Remedios nous racontait cette histoire, Julia vivait avec son enfant chez ses beaux-parents dans une ville à une cinquantaine de kilomètres. Quelques jours plus tard, nous revoyons Remedios. Elle nous confie alors que Julia est revenue. Elle n'avait pas pu, en fait, épouser son beau-frère : d'après elle, il ressemblait trop à son défunt mari et elle ne pouvait endurer son image au quotidien : cela était trop douloureux pour elle.

Nous n'en avons connu qu'un seul cas où un homme s'était installé avec la sœur de sa première épouse. Les deux autres occurrences relevées figuraient dans les archives paroissiales. Comme personne ne nous en parla, alors que l'on nous rapporta des cas correspondants au précédent, il est possible que le prêtre se soit trompé en inscrivant le nom des conjoints, et qu'une même femme figure avec deux prénoms différents. Ici la deuxième épouse devient une « tante postiche (*tía postiza*) » pour ses neveux utérins et perd donc pour eux son statut de « chacha », de donatrice. La mère n'est en effet que le véhicule de transmission des dons paternels (sauf pour les aînés). Par ailleurs, l'époux redouble sa position de donateur par rapport à son beau-père, le plaçant par là dans une position excessivement subalterne. L'égalité idéale qui doit subsister entre pairs (nous avons vu que les statuts de donateurs dans le champ de la consanguinité s'équilibrent dans l'alliance avec leurs donataires même s'il faut attendre la naissance d'un enfant pour que les maternels puissent atteindre ce statut) est mise en danger. Juliana, la première épouse, ne s'y trompe pas : son père ne pouvant être

doublément donataire d'un même homme, cette double union a, selon elle, brisé le lien de fraternité qui la liait à sa sœur.

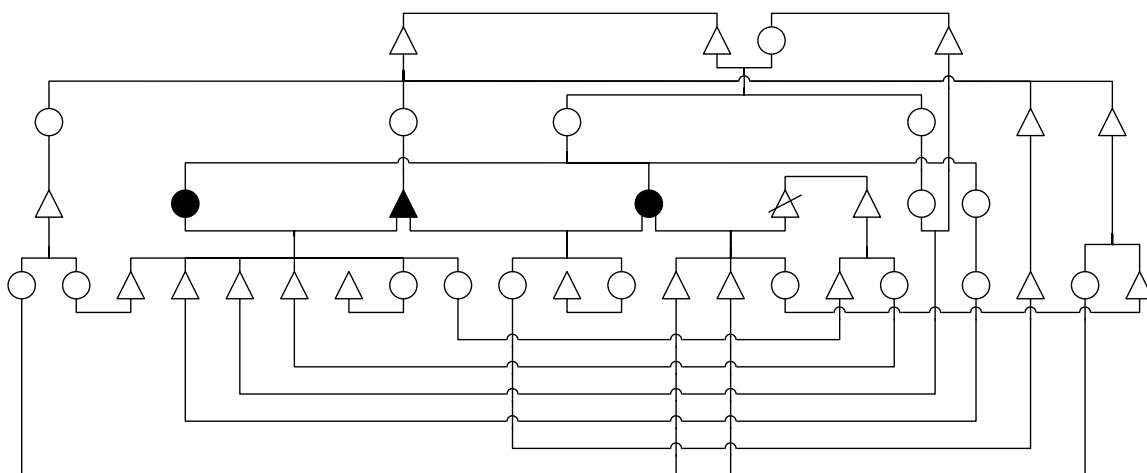


Figure 43 : Un homme marié à deux sœurs

Son mari Joséio a, en effet, épousé Joaquina sa sœur cadette. D'après les quelques rares informations que nous avons pu glaner de manière décousue ci et là, cet homme serait tombé amoureux de celle qui deviendra sa seconde épouse alors que celle-ci n'avait que quatorze ou quinze ans. Pour une raison que nous ignorons<sup>675</sup>, il dut se marier à la sœur aînée de celle-ci. Plus tard, la jeune femme se maria au *Sangaine* et devint très vite veuve (au bout de six-sept ans) : son mari a été tué par des gendarmes alors qu'il fuyait dans les champs (cela se passa pendant la Guerre Civile à la fin des années 1930). Alors, son beau-frère partit avec elle, laissant sa femme et ses six enfants. Celle-ci aurait, dit-on, laissé ses trois enfants mais on ne su nous dire chez qui. Le couple illégitime eut deux filles. Quelques années plus tard, sa première épouse étant tombée gravement malade (une embolie cérébrale a paralysé une partie de son

<sup>675</sup> En fait, il semble que la bienséance voudrait que les aînées se marient avant leurs cadettes comme le laisse supposer une altercation dont nous avons été témoin par un bel après-midi de juin. Dulce, dont la sœur cadette venait de se marier, grondait cette dernière en la bousculant un peu sous les rires des observateurs et expliqua sur un ton piqué au vif à l'épouse de l'homme qui joua aux intermédiaires entre les deux familles que sa sœur était vraiment très jeune.

corps), pris de remords, il serait revenu auprès d'elle. Cependant, une certaine animosité<sup>676</sup> accompagne désormais la moindre de leurs interactions.

Joseío, que nous avons connu à San Juan, tient une solide réputation de « cochon (*marrano*) ». Pour ses femmes, en revanche, les critiques sont plus virulentes. Elles sont qualifiées de harpies et de sorcières. La première épouse en particulier est méprisée avec plus de force parce qu'elle a accepté de partager à nouveau son toit avec son mari. Dans le quartier, on raconte qu'elle aurait des pouvoirs maléfiques tels que celui de l'ubiquité : on l'aurait aperçue en un lieu alors qu'elle se trouvait, d'après d'autres témoins, à plusieurs kilomètres de là. Un de ses fils raconte qu'elle aurait le pouvoir de jeter des sorts, simplement en regardant quelqu'un ou en l'embrassant sur la joue. Lorsque nous demandions d'où elle tenait ce pouvoir, on nous faisait inmanquablement référence à son passé maudit, celui du partage d'un homme avec sa propre sœur.

Joaquina de San Juan qui engendra également des enfants avec Joseío, le conjoint de sa sœur aînée, vit seule, sans relations sociales au sein de la communauté : elle survit grâce aux subsides sociaux et aux aides de ses voisines *payas*. Pourtant, deux de ses petites-filles vivent dans le même quartier et, l'une de ses filles dans un petit village situé à une trentaine de kilomètres. Un jour, alors qu'elle errait dans les ruelles de San Juan, elle nous interpella pour nous demander quelques pièces de monnaie. Elle commença alors à nous narrer les malheurs de sa vie : la mort précoce de son mari, les difficultés d'une jeune veuve pour élever ses trois enfants et le peu de reconnaissance de ses enfants qui ne viennent pas lui rendre visite. Joaquina, sa petite-fille utérine, nous confirma cet ostracisme à l'égard de sa grand-mère mais nous confia qu'elle allait parfois, à l'insu de sa mère, Carmen, s'assurer de son bien être, « après tout, elle ne m'a

---

<sup>676</sup> Or, à leurs âges, les couples voient généralement leurs relations s'apaiser.

rien fait ». Lucas, fils aîné de Juliana, la première épouse de Joseío, adopte le même comportement d'exclusion que sa cousine Carmen mais, envers sa propre mère. Il nous avertit d'ailleurs du danger potentiel à fréquenter cette femme et surtout de ne jamais manger chez elle et de n'accepter aucun contact physique. Sa faute semble, par là, avoir des propriétés contaminantes.

Juliana se sent également entachée par une faute, mais selon elle, elle a été commise par son époux et surtout, par sa sœur. Ainsi, elle nous raconte que chaque fois qu'elle voit son mari, elle pense au passé trouble qui les unit. En outre, elle nous confie qu'il lui est impossible d'adresser la parole à celle qui fut sa sœur et qui n'est aujourd'hui liée à elle que par « ce qui se trouve sous terre (*lo que está bajo tierra*) », c'est-à-dire, leurs parents. Sans plus aucun type d'interaction avec elle (les dons sont exclus), elle affirme que le lien fraternel qui les unissait n'existe plus, qu'il n'est plus qu'un souvenir mort. Nieves, leur sœur qui vit à Morote, nous avait d'ailleurs soutenu, quelques années auparavant, qu'elle n'avait qu'une sœur à San Juan : Juliana. Il s'agit du prénom de la première épouse de Joseío, celle qui reste malgré tout, son épouse légitime.

Les deux sœurs subissent visiblement une sanction sociale en conséquence de leur mariage successif avec Joseío. L'exclusion dont elles pâtissent nous amène tout d'abord à imaginer un inceste du deuxième type<sup>677</sup>. En effet, lorsqu'un homme partage la couche de la sœur de son épouse, il met, de la sorte, en contact les substances corporelles de ces dernières (Héritier, 1994). Par conséquent, si les deux couples ont cumulé un excès d'identité via le corps de Joseío, nous pourrions supposer que leurs

---

<sup>677</sup> Lorsque deux consanguins de même sexe partagent un même partenaire sexuel, ce dernier, via son corps, met en contact les substances corporelles de ceux-ci. Il provoque ainsi la rencontre de fluides, à l'identité très proche, générant de la sorte un inceste.

enfants aient pratiqué, de manière préférentielle, des mariages exogamiques afin de diluer la faute parentale.

Or, les enfants de Joseío et des deux sœurs ont tous eu des comportements matrimoniaux marqués à la fois par un nombre important de renchaînements et par le choix d'une union très proche, très peu valorisante : il s'agit du mariage de la fille aînée de Joaquina, avec un neveu agnatique, un peu *tonto*. Ce mariage infécond dura peu de temps. Après leur rupture, la tante pratiqua un renchaînement d'alliance en se mariant avec le fils du frère de la mère de Joseío. Par ailleurs, aucun mariage entre cousins ne relie les descendants de ces trois personnes. En réalité, les cousins parallèles matrilatéraux sont également demi-germains agnatiques. Et, aucun mariage n'a lieu entre demi-germains ni entre *hermanastros*, des enfants de premier lit sans lien de germanité entre eux. Par contre, ils se font avec d'autres cousins issus de la fratrie de leurs parents ou grands-parents. Même si statistiquement, seul un mariage de cousin devait avoir lieu parmi les onze enfants issus de trois lits différents, cette absence associée à la multiplicité des renchaînements d'alliance et au mariage oblique semble nous montrer que le mélange des sangs n'est pas leur souci majeur mais surtout, la volonté de ne pas redoubler des relations de don déjà établies par Joseío, de manière excessive à la génération supérieure. Par conséquent, la « faute » est restée circonscrite au sein des descendants de ses instigateurs sans impliquer pour autant des relations de dons entre germains (puisque le mariage entre cousins n'a pas été pratiqué). Peut-on considérer qu'il s'agit là du signe d'une mise au ban par les autres familles du bourg, d'une manière d'éviter l'intégration des descendants de Joseío, Juliana et Joaquina au sein des différents réseaux d'échange tissant l'organisation sociale gitane de San Juan ?

Par ses deux alliances, Joseío cumule une double position de donateur vis-à-vis de son beau-père mais également de sa propre descendance. En effet, lors de sa

deuxième union, Joseío s'est marié avec la tante maternelle (la *chacha*) de ses enfants. La tante se transforme en quelque sorte en mère de ses neveux (*tía postiza*). Joseío partage également, à deux reprises, la couche des *chachas* de ses enfants et devient, par deux fois, *chachi* et père de ses propres enfants. Joseío réunit en une seule les positions de donateurs de l'alliance et de la consanguinité qui, en principe, restent séparées. Il brise un principe fondamental de l'organisation sociale gitane : la distinction entre les dons entre affins et les dons entre consanguins qui permet de placer des hommes en position de donataires dans un domaine (comme l'alliance par exemple dans le cas des maternels) en position de donateurs dans un autre (la consanguinité pour les mêmes individus).

En outre, les Gitans de San Juan et de Morote assimilent dans leurs discours l'identité individuelle et gitane : l'une dépend de l'autre par un lien métonymique indissociable comme le démontre de manière très précise Gay y Blasco (1999) pour les Gitans de Madrid. Ainsi, le mélange des sangs pourvoyeur de vie ne peut s'effectuer « normalement » qu'entre Gitans. Aussi, Mari Luz nous explique que la différence entre un Gitan et un *Payo* « se porte dans le sang (*se lleva en la sangre*) ». Par ailleurs, un mariage gitano-castillan, que l'homme ou la femme soient gitans, donnerait naissance à un enfant quelque peu « différent », proche de l'animalité. Esperanza nous explique qu'autrefois les Gitans invoquaient, lorsqu'un enfant « mélangé (*mezclado*) » ou « croisé (*cruzado*) » était turbulent, sa double origine en disant « tu ne vois pas qu'il a une queue de *Payo* (*no ve que tiene rabo de Payo*) ». Cependant, les mêmes informateurs reconnaissent la force particulière du sang gitan qui domine généralement celui qui n'est pas gitan, attribuant a priori une identité gitane à l'enfant. De même, Joseío nous commente que les mélanges de sangs ne sont pas bénéfiques et nous donne

l'exemple de la mule, fruit d'un cheval et d'une ânesse, qui est généralement stérile. Des sangs trop différents ou trop identiques ne peuvent provoquer une « bonne » coagulation.

De la sorte, lorsque le donateur est extérieur à la communauté, c'est-à-dire hors du champ des relations de type égalitaire, son don généralement sans conséquence pour la communauté gitane, peut devenir néfaste lorsqu'il est excessif. Ainsi, tout comme l'on nous avait alertée dès notre arrivée à San Juan et à Morote de la possible malveillance de certaines familles gitanes<sup>678</sup>, Erica, jeune Gitane de San Juan, alors qu'elle avalait goulûment un chocolat chaud que nous avions préparé pour elle comme chaque après-midi depuis quelques semaines, précisa à son cousin venu pour la première fois « elle est gentille (*es buena*) ». Elle cherchait par là à apaiser les craintes de son cousin et l'assurer de l'innocuité des aliments qu'il s'appêtait à consommer. Celui-ci partageait en effet cette crainte également fantasmée des Gitans sur les *Payos* empoisonneurs. Cette défiance nous semble être l'expression mythifiée de l'appréhension de certaines interactions des Gitans avec les *Payos* lorsqu'elles concernent leur corps et un objet ayant subi un travail de transformation par de non-Gitans (comme des aliments préparés)<sup>679</sup>. En fait, dans ce cadre précis, le don du *Payo* peut effectivement générer une certaine nocivité : la dissemblance en présence est devenue excessive.

---

<sup>678</sup> Bien évidemment, ces avertissements découlaient bien plus de la crainte fantasmée des Gitans (voir chapitre I et VII) que d'un réel risque pour notre personne.

<sup>679</sup> De la sorte, la crainte d'empoisonnement que les *Payos* sont censés éprouver vis-à-vis des Gitans est justifiée par l'infériorité statutaire des non-Gitans : étant des donataires « naturels » des *Castellanos*, ces derniers peuvent, si l'on s'en tient aux représentations gitanes de l'organisation sociale, légitimement éprouver de la crainte quant à leur intégrité corporelle et identitaire.



### 3. *Partenaires inappropriés : excès de dissemblance*

Le choix entre « between marrying-out and being killed-out », selon la célèbre formule de Tylor (1889) reprise par Claude Lévi-Strauss (1967, p. 50), ne fonctionne pas dans la mécanique gitane des mariages. En effet, comme toutes autres formes de dons, lorsqu'ils sont effectués à l'extérieur de la communauté, ils n'ont aucune pertinence sociale pour les Gitans, même si des alliances épisodiques ont lieu avec certains *Payos*<sup>680</sup> : liens commerciaux, professionnels (en particulier avec la parenté spirituelle), etc. Ces relations pourront par contre être réactivées en cas de nécessité. Les dons doivent effectivement avoir lieu avant tout entre soi : c'est ainsi que se réactualisent périodiquement les statuts au sein de chaque catégorie de Gitans.

Cependant, comme nous l'avons vu, lorsque les dons sont outranciers, ils deviennent nuisibles. L'excès peut, en effet, altérer la qualité d'un don et corrompre la « normalité » des liens entre groupes et individus. De la sorte, des liens qui devraient en principe être totalement neutres, engagent entre eux des partenaires inappropriés. Alors, ces relations de don ne doivent pas avoir lieu : le donateur et le donataire potentiel se trouveraient par là en situation illégitime. Cette circonstance concerne de manière privilégiée les liens en dehors de la communauté : les autres sont toujours débiteurs par leur statut naturellement inférieur. Comme nous l'avons vu dans le troisième chapitre, les animaux sauvages qui n'ont aucun lien avec les Gitans sont particulièrement dénigrés. En fait, ils sont parfois fortement valorisés dans certaines communautés tsiganes, mais, comme dans le cas du dénigrement, l'absence de liens de ces animaux avec les Gitans est essentiel à l'équilibre social et explique, par exemple, cette admiration qu'ont les Manouches pour les hérissons (Williams [1993] et Reyniers

---

<sup>680</sup> Comme nous l'avons vu au chapitre II, à Morote et à San Juan, les mariages mixtes sont très rares.

[1988]). Cependant, les hérissons sont consommés par les Manouches contrairement aux Gitans de San Juan et de Morote qui, rejetant l'animal du côté de l'animalité dans sa forme la plus extrême, c'est-à-dire celle de la sauvagerie, refusent cette idée avec dégoût et stupeur : « ce sont les bestioles les plus laides qui existent » et, « quel que soit l'endroit où ils mordent, l'animal meurt », c'est-à-dire que la victime, après avoir été mordue, est censée mourir d'empoisonnement. Ce poison que l'animal est présumé posséder légitime son rejet. La même explication est invoquée pour l'horreur et la panique provoquées par la vue d'un serpent, d'un scorpion ou d'une salamandre. Or le danger n'est, à première vue, que fort limité : tout serpent est exécré alors que les Gitans reconnaissent que seule la vipère est dangereuse et que la couleuvre, très répandue dans la région, est totalement inoffensive. Ainsi, une jeune femme, affolée par la présence d'une peau de couleuvre découverte par hasard sur un terrain vague, jeta aux *Payos* qui tentaient de la rassurer : « couleuvre et vipère c'est pareil. C'est dangereux (*culebra o víbora es igual. Son peligrosas*) ». De même, la salamandre n'aurait, d'après les Gitans, « que » la capacité de faire tomber les cheveux<sup>681</sup> si par mésaventure elle crachait ou urinait dessus parce qu'elles « portent du venin (*llevan veneno*) ».

Un jour, alors que nous devisions avec Juana, jeune travailleuse sociale migritane, héritière par sa mère de la prestigieuse famille gitane des Fernández, qui vivait à quelques dix kilomètres de Morote, elle nous conseilla fortement de ne jamais accepter les invitations à manger et à boire des familles gitanes. Elle nous expliqua que même en plein été, lorsqu'elle visitait quelques familles de Morote, elle refusait les verres d'eau qu'on lui offrait à cause des probables maladies qu'elle risquait de contracter. Nous avons cru tout d'abord qu'il s'agissait d'une crainte excessive, partagée par les non-

---

<sup>681</sup> En fait, la chevelure est très importante pour les femmes qui aiment à en prendre soin.

Gitans locaux, due aux multiples rumeurs selon lesquelles les Gitans de Morote étaient tous porteurs de maladies contagieuses<sup>682</sup>. De même, lorsque nous sommes allée pour la première fois dans le quartier gitan de San Juan, les femmes, après s'être enquis des raisons de notre visite, nous montrèrent aussitôt les maisons des familles chez lesquelles nous pouvions nous rendre voire prendre un café sans problème parce qu'« elles sont gentilles » : « Là, tu n'auras rien à craindre. Tu pourras manger et boire ». Ainsi, même si, lorsque nous buvions un verre d'eau, les femmes nous précisaient que les verres avaient été lavés avec beaucoup de minutie ou qu'ils étaient neufs, il semble bien qu'un autre critère que celui de l'hygiène participait à cette appréhension : « elles sont gentilles (*son buenas*) ».

En fait, il semble que deux craintes se juxtaposent : celle de l'empoisonnement et celle de la contamination. Lorsque l'on nous avisait que telle Gitane était gentille, on nous signifiait par là qu'elle n'était pas connue pour ses mauvais sorts ou pour sa prédisposition à jeter le mauvais œil, contrairement à d'autres femmes qui régulièrement maudissaient les uns et les autres<sup>683</sup>. Or une invitation de commensalité revêt, comme nous l'avons vu, une importance particulière : elle habille le don d'une parure très intime liée à son ingestion. La dialectique entre donateur et donataire et son

---

<sup>682</sup> Certains Gitans de Morote mais aussi de San Juan sont en effet porteurs de la maladie de Hansen, communément appelée lèpre, mais ils sont suivis de très près par les médecins locaux qui m'ont assuré que la forme bénigne qu'ils ont contractée était contrôlée et très peu contagieuse. Ainsi, le maire de Morote nous expliqua que dans les années 1980, lorsque cette maladie fut découverte dans le quartier gitan, les habitants du bourg refusèrent de fréquenter la piscine municipale qui était pourtant le moyen le plus sûr d'affronter les températures caniculaires estivales : plusieurs individus affirmaient en effet qu'ils risquaient d'être contaminés par cette maladie à cause de la présence des Gitans. Cette piscine est en fait l'aménagement d'un bassin construit autrefois par les agriculteurs du bourg à la sortie d'une source. Or il se trouve près du quartier des *cuevas* de Morote. La piscine est ainsi quasi essentiellement fréquentée par les familles gitanes, comme une extension du quartier gitan, où les femmes se baignent avec leur corsage et jupes. Par ailleurs, dans les cours d'eau des alentours, certaines en profitent pour faire leur lessive (les couvertures et draps) tout en surveillant leurs enfants qui jouent dans la piscine.

<sup>683</sup> Certaines femmes usent en effet abondamment de malédictions lorsqu'elles expriment leur colère ou déception vis-à-vis de tous y compris de leurs propres enfants et conjoint. Les malédictions les plus couramment usitées sont « que tu reçoives un mauvais coup de couteau [sous-entendu 'dans l'abdomen'] (*mala puñalá te den*) » ou « que tu aies une mauvaise douleur au ventre (*mal dolor de varriga*) » mais aussi « que tu implores (*que reviente*) », etc. Nous constatons que ces malédictions féminines les plus courantes ont toutes un rapport direct avec l'abdomen, siège de la digestion.

corollaire hiérarchique passent dans ce cas au travers du corps : tout se passe comme si en contact direct avec ce dernier, le don voyait sa propriété de subordination démultipliée. La crainte se situe donc au niveau de l'excès de proximité entre les objets et le soi le plus intime : son corps. Toutes relations de type corporel avec des individus hors du champ des relations *normales*, qui en principe sont neutres, peuvent ainsi devenir néfaste et être assimilées à un empoisonnement volontaire ou pas. En somme, le don du *Payo* peut générer une certaine nocivité lorsque l'objet est trop investi de qualité *paya*, lorsque la « payité » de l'objet est excessive et ne peut plus être compensée dans des conditions optimales par la « gitanité » d'un individu. Nous pensons que la notion de contamination (liée aux notions de pur et d'impur) très répandue dans la littérature « tsiganologique » pourrait, par conséquent, être rangée parmi ces cas d'empoisonnement involontaires.

De la sorte, lorsque la relation de donneurs/receveurs implique des Gitanes et des *Payos*, la position des femmes étant celle de receveuses, celles-ci, lors de dons relevant du corps (comme lors de relations sexuelles) deviennent un danger pour la communauté qui ne leur offre pas, ou plus, la possibilité de vivre avec un donneur (dans le cas des veuves). En effet, comme nous l'avons vu, les catégories de « femmes gitanes » et celle d'« hommes *payos* » s'enchâssent l'une dans l'autre (Figure 13). Cette imbrication catégorielle leur octroie une position potentiellement égalitaire qui dépend donc de la direction des dons entre les individus qui les composent. Dépourvues de conjoint gitan et ne pouvant en principe se marier qu'une seule fois (surtout après le décès du conjoint), la communauté gitane leur offre, malgré elle, la possibilité de continuer le processus des dons (et donc d'avoir une vie sociale) mais uniquement à l'extérieur de celle-ci (Schéma 13) :

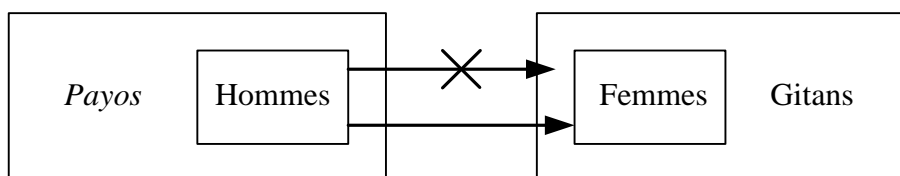


Schéma 13 : Des femmes potentiellement contaminantes par leur position de receveuses par rapport aux Payos

En fait, ces femmes (généralement séparées ou veuves) sont mises à l'écart grâce à diverses accusations de sorcellerie par lesquelles est mise en évidence la turbulence de leurs actes de don. Ainsi, la relation potentielle de don entre Payos et Gitans est court-circuitée (Schéma 14) avant qu'elle ne gêne l'ensemble des dons intra-communautaires :

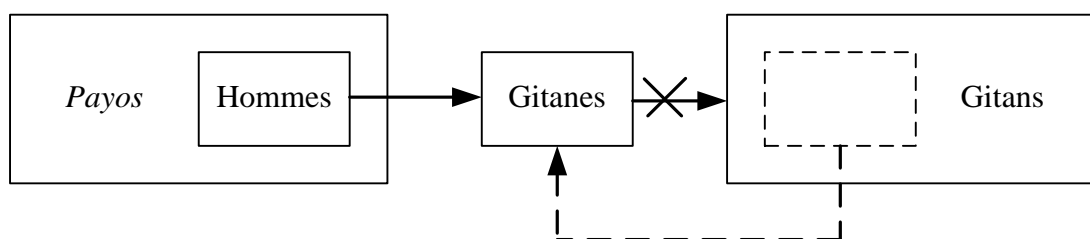


Schéma 14 : Rejet des femmes potentiellement contaminantes

En prenant en compte la règle selon laquelle tout objet donné modifie le statut des parties, et donc que le donateur maîtrise le destin social de son donataire, il est aisé d'imaginer que tout bien comporte en lui une « âme » (Mauss, 1989 [1950]) ou une « chose » (Godelier, 1996) du donateur précédent qui peut contaminer son donataire. De la sorte, cette mise au ban des individus qui ont « dénaturé » les relations de don gitanes peut aisément être interprétée comme un évitement d'un risque de contamination. En effet, chez les Rom où l'impureté est désignée en *Romani* par le terme *marime*, celle-ci est « the public rejection of a Rom by his society » (Sutherland [1975, p. 99]). Or les *Gadjé* sont par nature *marime* (Sutherland [1975], Gropper [1975], Okely [1983], Williams [1981], Piasere [1984]). La femme contaminée par un

*Gadjo* devient *marime* et doit absolument être mise à l'écart sous peine de polluer tout le groupe avec lequel elle entretient des relations.

Ces différentes situations illustrent des moments où la maîtrise du social est impossible puisqu'un don s'effectue dans des conditions inappropriées : il est excessif. En premier lieu, cette outrance est créée par un don nourricier à l'encontre d'individus « naturellement » trop différents (en particulier lorsque le donateur ou le donataire est un *Payo* ou une *Paya*). Tout se passe comme si la démesure créée par la spécificité du don, comme en particulier un acte nourricier (un acte sexuel par exemple), interdisait au Gitan de transmuter sa situation de receveur en celle de preneur qui convient à son statut. En second lieu, lorsque le don s'effectue en mettant en jeu des individus insérés dans la marginalité à cause de leurs comportements considérés comme antinomiques par rapport à ceux requis pour l'acquisition de prestige (ils sont exclus du champ des capitalisateurs de prestige), alors, la personne en question est considérée comme malveillante pour l'individu en interaction avec elle mais aussi pour l'ensemble du champ social. Ces personnes sont généralement des femmes sans partenaire sexuel légitime ou des hommes ayant commis l'inceste.

Somme toute, il s'agit de situations impliquant des parties dont la marginalité peut bouleverser le statut du Gitan ou de la Gitane insérés de manière « normale » dans la hiérarchie communautaire. Ainsi, les femmes considérées comme des sorcières depuis qu'elles ont effectué un comportement jugé comme dangereux (accusées d'empoisonnement par exemple comme dans le cas de Yolanda et de Juliana) sont mises au ban de la société afin d'éviter tout risque de contamination. Dans ces cas-là, les Gitans craignent en fait un empoisonnement du donataire.

Par ailleurs, la quantité outrancière de don séminal rend significative socialement une relation qui ne devrait pas l'être<sup>684</sup>, comme avec les *Castellanos* par exemple. Ainsi, l'abondance de sperme dans le corps des femmes lors de relations sexuelles trop fréquentes peut altérer leur santé ou provoquer une naissance multiple si la femme donataire est enceinte. Lorsque le don s'établit avec des individus décédés (en mangeant en période de deuil par exemple), le lien créé risque d'entraîner le récipiendaire dans la mort. Tous ces dons sont en fait potentiellement mortifères pour les relations de l'individu ou de la communauté et parfois même, pour la propre vie d'un membre de cette communauté. En somme, le don devient mortifère lorsqu'il s'effectue en dehors du cadre de la normalité et qu'il proscrie par là tout type de réajustement égalitaire. L'intégrité d'un individu ou de la communauté est ainsi mise en danger.

#### **4. Mort sociale des défunts : du refus du don avec les morts**

L'identité des individus et groupes se perpétue par de multiples procédés qui bien souvent, pérennise aussi celle de leurs prédécesseurs à partir de laquelle elle se constitue. Un des véhicules de cette perpétuation est la mémoire. Ainsi diverses

---

<sup>684</sup> Peut-être, pouvons-nous envisager là un lien avec une étude sur les *Suppliantes* d'Eschyle où Laurent Barry (2005) remarque que la multiplication des mariages avec la cousine parallèle patrilatérale entre deux fratries différentes devient inopportune alors que ce type de mariage se pratiquait communément chez les Grecs anciens. La « multiplication du don » devient, en effet, d'après l'auteur, équivalente à la transgression du tabou de l'inceste. Mais il nous semble que le fait que cinquante sœurs et cinquante frères soient concernés, nous indique que cet excès à un rapport avec le sens du don qui implique l'existence d'un groupe de donateurs et d'un groupe de donataires. En effet, il aurait pu s'agir d'échanges de sœurs or, ce sont deux fratries de même sexe qui s'inter-mariant. Alors, nous postulons que le fait que le père des Egyptos soit cinquante fois donateur et/ou que celui des Danaïdes soit cinquante fois donataire, sans possibilité de compensation puisque la totalité de leurs enfants est impliquée, soit le vrai critère de l'excès.

célébrations mémorielles<sup>685</sup> ou techniques de mémorisation (comme la préservation mémorielle des généalogies<sup>686</sup>) permettent la survivance identitaire et idéologique des groupes et individus. Or, chez les Gitans de San Juan et de Morote comme pour les Manouches (Williams, 1993), l'identité du groupe se perpétue justement par une sorte d'amnésie progressive de la généalogie ascendante, par l'oubli volontaire des défunts, du moins au niveau collectif, d'autant plus s'ils étaient de proches parents<sup>687</sup>.

Paradoxe d'un peuple sans travail de mémoire et dont l'identité se perpétue pourtant indéniablement au fil du temps ? Mais que signifie la perpétuation d'une mémoire ? Quels en sont les procédés ? Ne pourrait-on considérer que les moyens mnémotechniques utilisés dans la survie du souvenir d'un défunt (comme la dation d'un prénom ou d'un surnom d'un ancêtre décédé, l'ornement des tombes, etc.) empruntent au processus du don entre les vivants et les morts ? Alors pourrait-on considérer que, de manière plus générale, tous les rites funéraires soient imbriqués dans une mécanique du don impliquant les vivants et les morts ? En ce cas, en niant la célébration de leurs morts, les Gitans ne feraient-ils que nier ce processus de don sans pour autant effacer de leur mémoire leurs chers défunts ?

Nous nous installons le douze novembre 1996 dans une maison au centre d'un des quartiers dits « gitans » de Morote, situé à environ deux kilomètres du centre, en amont du bourg. Placée à deux pas de l'église de quartier et, face à l'unique jardin communal de cette zone, la localisation de notre maison était idyllique et idéale. Pourtant, elle était vide depuis environ trois ans. Nos premières connaissances au sein du quartier refusèrent pendant plusieurs mois, sans raison apparente, de pénétrer chez

---

<sup>685</sup> Par exemple, la commémoration de certains événements historiques comme la Fête du 14 juillet en France (Cf. par exemple François Furet, 1978).

<sup>686</sup> Zonabend (2000).

<sup>687</sup> Les Gitans, comme les Tsiganes de manière générale, sont une « société sans écriture et sans monument » (Williams, 1984, p. 18).



nous. De jeunes Gitanes sourdes et muettes, refusèrent nos premières invitations à prendre un café par un geste de crainte. Puis, alors que nos voisins et voisines<sup>688</sup> décidèrent de passer enfin outre leurs appréhensions, les enfants qui les accompagnaient restaient attentifs et sursautaient au moindre bruit. Nous avons appris, très peu de temps après, les raisons de cette frayeur : un homme était décédé dans cette même demeure. Progressivement, la confiance s'installant, on nous expliqua qu'ici, on craignait les lieux et les objets liés (« re-liés » en fait : voir *supra*) aux personnes décédées<sup>689</sup>.

Les curés des paroisses de Morote et de San Juan nous avaient également confié que les Gitans de leur bourg vouaient une peur irrépressible envers leurs défunts. Cette frayeur les conduirait, d'après eux, à quitter précipitamment les cimetières dès la fin des inhumations, même de leurs proches. Ainsi, nous nous rappelons qu'en 2002, alors que nous allions à l'université de Grenade à l'occasion d'un séminaire, nous profitons de l'occasion pour rendre visite aux familles gitanes de Morote. À notre arrivée, nous découvrons un groupe d'hommes habillés de façon traditionnelle devisant sur le pas de la porte de la demeure d'une famille dont nous nous sentions très proche. Un jeune homme nous reconnut et nous annonça la désagréable nouvelle : celui qui était le père, époux, frère et oncle paternel de nos amis venait de décéder suite à un accident de cyclomoteur. Nous étions arrivées le soir de la deuxième veillée funéraire qui dura trois jours. Nous pénétrâmes dans la maison. Dans l'entrée se trouvait la dépouille entourée par quelques personnes venues lui rendre un dernier hommage. Nous nous engouffrâmes rapidement à l'intérieur de la demeure dans laquelle se trouvaient les femmes, assises près de la cheminée. Elles discutaient tout doucement. Le murmure

---

<sup>688</sup> En fait, généralement seules les femmes entraient chez nous. Les jeunes hommes y venaient parfois pour chercher leur épouse.

<sup>689</sup> Le statut particulier des objets ayant appartenu à des personnes décédées a été développé dans plusieurs monographies concernant diverses populations tsiganes (voir en particulier Williams, 1993). Il s'agit des objets *mulé*.

quasi hypnotisant était régulièrement déchiré par une sœur, une fille, etc. du défunt qui, alarmées, voulaient vérifier coût que coût que le corps du défunt était dans son intégralité. Toute la nuit, les mêmes questions obsédèrent les femmes : « le corps était-il entier ? », « les médecins ont-ils gardé une partie du corps ? »<sup>690</sup>. Les hommes venaient et rassuraient doucement les femmes. Le jour des funérailles, parmi les proches, seuls les plus jeunes assistèrent à l'inhumation<sup>691</sup>. La veuve, les sœurs, la fille aînée ainsi qu'une nièce agnatique<sup>692</sup> du défunt préférèrent attendre la fin de la cérémonie dans leur voiture à l'entrée du cimetière. Le frère du défunt ne se déplaça pas, choisissant de surmonter seul son chagrin chez lui. Les deux filles cadettes ainsi qu'une des nièces utérines assistèrent à la cérémonie. Accablées de douleur, elles étaient soutenues par leurs époux. À la fin des obsèques, les proches se dispersèrent rapidement : certains rentraient chez eux, d'autres repartaient sur les routes pour parcourir les quelques deux-cents kilomètres qui les séparaient de leur lieu de travail qu'ils avaient dû quitter précipitamment pour participer à la veillée funéraire et à l'inhumation.

Nous remarquons que les personnes qui avaient choisi de rester à l'extérieur du cimetière sont celles qui peuvent être contactées par le défunt s'il est tourmenté (l'épouse, le frère, les sœurs et les enfants). La fille aînée avait aussi choisi de demeurer au dehors affirmant qu'elle craignait de ne pouvoir supporter sa douleur. Cette affliction intense qui lie les proches à leur mort révèle un lien particulier qui

---

<sup>690</sup> Cette obsession, pour que le corps du défunt soit dans son intégralité au moment de son inhumation, nous semble congruente avec la crainte d'un retour de l'individu décédé, conformément à l'idée qu'une partie du corps représente le tout que nous avons retrouvé dans d'autres situations. Cependant, vu les circonstances du décès (par un accident de la route) et n'ayant assisté qu'à une seule veillée funéraire, nous ne pouvons postuler que cette obsession soit générale chez tous les Gitans de Morote et de San Juan.

<sup>691</sup> En Espagne, lors des obsèques, le corps est tout d'abord déposé dans un cercueil au couvercle transparent. Puis, s'il ne subit pas de crémation, il est inhumé dans des niches (*nichos*) surélevés sur plusieurs étages dont on obstrue l'ouverture par une plaque de ciment qui est généralement très rapidement, du moins dans les familles les moins démunies, recouverte par une plaque de marbre (qui comporte parfois, même chez les familles gitanes, une photo).

<sup>692</sup> La fille aînée et les nièces du défunt étaient accompagnées de leur conjoint respectif.

perdure au-delà de la mort. Grâce à ce lien, le défunt peut communiquer avec les vivants pour régler quelques « affaires » restées en suspens.

Par ailleurs, les prêtres nous précisèrent que malgré cette frayeur immense, les Gitans vouaient un respect incommensurable à leurs morts. Ainsi, un Gitan nous confia un jour que s'ils respectaient quelque chose sur cette terre, c'était bien les défunts : « je les respecte beaucoup (*les tengo mucho respeto*) ». Ce respect mêlé de crainte transparaît dans le vocable castillan *respeto* qui peut signifier, selon le contexte, la crainte ou une certaine déférence.

Selon Mauss (1989 [1950]) et Godelier (1996), en chaque objet donné subsiste une part de l'individu donateur qui, au moment du don, est transmise au donataire (d'où la possibilité de contamination que nous avons développée antérieurement). Cette « contamination » est en principe, comme nous l'avons vu, sans effet lorsqu'elle concerne des individus donataires de statut « naturellement » inférieurs. Néanmoins, parfois les dons sont excessifs. Leurs effets sont alors, par addition, démultipliés et deviennent nocifs en atteignant l'intégrité de la « gitanité » des individus. Or, la relation entre le Gitan et sa communauté est, comme le démontre Gay y Blasco (1999), de type métonymique. Cette atteinte individuelle affecte donc à la fois le corps de l'individu impliqué dans cette relation nocive mais également l'ensemble du groupe.

D'autre part, le lien de don entre les vivants et les morts, qui devrait théoriquement s'achever (les parties ne peuvent en principe effectuer leur part dans le processus du don), se poursuit parfois, lors de circonstances inattendues et indésirables. La crainte des morts s'explique également par la logique du donateur/donataire mais dans un contexte où une anomalie s'est produite : le mort, afin d'effacer une dette dont il est bénéficiaire ou le tributaire (c'est-à-dire lorsque son intégrité est mise en

danger<sup>693</sup>), peut revenir parmi les vivants ou emmener le vivant parmi les morts. Par conséquent, les liens qui devaient s'arrêter se perpétuent malgré tout. Le défunt reprend par là ses relations, devenues nuisibles, avec les vivants.

#### **4.1. Craindre ses morts**

Un jour, alors que nous essayions d'entamer une conversation très délicate avec Esperanza, puisque nous tentions de parler des morts, celle-ci, comme tous les Gitans des deux bourgs avec lesquels nous tentions d'engager ce type de conversation, nous répondait qu'elle ignorait tout à ce sujet et, qu'il valait mieux que nous interroguions tel autre qui, soit disant, possédait de meilleures connaissances à ce sujet. De même, elle niait la possibilité de retour des morts. Elle cherchait sans aucun doute à éluder nos questions qui la mettaient visiblement mal à l'aise. Puis soudainement, elle nous raconta que lorsqu'elle était encore une jeune mariée, elle entendit un soir des chants et de la musique étrange à l'extérieur de la maison qu'elle partageait avec sa belle-famille. Intriguée, elle se serait dirigée vers la fenêtre pour voir ce qu'il en était. Son beau-père l'aurait arrêtée en lui disant qu'il s'agissait certainement de morts et qu'il ne fallait pas qu'ils la voient. Esperanza nous assura qu'elle ne connaissait pas la raison de cette recommandation. Alors que nous lui demandions qui étaient généralement ces morts qui erraient dans la nuit, elle répondit que ces morts circulaient sans tête à la recherche des vivants. Elle ne savait pas pourquoi. Cette anecdote, apparemment proche des histoires de fantômes qui circulent en Europe, lui permit de répondre à nos questions sur la possibilité de retour des morts en esquivant toutefois toute information sur sa

---

<sup>693</sup> Comme chez les Manouches, « le mort n'agit pas alors autrement que les vivants lorsque leur intégrité est mise en péril : il se mêle inopinément aux vivants tout comme les vivants [qui] l'ont dérangé inopinément. » (Williams, 1993, p. 24).

propre relation avec *ses* morts. Or, nous savions qu'Esperanza<sup>694</sup> avait subit, trois ou quatre ans plus tôt, un décès très douloureux. En fait, les Gitans ne parlent pas de *leurs* morts.

## 4.2. *Souvenirs létaux ?*

La parole entraîne les parties (le locuteur et son auditeur) dans un processus de don où les mots dits induisent un rapport d'équité et de réciprocité par sollicitation (Caillé, 1993, p. 195). De la sorte, en prononçant le surnom d'un mort, on invoque son identité la plus intime, on l'appelle (cf. également Van Genneep, 1909, cité par Zonabend, 1980, p. 12) comme lors d'une interaction entre pairs. Par là, une réponse est sollicitée ou, au moins, la présence du défunt (qu'elle soit effective ou uniquement mémorielle) parmi les vivants. Or, attirer un défunt dans un processus de don de paroles peut entraîner une réponse qui mêlera le vivant, suivant la mécanique de l'échange, au monde des morts<sup>695</sup>.

### 4.2.1 *Taire les surnoms*

.Nous avons vu que les surnoms familiaux sont généralement des sobriquets d'hommes qui les transmettent aux générations inférieures en suivant un mode de transmission agnatique. Mais, à la mort de l'éponyme, ses fils, généralement déjà pères, deviennent à leur tour des éponymes en transmettant leur propre surnom individuel à leurs enfants (filles et garçons) et à leurs petits-enfants agnatiques.

---

<sup>694</sup> Elle ne portait plus le deuil mais des voisines *payas* nous avaient révélé cette confidence.

<sup>695</sup> Ainsi, Pons (2002) écrit à propos de la relation aux morts en Islande : « Au sens le plus large, nous comprenons donc que les rencontres avec les morts sont en quelque sorte des “formes de discours” qui renvoient à des expériences culturellement codées, que leur dessein premier est toujours d'être communiquées à d'autres vivants et que c'est par ce biais que les échanges avec les morts ont lieu. Ces formes de discours conduisent ainsi, parmi les vivants, à l'élaboration de réseaux extrêmement complexes, mais dont les morts sont les “initiateurs”. Le cas en est particulièrement frappant pour les songes qui jouent le rôle de “faire-part”, conduisant les vivants à se rencontrer sur la demande des morts ».

Selon Rafael, les *apellidos*<sup>696</sup> de famille sont ceux du grand-père tant qu'il vit, ensuite celui du père. Je demande si cela porte malheur de porter le surnom d'un défunt. Il me répond que non mais qu'une fois qu'un individu est mort, personne ne veut plus porter son surnom. Le surnom du père de Rafael, *el Sordo*, encore vivant, identifie par exemple Eva par : « la petite-fille du Sordo (*la nieta del Sordo*) ».

Extrait du carnet de notes daté du 20-11-1997

Ainsi, les *Parranda* disparurent au bout de trois générations. Aujourd'hui, seules deux femmes de San Juan descendent en ligne directe de cette famille qui partit s'installer près de Murcie. Mentionner ce surnom auprès des descendantes directes de l'éponyme est considéré comme une injure grave envers le défunt et donc envers ses descendantes<sup>697</sup>. De la sorte, un jour, Alicia de Morote, dix-huit ans, poursuivit furieusement Indalecio, seize ans, qui avait eu, selon ses confidences, l'outrecuidance de l'interpeller par un bêlement, rappelant par là le surnom *Borreguete*, (de *borrego*, mouton) de son grand-père paternel décédé :

Alicia raconte qu'elle se serait battue sérieusement avec *el Celso* qui l'aurait appelée *la Borrega* en bêlant, féminisation du surnom de son grand-père paternel décédé. En guise d'explication, elle me dit simplement : « Tu comprends, il est déjà mort (*Entiendes, esta muerto ya*) ».

Extrait du carnet de notes daté du 30 mars 1998

Plus qu'une injure, la désignation d'un défunt le ramène à la mémoire des siens (comme Miguelillo, qui porte le surnom de son grand-père paternel, provoque les larmes de sa tante à chaque fois qu'elle le rencontre<sup>698</sup>) et, par conséquent, remet en fonction l'ensemble des liens qui unissaient le mort aux vivants. Par conséquent, comme nous explique Diego, père de Miguelillo, un prénom doit être individuel : il ne doit pas être transmis. Il contient, en effet, l'ensemble de l'histoire performative de son possesseur. Prononcer le prénom d'un défunt, c'est donc raviver l'ensemble des liens qu'il entretenait avec les vivants. L'appeler, c'est donc également mettre en danger

<sup>696</sup> Les Gitans de Morote et de San Juan désignent par le terme « *apellido* » les prénoms et surnoms des individus.

<sup>697</sup> Contrairement aux Gitans catalans décrits par David Lagunas Arias (2000).

<sup>698</sup> Voir chapitre V.

l'existence des vivants qui étaient en relation de don avec lui, c'est-à-dire, essentiellement les membres de sa parenté (consanguins et affins). Mais quel risque le mort peut-il engendrer pour l'ensemble de la communauté gitane ?

#### 4.2.2. *Proscrire l'héritage*

En fait, il nous semble que l'« oubli »<sup>699</sup> des sobriquets individuels et familiaux soit, à un niveau général, surtout un moyen efficace de rompre tout lien avec le défunt etc. Cette coupure permet, en effet, de régulariser la structure sociale et de la rééquilibrer : à la mort des anciens, leurs descendants doivent démontrer leur prodigalité et construire leur propre réputation sans hériter de celle de leurs ascendants. Le port d'un sobriquet familial implique en effet, pour l'individu concerné, son imbrication dans un ensemble de liens d'échange avec un nombre précis de familles. Or, comme remarque justement Derrida (1993, p. 46), cité par Pons (2002) : « on n'hérite jamais sans s'expliquer avec *du* spectre ». Hériter d'un surnom, c'est donc hériter également de l'ensemble des dettes et crédits de l'éponyme, et donc du prestige de celui-ci.

Les femmes ne transmettent pas leur prénom : elles ne peuvent donc prétendre à une quelconque capitalisation de prestige (ou de capital social<sup>700</sup> : Bourdieu, 1980) et ne mettent aucunement en danger la supériorité statutaire des hommes et donc la

---

<sup>699</sup> Cet oubli n'est que de façade (voir également Williams, 1993). Toute personne garde en mémoire les sobriquets de leurs chers disparus. Ainsi, parfois, certains Gitans confient au chercheur les sobriquets de leurs parents et grands-parents décédés.

<sup>700</sup> « Le capital social est l'ensemble des ressources actuelles ou ponctuelles qui sont liées à la possession d'un *réseau durable de relations* plus ou moins institutionnalisées d'interconnaissance et d'interreconnaissance ; ou en d'autres termes, à *l'appartenance à un groupe*, comme ensemble d'agents qui ne sont pas seulement dotés de propriétés communes [...] mais sont aussi unis par des liaisons permanentes et utiles. [...]. L'existence d'un réseau de liaisons n'est pas un donné naturel, ni même un « donné social », constitué une fois pour toutes et pour toujours par un acte social d'institution (représenté, dans le cadre du groupe familial, par la définition *généalogique* des relations de parenté qui est caractéristique d'une formation sociale) mais le produit du travail d'instauration et d'entretien qui est nécessaire pour produire et reproduire les liaisons durables et utiles, propres à procurer des profits matériels ou symboliques » (Bourdieu, 1980, p. 2).

hiérarchie sociale gitane en général. En effet, seules les tantes utérines transmettent parfois un sobriquet à une de leurs nièces. Même si le sobriquet féminin, tout comme le vocable de parenté *chacha* ou *chachi*, marque le lien particulier qui lie les maternels à leurs neveux, lien qui entérine la prépondérance des maternels dans le champ de la consanguinité, il est avant tout un processus extérieur à la transmission filiale et ne crée pas de lignée utérine. Exclues du principe de lignée, siège de la mémoire des dons au sein d'un réseau, les femmes sont exclues du processus de don et donc de la maîtrise du champ social.

D'autre part, l'alliance étant un élément essentiel de l'ensemble des processus du don, il est peu étonnant que le rapt soit le seul type de mariage pratiqué dans ces deux bourgs : il est une affirmation de la prépondérance masculine dans le domaine du don et de la maîtrise du social : seul l'homme peut-être à l'initiative d'un don<sup>701</sup>.

Cette absence de capitalisation se vérifie également pour la transmission des biens qui, chez les Gitans<sup>702</sup> comme chez les Manouches (Williams, 1993), les Roms (Piasere, 1984) et les Travellers (Okely, 1983), est inenvisageable : ils sont brûlés après la mort de leur propriétaire. De la sorte, l'égalité entre pairs est assurée : les catégories inférieures ne peuvent alors cumuler et « rattraper » en quelques sortes les catégories supérieures. Cette crainte ne serait pas injustifiée. En effet, chez les Gitans de Morote et de San Juan, les catégories gitanes (en particulier, les femmes) s'enchaînent et cela pourrait permettre à une femme de capitaliser suffisamment de prestige pour égaler un homme (cf. chapitre III). Et, cela n'est pas envisageable.

Les Gitans qui n'ont pas de contacts réguliers avec les familles endeuillées, peuvent continuer à appeler leurs membres par le surnom du disparu : ils ne sont pas en relation de dons avec elles. Ainsi, alors que nous nous trouvions à San Juan, les Gitans

<sup>701</sup> Les rares cas de rapt féminins sont, nous l'avons vu, des cas exceptionnels : ils impliquent des hommes en situation de receveurs par rapport à la famille de la jeune femme (chapitre VII).

<sup>702</sup> Voir également Gay y Blasco (1999) et Lagunas (2000).



nous désignaient généralement le père d'Alicia (de Morote) par le surnom *El Borreguete*. Les Gitans de San Juan se situent en effet en dehors du réseau de don entretenu avec la famille du *Borreguete*. La résidence, comme nous l'avons vu, s'impose en effet comme un assortiment de donateurs et donataires potentiels mais pensés comme étant intégralement imbriqués dans un réseau généralement circonscrit dans un espace défini<sup>703</sup>.

Par conséquent, il n'est guère étonnant que l'isolement volontaire des veufs et veuves gitans qui cherchent par là à vivre leur deuil dans la plus grande intimité se double également d'un certain rejet de la part des autres membres de la famille : ils craignent que ceux-ci ne soient encore auréolés de la présence de leurs défunts et donc, qu'ils aient conservé quelques liens avec eux<sup>704</sup>.

Certaines sociétés possèdent des individus extraordinaires capables d'aller dans le monde des trépassés pour en revenir avec les réponses attendues aux situations d'interactions entre les deux mondes, certes parfois éprouvés, mais indemnes. Ce sont les chamans ou sorciers. Les Gitans n'ont pas, parmi leurs membres, des êtres aux aptitudes exceptionnelles pouvant jouer ce rôle. Ils délèguent<sup>705</sup> généralement ce rôle aux *Payos* (aux prêtres et guérisseurs) qui prennent en charge l'inhumation du défunt.

### **4.3. Choisir son ultime demeure ?**

Nous avons vu que l'identité des groupes et individus s'inscrit également sur un territoire : demeurer sur des territoires proches implique également établir plus

---

<sup>703</sup> Cet espace est en fait déterminé par les individus qui l'occupent (cf. chapitre VI).

<sup>704</sup> Le chagrin éprouvé par les proches du défunt n'est-il pas, en effet, une preuve du lien qui les uni encore ?

<sup>705</sup> Aujourd'hui, les Gitans font appel à des sociétés de Pompes funèbres. Ce service est donc rétribué. Autrefois, les Gitans de Morote et de San Juan dépendaient des associations caritatives religieuses qui prenaient en charge tous les frais occasionnés par les funérailles des individus catégorisés en tant que « pauvres ».

aisément des relations de dons. Le territoire réservé à la dépouille d'un mort suit également les préceptes du don. Après leur décès, les femmes sont enterrées dans le cimetière de leur lieu de résidence. Les femmes célibataires sont donc ensevelies auprès de leurs parents et les défuntées épouses auprès de leur mari et belle-famille. Leurs fils les rejoindront en principe plus tard dans le même cimetière. Les femmes, le premier novembre, aiment fleurir la tombe de leurs parents mais lorsqu'elles vivent à quelques kilomètres du cimetière où ils sont ensevelis, elles dépendent bien souvent de la bonne volonté de leur mari ou de leurs fils pour qu'ils les y conduisent. Il faut en effet apaiser ses morts en leur démontrant que toutes les prérogatives funéraires sont accomplies sous peine qu'ils ne reviennent « se plaindre » auprès de leurs proches. D'où l'intérêt pour des parents qu'au moins une de leurs filles se marie avec un homme vivant dans le voisinage. Ceci peut expliquer la forte conviction de Felicita lorsqu'elle nous énonce que malgré l'impertinence de ses filles, une fille est toujours préférable à une bru et que « *donde se ponga una hija que se quite la nuera* »<sup>706</sup> : la belle-fille cherche en principe à se rapprocher au maximum de la tombe de ses parents.

En effet, ce sont généralement les femmes qui prennent en charge l'entretien des tombes. Seules celles des hommes sont donc systématiquement nettoyées (par leur veuve, leur mère, leurs petites-filles en ligne agnatique ou parfois, par leur belle-fille surtout lorsqu'elles sont aussi de proches consanguines). L'ultime demeure des femmes dépend par contre de la famille de leur gendre. Un mariage entre cousins peut permettre dans ce cas une meilleure volonté du conjoint qui viendra aussi se recueillir sur la tombe d'un oncle ou d'une tante. La mort peut donc également configurer quelques préférences matrimoniales.

---

<sup>706</sup> Expression espagnole qui traduite littéralement dit à peu près « là où se pose une fille, que parte la belle-fille ».

À Morote, comme à San Juan, les familles gitanes, comme les autres familles espagnoles, ont l'habitude de cotiser auprès d'une assurance funéraire leur futur enterrement afin d'écartier toute probabilité de ne pas être enterrés dans la ville de leur choix : étant une grande partie de l'année hors de leur résidence, sans ce moyen, ils risquent de ne pas avoir suffisamment d'argent pour que leur corps ou celui d'un de leurs proches soient ramenés auprès des leurs si la mort les frappait hors de chez eux.

Josefa vient de dire à sa fille qu'elle payait une assurance pour cinq personnes (son conjoint, sa fille, l'époux de celle-ci, son fils et elle-même). Elle expliquait qu'elle en avait prévu quatre au départ et son mari lui aurait dit "et Lucas (son gendre) ?". Je demandai à Eva pourquoi son mari et elle-même n'allaient pas être enterrés à San Juan, lieu d'origine de Lucas<sup>707</sup>. Elle me répondit qu'il (son mari) préférerait ses beaux-parents qui le gâtent et ne font que lui acheter des pâtisseries « pour qu'il devienne gros (*para que se ponga gordo*) ». Eva n'est pas contente. Elle explique « je ne veux pas la mort. Je ne veux pas être avec les morts. Qu'on efface mon nom ». Eva raconte qu'un Gitan s'est tué à Carthagène dans un accident de voiture. Ils vont le ramener à Morote parce qu'il payait une assurance. Sa veuve touche actuellement une pension de cette assurance.

Eva dit que si son mari meurt, elle ne veut pas « manger des gâteaux pendant que les vers de terre mangent mon mari ».

Extrait du carnet de notes daté du 7-02-1997.

Les familles non-gitanes, d'après quelques informateurs *castellanos*, craignent surtout d'avoir à subir un enterrement de seconde catégorie après leur mort. Les Gitans quant à eux, par le passé, étaient très souvent enterrés sous la qualification de « pauvres (*pobres*) », signifiant par là la prise en charge du service funéraire religieux (y compris la mise en bière et le transport du cercueil) par les associations caritatives de l'Église (en particulier *Las Ánimas* qui, jusque dans les années 1960, jouait régulièrement de la musique dans les fêtes et bals populaires des bourgs et villages voisins pour récolter des fonds). La précision « de charité (*de caridad*) », ou « croix basse (*cruz baja*) » était parfois apposée à la mention précédente. Ainsi, la crainte la plus fréquemment formulées par les Gitans est celle d'être enterrés loin de leurs proches vivants ou morts : « heureusement qu'ils avaient payé l'assurance sinon ils n'auraient pas pu le ramener.

<sup>707</sup> Cela signifie en effet que le gendre sera enterré auprès de sa belle-famille.

C'est pour ça que je paie aussi l'assurance, on ne sait jamais »<sup>708</sup>. Près de leurs proches, leur famille pourra plus aisément entretenir leur tombe.

Dans un autre bourg de la province de Grenade où les Gitans sont d'un niveau économique supérieur – ils travaillent dans la vente de vêtements –, ceux-ci, comme à San Juan et à Morote, s'endettent auprès de compagnies funéraires et paient à crédit leurs funérailles. Mais là, ils achètent parfois des caveaux familiaux dans lesquels sont prévus une place pour le couple et pour leurs fils (en particulier pour l'aîné).



Photos 23 et 24 : Caveaux de familles gitanes aisées de la province de Grenade

Ainsi, la famille F. de ce bourg (voir Photos 23 et 24 : Caveaux de familles gitanes aisées de la province de Grenade) qui donna naissance à deux garçons et une fille, a prévu une place pour leurs deux fils (âgés respectivement de trente-huit ans et de quatorze ans) et, une autre pour leur fille de vingt-six ans qui ayant déjà dépassé largement l'âge moyen au mariage des Gitanes va, selon eux, demeurer célibataire. D'après les confidences de l'« infortunée », elle aurait grondé ses parents en leur disant que cela lui porterait malheur et qu'elle ne trouverait jamais de mari à cause de cette inconvenance (les femmes sont censées être enterrées auprès de leur belle-famille). Par

<sup>708</sup> Citation recueillie après le décès d'un jeune homme dans un accident de voiture. Il laissa une veuve et deux petits orphelins.

ailleurs, cette famille a donc aussi prévu une place pour leur fils aîné pourtant marié et père de deux garçons. Nous demandons à son épouse où elle sera enterrée après son décès. Elle nous répond « avec mon mari et mes beaux-parents ». Nous n'avons pourtant vu que cinq places. Sa place serait-elle celle de la fille des F. si elle trouvait un mari et donc laisserait vacante la place qui lui était initialement prévue ? Il semble que ce soit effectivement cette solution qui soit prévue. Cette inconstance normative de la résidence posthume angoissante pour tout Gitan prend une forme bien plus dramatique pour les femmes qui n'ont aucune place attirée. La légitimité de la place des individus se fonde en effet sur la résidence des hommes et celle de leurs parents (vivants ou décédés). D'autres couples décident d'acheter un autre caveau familial, des tombes à deux places ou individuelles. Là, l'épouse est rassurée sur le devenir de son corps après son trépas.

#### **4.4. Du tabou de jouissance**

La frayeur qu'inspirent les défunts s'accompagne d'une série de rituels<sup>709</sup> consistant essentiellement au détachement, à la rupture des liens avec eux. Ainsi, tout est brûlé, repoussé dans l'oubli (voir aussi Gay y Blasco, 1999) : les objets personnels sont consumés, les surnoms sont désormais bannis au sein de la communauté (on ne peut plus les prononcer), etc. Les proches parents ne peuvent plus effectuer d'activités plaisantes (manger de la viande<sup>710</sup>, écouter de la musique, participer aux activités festives, avoir des relations sexuelles, etc.) d'autant moins celles que le défunt

<sup>709</sup> Cf. aussi l'analyse de Williams (1993) sur le protocole lié aux défunts chez les Manouches. Celui-ci semble, en effet, très semblable à celui pratiqué par les Gitans de San Juan et de Morote.

<sup>710</sup> Ainsi Lagunas Arias (2000a, p. 210) remarque que chez les Gitans catalans : « quand quelqu'un porte le deuil, il s'abstient de manger l'*escudella*, un plat calorique à haut contenu en graisse et associé au plaisir et à la fête, et il mange des plats plus légers comme des légumes et du riz (*cuando alguien esta de luto, se abstiene de comer escudella, un plato calórico de alto contenido en grasa, y asociado al placer y a la fiesta, y consume otros platos más ligeros como la verdura o el arroz*) ».

appréciait particulièrement. La raison invoquée est que le disparu pourrait revenir, attiré par la sonorité de son surnom ou par ces moments de joie. En réalité, l'amorce de tout moment de partage de biens (symboliques ou matériels), lorsque les liens avec le défunt ne se sont pas encore estompés avec le temps, pourrait le faire revenir et l'intégrer dans une relation de don avec les vivants. Or, ce procédé pourrait entraîner ces derniers parmi les morts ou, le mort parmi les vivants (et donner lieu à un *mule*, un revenant). Ces plaisirs peuvent, en effet, faire entrer le vivant et le mort dans un processus mutuel de hiérarchisation entre donateurs et donataires. Par là, la discontinuité entre le monde des vivants et celui des morts est remis en question.

Cette rupture établie par l'oubli apparent de ses chers disparus entérine en fait la distinction essentielle entre les morts et les vivants et révèle que les défunts doivent absolument être extraits du réseau de don auxquels ils appartenaient : entretenir des liens qui devraient disparaître s'apparente alors à un excès avec le même pouvoir de contamination qui existe dans certains groupes tsiganes (Williams, 1993 ; Piasere, 1984 ; Okely, 1983 ; Gropper, 1975). Ainsi, les Gitans de Morote et de San Juan condamnent plus fortement le lévirat et le sororat qu'un remariage avec un germain du conjoint encore vivant (ils affirment péremptoirement « c'est pire »). L'explication invoquée est d'ordre moral : il est de très mauvais goût de jouir des plaisirs terrestres lorsqu'un de ses proches en est privé définitivement : ce serait lui manquer de respect (*respeto*). De la sorte, un veuf et une veuve devraient, pour que la morale soit sauve, demeurer seuls pour le restant de leurs jours. Et, si en outre, ce plaisir (sexuel) est assouvi grâce à un consanguin proche du défunt conjoint qui devrait, d'après les préceptes du deuil, aussi s'abstenir par respect vis-à-vis du cher disparu, la transgression commise est d'autant plus grave : en entretenant des relations sexuelles avec un frère ou une sœur d'époux ou d'épouse, *ego* réactive une relation de don entre

des hommes qui étaient déjà impliqués lors de la première union. La nouvelle relation, en redoublant la précédente, devient excessive et risque de nuire au nouveau couple apportant par là le malheur en son sein (comme dans le cas de Juliana, Joaquina et de José). Si, par ailleurs, *ego* est veuf (ou veuve), le défunt se retrouve, lors de la seconde union à nouveau impliqué dans le don : le corps de son conjoint est en effet devenu progressivement semblable au sien.

En somme, les morts font partie de la mécanique du don dont ils doivent être écartés via de multiples procédés qui progressivement vont les extraire du corps social. Le don concerne en effet l'ensemble des êtres qui, depuis leur naissance, sont classés en fonction de critères « naturels » et/ou performatifs au sein de catégories hiérarchiques qui forgent l'ensemble de l'organisation sociale gitane. Après leur décès, les êtres ne peuvent plus agir en tant que donateurs ou donataires parmi les vivants. Cette situation produirait effectivement un excès de dons qui serait nuisible à l'ensemble du tissu social ainsi qu'aux individus qui le façonnent et perpétuent.

## ÉPILOGUE

### LA MEMOIRE COURTE

*La mémoire collective apparaît comme un discours de l'altérité, où la possession d'une histoire qu'on ne partage pas, donne au groupe son identité.*

Françoise Zonabend, *La mémoire longue*

« Qu'est-ce que tu viens faire chez nous ? Tu viens sentir notre merde ? ». Un été de 1996, la rebelle Alicia, quinze ans, par ces quelques mots, condamnait notre entrée, physique et symbolique, dans le dénommé « quartier gitan » de San Juan et nous intimait de nous occuper de *nos* affaires. Elle jonglait par là avec les clichés discriminatoires ayant cours dans ce bourg et les utilisait contre cette intruse vraiment trop curieuse. Quel intérêt pouvait en effet avoir une *Castellana* à s'engouffrer dans ces ruelles étroites, défoncées, glissantes et sombres ? à côtoyer cette population retenue dans ce quartier périphérique et à ignorer les poncifs locaux qui la représentaient si démunie (économiquement, culturellement et intellectuellement), si hermétique et surtout, si offensive ?<sup>711</sup>

---

<sup>711</sup> Nous travaillons depuis quelques années sur la notion d'identité ; nous avons rédigé deux mémoires (maîtrise et DEA) à propos des représentations identitaires des populations espagnoles immigrées et de leurs descendants dans la région lyonnaise. Pour notre thèse, nous avons décidé de nous intéresser aux Gitans d'Espagne qui, malgré leur indéniable hispanité (reconnue par tous), sont considérés et se considèrent comme une population minoritaire.



### *Les Gitans, les Castellanos et les Autres*

À San Juan, comme à Morote, une frontière s'établit entre deux catégories<sup>712</sup> de populations sises sur un même territoire « comme une étoffe déchirée », ensemble et séparées : d'un côté se situent les *Gitanos* et de l'autre, les *Castellanos* ou *Payos*. Cette dualisation de l'ensemble de la nation<sup>713</sup> qui persiste dans de nombreuses localités espagnoles peut sembler étrange : les premiers Gitans sont arrivés dans la Péninsule ibérique au XV<sup>e</sup> siècle, période où sur tout le territoire, notamment en Andalousie, séjournèrent depuis fort longtemps des populations très diverses (ce qui d'ailleurs est toujours le cas, surtout dans les grandes villes). Il est vrai que le nombre important de Gitans dans certaines régions espagnoles<sup>714</sup> a certainement contribué à leur spéciation. Mais comment cette distinction de type dyadique a-t-elle pu se construire et comment a-t-elle pu se perpétuer jusqu'à nos jours dans les représentations sociales, tout au moins au niveau local ? Un détour par l'Histoire nous a montré que l'identité/altérité gitane ne peut s'envisager sans référer à une construction historique de la distinction et de ses représentations au sein de la société espagnole.

L'identité des Gitans s'écoule en effet entre les lignes de l'Histoire, tantôt malmenée, tantôt – rarement – glorifiée, souvent interrogée : qui sont-ils ? Une « nation », une *raza*, un groupe ethnique, une bande de malandrins... ? Les mots changent, la question demeure. Des érudits se sont penchés très tôt sur elle et soulèvent de nouvelles questions : d'où viennent-ils ? Quand ont-ils entrepris leur périple ? Quel

---

<sup>712</sup> Dans les bourgs et villages ruraux, l'immigration est peu importante, contrairement aux grands centres urbains.

<sup>713</sup> Celle-ci se retrouve de façon flagrante dans les discours concernant l'origine et les différents styles du chant flamenco (Pasqualino, 1998 et Thède, 2000). Pourtant, de nombreuses musiques de provenance occidentale et orientale ont indubitablement fusionné avant de donner naissance au Flamenco. Cependant, certains *palos* sont considérés comme étant purement gitans et d'autres comme étant *castellanos*.

<sup>714</sup> En Espagne, le nombre de Gitans est estimé à environ 500 000 dont 40% se sont installés en Andalousie. La proportion du nombre de Gitans andalous oscille autour de 3 à 4% mais elle peut varier de 1% à 30% dans certains villages. (cf. Gamella, 1996).

parcours ont-ils suivi ? Comment désigner cette population dont on sait si peu ? À partir de quelques bribes d'informations recueillies ici et là, quelques paradigmes commencent à émerger. Ceux-ci, loin d'être neutres, sont totalement immergés dans les idéologies de chaque époque traversée, qui sont fréquemment liées aux représentations généalogiques. De la sorte, les Tsiganes deviennent des objets de curiosité pour les penseurs nazis et fascistes qui voient en eux la preuve que le métissage des populations conduit à leur dégénérescence. Via des outils supposés scientifiques, ils démontrent l'existence tangible des notions d'étrangeté et d'extranéité. Cette quête incessante de l'explication de l'« exotique » dans l'ascendance des individus trouve, de nos jours, son chemin dans la recherche frénétique des différences génétiques qui catégorisent et souvent hiérarchisent, hélas, les groupes de population, comme si l'altérité ne pouvait prendre racines que dans les embranchements généalogiques.

Dans l'Espagne catholique de l'époque Moderne, une certaine obsession pour la « pureté de sang » entraîne le pays dans une guerre sans merci envers ceux que l'on considère comme des ennemis de la Foi et donc, de la Nation. Les Gitans, reconnus depuis leur arrivée en terres ibériques comme des Chrétiens (même s'ils sont souvent accusés de professer une religion quelque peu singulière), sont peu importunés par les gardiens de la Foi (en particulier l'Inquisition)<sup>715</sup>. Les Gitans sont en effet, d'après les penseurs de l'époque, des brigands qui vivent en bande afin de mieux se protéger et abusent des honnêtes gens grâce à l'utilisation d'un parler qu'eux seuls comprennent. Le meilleur moyen de les contrôler n'est-il donc pas d'imposer leur sédentarisation et de leur interdire l'usage de ce jargon canaille ? Épargnés des vindictes politico-religieuses, un torrent de Pragmatiques à caractère social va pourtant s'abattre sur les Gitans d'Espagne. Il reste que ces lois royales vont permettre l'émergence, comme

---

<sup>715</sup> Nous avons vu que le critère religieux a permis de discriminer les Juifs et Musulmans, ainsi que leurs descendants considérés comme de mauvais Chrétiens, mais que ce critère ne pouvait s'appliquer aux Gitans d'Espagne.

nous l'avons vu dans le cas particulier des Gitans de Morote et de San Juan, d'une tsgitanité toute ibérique. Certaines professions, vêtements et autres parures<sup>716</sup>, lieux de résidence, patronymes, pratiques religieuses, etc., imposés par l'Etat afin de les assimiler à la population majoritaire, sont devenus progressivement leurs nouveaux marqueurs d'étrangeté au sein de la population espagnole et de plus grande « gitanité » parmi les Gitans des deux bourgs.

### *Naître et paraître généreux*

Malgré cette adaptation continuelle aux diverses situations définies par l'environnement, la circulation et l'installation des Tsiganes au sein des bourgs et villages n'a jamais été simple dans nos pays marqués par une hiérarchie sociale fondée essentiellement sur l'identité territoriale et le cumul des richesses<sup>717</sup>. Et justement, les Tsiganes ou Gitans fixent leur parangon sur des valeurs qui s'y opposent : prodigalité, errance, refus de la transmission des symboles du pouvoir et de la richesse, égalité entre pairs, etc. En somme, ils excluent la notion de cumul des biens. Pour les Gitans, l'enrichissement personnel risque effectivement d'engendrer un déséquilibre des statuts « naturels » de chacun au sein de l'organisation sociale telle qu'elle est vécue par les Gitans de Morote et San Juan. De même, pour être reconnu au sein de la communauté, c'est-à-dire pour être considéré comme un « vrai » Gitan, il faut être généreux. En outre, la propension au partage est le critère essentiel qui distingue les individus entre eux en les classant dans des catégories hiérarchisées les unes par rapport aux autres.

---

<sup>716</sup> Nous avons vu par exemple que le port du chapeau, de la moustache mais également du pantalon de velours et de la montre ancienne, typiques des campagnes espagnoles du début du XX<sup>e</sup> siècle, sont devenus l'apanage des Gitans de prestige.

<sup>717</sup> Ainsi, les travaux historiques et anthropologiques de l'Europe mettent en évidence le lien étroit qui unit l'identité au patrimoine (Augustins, 1986 ; Bourdieu, 1980 ; Bestard, 1986 ; Derouet, 1998 ; Fauve-Chamoux, 1993 ; Lamaison, 1977, Segalen, 1985 ; Zonabend, 1980 ; etc.), duquel découlent fréquemment différentes stratégies matrimoniales.

Plus on est généreux, et plus on est proche de la catégorie suprême de la hiérarchie sociale gitane, c'est-à-dire plus on est Gitan. Cette « valeur cardinale » est portée à son extrême chez les hommes Gitans âgés, ceux qui sont censés maîtriser au mieux les rapports au sein de la communauté (d'où leur rôle de médiateur lors de situations conflictuelles entre Gitans). En guise de marques distinctives, ils portent le chapeau, la moustache et le « *garrote* (le bâton) ». Seuls les hommes sont en capacité d'atteindre ce statut suprême : la maturité arrivant, ils deviennent, en quelques sortes, des donateurs perpétuels.

En fait, la hiérarchisation des catégories d'individus s'effectue en fonction de leur propension réelle ou potentielle, naturelle ou performative à la prodigalité. Ainsi, les Gitans se considèrent comme étant naturellement supérieurs à toute espèce vivante. Parmi eux, les hommes sont supérieurs aux femmes et aux enfants. Dans chaque catégorie, tout individu possède la capacité de cumuler du capital social en faisant preuve de grande générosité : la richesse symbolique se fonde en effet sur le refus du cumul des biens économiques. En ce sens, rien n'est acquis : à chaque génération, chacun se doit d'amasser quelques richesses (par l'effort) pour être en mesure de la redistribuer. De la sorte, les notions de travail ou de dynamisme sont fortement valorisées, mais surtout, tout individu doit multiplier les occasions donales qui vont lui permettre d'enrichir son capital social et, par là, de le hisser à un statut supérieur parmi ses pairs. Certains individus, privés de toute capacité à entrer dans un processus de don, sont exclus de ces catégories. Il s'agit des personnes qui souffrent d'un handicap grave et de celles qui, suite à des comportements excessifs (réels ou supposés), sont marginalisées (par exemple, les prédateurs et les veuves).

*Des marqueurs d'identité*

Ces différentes catégories (naturelles et performatives) classent individus et groupes en fonction d'une échelle des valeurs qui légitime la supériorité des hommes gitans sur l'ensemble des êtres vivants. Considérés comme plus généreux que les autres, ils apparaissent comme étant les initiateurs de tout don, d'où leur capacité de création et de maîtrise de l'ensemble du tissu social gitan et même non-gitan. Cette prodigalité reconnue par tous se fonde essentiellement sur le mariage : tout homme d'un certain âge est censé avoir marié plusieurs de ses enfants et donc, avoir participé de manière active à un ensemble de dons. De plus, chez les Gitans de Morote et de San Juan, le mariage se pratique par un rapt qui, contrairement à la majorité des autres Gitans espagnols, n'implique pas de défloration rituelle par une Gitane professionnelle. De la sorte, la volonté du jeune homme est mise en évidence ainsi que sa maîtrise et connaissance du réseau : en ce cas précis, de la moralité de la jeune femme.

En outre, le rapt est une mise en scène de l'acte de préhension, c'est-à-dire du statut de donateur, du jeune homme et de sa famille (la résidence de type patrivirilocale est cohérente avec cette logique). En revanche, le vrai rapt est condamné : niant l'égalité transitoire et réversible entre pairs, il exclut de fait les liens de solidarité (d'alliance) entre les co-belles-familles. Plus aucune possibilité de démontrer sa prodigalité n'est accordée aux familles impliquées. Ainsi, le banquet réconciliateur est refusé. Devenue prédatrice, cette famille est alors exclue du jeu des dons. Par ailleurs, le don effectue une relation identificatoire de l'un par l'autre comme pour l'adage « qui se ressemble, s'assemble ». Par conséquent, les raptés se font tradition familiale : ils deviennent le seul moyen pour les mâles de cette famille de trouver compagne. Mis au ban des autres réseaux, ils récidivent au sein de leurs propres alliés proches, c'est-à-dire auprès de leurs réseaux.

Or, pour que les Gitans soient et/ou deviennent des donateurs absolus, d'autres doivent, en contrepartie, être leurs receveurs. Nous avons vu que les catégories naturelles, en légitimant cette hiérarchie, permettent aux Gitans d'agir dans un monde *payo* tout en conservant leur supériorité et intégrité gitane (via la transmutation de l'acte de recevoir en celui de préhension). La supériorité gitane est ainsi assurée, quelles que soient les situations interactives commises avec les *Castellanos*.

Dans le monde gitan, entre pairs, point de catégorie naturelle : l'égalité est censée régner. Or, puisque tout acte de don place le donataire en position subalterne, l'égalité absolue n'existe pas. Elle est transitoire et attend un autre don (qui peut être l'équivalent du contre-don maussien mais également un don orienté vers un tiers qui, comme dans le cas des mariages, permet d'éviter un excès de dons entre les mêmes parties).

Au sein d'une même parenté, la performance individuelle ne joue plus ; tout individu masculin (les femmes, exclues du champ de la transmission identitaire, n'ont qu'un poids très réduit dans la mécanique du don) est naturellement donneur vis-à-vis de ses descendants : le don de sang (à sa progéniture) et nourricier (à sa progéniture, à ses cadets et à ses neveux utérins aînés) sont autant de situations où l'ascendant réaffirme, précisément, son statut naturel de donateur-nourricier. Ces places, qu'occupent les différents donateurs, sont désignées par l'intermédiaire des patronymes, prénoms, sobriquets et du vocabulaire de parenté. En effet, nous avons vu que l'onomastique et le vocabulaire de parenté sont des révélateurs essentiels de l'identité intra-familiale. Cependant, alors que les patronymes, prénoms et surtout sobriquets inscrivent les individus au sein d'une histoire familiale et donc dans la hiérarchie sociale locale, le vocabulaire de parenté met en évidence la place de chacun

dans les interactions donales, c'est-à-dire, sert de support à la mémoire des liens entre individus : les pères, mères, oncle, tantes, beaux-parents, co-beaux-parents, beaux-frères et co-beaux-frères sont les piliers de la mémoire donale de la communauté. Le système des attitudes entérine la place de chacun au sein de la hiérarchie du don.

Cette connexion au groupe est non pérenne : à la mort de l'éponyme, garant de l'identité surnominale et de la mémoire donale du groupe, ce dernier se segmente et produit, via le fils aîné, un nouveau regroupement d'individus dont le recrutement s'effectue également par la reconnaissance du don de sang et de nourriture (consanguins et alliés proches). L'identité, qu'elle soit individuelle ou familiale, se fonde en effet sur un principe non transmissible du capital symbolique cumulé par les générations décédées. Si bien que l'égalité entre pairs est assurée. De la même manière, les mariages entre des lignes unisexuées sont évités : les statuts, transmis par les hommes, ne peuvent ainsi être hérités sur plusieurs générations et créer des hiérarchies entre groupes de pairs comme le permettraient des lignages.

Pour les receveurs, le seul moyen d'échapper à leur destin est d'accéder également à une position de donneur moyennant un autre don vis-à-vis d'un tiers (les dons au sein de la parenté ne permettent pas le cumul de prestige). Et le mariage est le meilleur instrument d'ascension statutaire. Or l'une des parties est forcément donataire. L'alliance au sein de la parenté apparaît alors comme le moyen le plus sûr, même s'il est moins prestigieux, de se garantir des alliés sans risquer de se retrouver englué dans une position de donataire. Par le renchaînement d'alliance au plus proche (dans la consanguinité), les positions de donateur et de donataire se superposent et la hiérarchie entre *co-consuegros* s'efface : l'égalité de statut entre pairs est préservée. Par ailleurs, nous avons vu que le mariage entre proches pouvait découler du devoir de solidarité

entre consanguins. En effet, puisque l'honneur de la famille dépend de l'histoire des dons effectués par l'ensemble de ses membres, ceux-ci sont, par conséquent, touchés d'égale manière par un déficit du capital social. La solidarité entre consanguins est de ce fait un moyen de préserver au mieux le prestige familial et individuel de chacun de ses membres.

Cependant, lorsque ces consanguins sont trop proches, le cumul excessif d'une même identité devient nocif. En effet, lorsque les positions de donateurs et de donataires se superposent, l'ensemble de la hiérarchie sociale peut s'en trouver ébranlée dans son ensemble.

La résidence, quant à elle, marque dans l'espace la hiérarchie entre individus. Ainsi, nous avons vu que la répartition des pièces au sein de chaque foyer marque la distinction entre le propre et le sale, entre ce qui est ingéré et ce qui est digéré : tout ce qui se rapporte à la nourriture doit être absolument protégé de tout vêtement ou récipient sales. Or, les femmes sont censées maîtriser cet espace intérieur et les hommes, le domaine extérieur. Le rôle féminin est donc de contrôler l'innocuité de l'espace domestique, réservé au jeu dangereux de l'ingestion (d'où l'importance du feu purificateur). Les hommes, quant à eux, se doivent de maîtriser le monde extérieur, celui des dons capitalisateurs de prestige d'où sont exclues les femmes.

Même si la résidence peut être caractérisée de manière générale comme étant patrivirilocale, elle suit en fait les déplacements des femmes qui, de manière progressive, adopte l'identité de leur conjoint. Cependant, les déplacements féminins sont souvent à faible distance : elles se marient généralement avec des hommes dont la résidence d'origine est située près de celle où vivent leurs parents. De la sorte, hommes et femmes conservent leur identité familiale et leur réseau de don. La résidence marque



donc aussi le territoire où sont installés les groupes et individus connectés en réseau. La mémoire familiale peut ainsi se perpétuer par les hommes mais également par les femmes. Si bien que l'habitat perpétue les liens entre germains lors des premières années de mariage (patri et uxorilocalité), puis ceux-ci s'estompent progressivement. Ce qui évite la constitution de groupes de filiation et la perception de lignées qui s'estompent très vite : le partage d'un même toit et d'une même nourriture crée des liens d'affection, de *cariño*, qui impliquent un fort lien identitaire. Après le mariage, ce lien s'effrite. Le mariage de leurs enfants réinitialise les liens entre germains.

### *Des dons aux réseaux et vice-versa*

Nous avons vu que l'identité des Gitans s'inscrit en réseaux. Elle s'appuie en effet sur la mécanique du don qui, via la mise en connexion de donateurs et donataires, unit des groupes et des individus. Par là, le don définit le surnom qu'utilisent des tiers pour désigner un individu. Il détermine en effet quels individus sont inclus (en tant que débiteurs ou créditeurs) dans tel ou tel réseau de don (défini par un ou plusieurs surnoms familiaux), et lesquels ne le sont pas. L'identité individuelle ne peut donc se passer de celle des groupes et de leur statut donal.

Le mariage (c'est-à-dire, la relation sexuelle) représente l'événement créateur de réseaux par excellence, et en conséquence, de groupes. Il induit en effet un ensemble de dons échangés, socialement codifié (notamment grâce au vocabulaire de parenté et aux règles de comportement correspondant aux diverses positions parentales), entre différents groupes dont les membres deviennent co-parents d'une même descendance. Le mariage initie de la sorte l'ensemble du parcours du don des sangs pourvoyeurs d'identité : il est créateur de liens d'affinité et de consanguinité. Il permet, par conséquent, aux hommes de nourrir et transmettre leur identité aux femmes (à leur

épouse) qui vont, par là, générer une descendance (à leur progéniture). De là, toute relation de don est interprétée, chez les Gitans, comme un don nourricier de sang calqué sur la relation sexuelle et/ou la procréation. Ainsi certains affins peuvent-ils être pris dans un mécanisme de consanguinisation. C'est le cas des épouses et par conséquent des belles-filles et parfois, des gendres (lorsqu'ils cohabitent et/ou travaillent avec leur belle-famille) lorsqu'ils ne sont pas, déjà, des consanguins de leurs alliés. Rien d'étonnant alors à ce que toute aide, surtout si elle émane d'un pair, soit perçue comme une atteinte à sa propre gitanté (cf. chapitre IV et Manrique, 2009) : la performance des uns affaiblit, par effet des vases communicants, le statut des autres. C'est que, chez les Gitans – et nous posons que cela peut se généraliser à nombre de sociétés –, les relations de consanguinité et d'alliance, qui se fondent sur le principe du don (de sang), sont très semblables. La frontière entre ces différents réseaux n'est pas seulement poreuse, elle nous paraît très incertaine.

### *D'irrémediables donataires ?*

Les femmes sont exclues de toute mécanique qui leur permettrait de capitaliser du prestige au sein de la communauté gitane de Morote et de San Juan. Évincées dès leur naissance de tout processus de don à l'échelle communautaire, leurs dons ne concernent que leurs paires et ne peuvent troubler la hiérarchie des hommes, seule capable de perturber l'organisation sociale gitane. Ne transmettant pas leur sobriquet à leur progéniture, elles sont également écartées de toute transmission filiale socialement significative. Par là, elles ne peuvent prétendre à un statut de donatrices à l'égal des hommes (elles ne sont pas à l'origine d'un groupe défini par un sobriquet particulier, en d'autres termes, elles ne constituent pas de lignée). L'oubli des surnoms, pourtant fondamental dans l'équilibre des statuts entre hommes, devient donc inutile pour les

femmes qui peuvent perpétuer sur plusieurs générations, de manière oblique cependant, la transmission d'un surnom.

Les Gitanes sont en conséquence, apparemment, les donataires par excellence de leur communauté. Pourtant, lorsqu'elles appartiennent à la parenté utérine d'*ego* féminin<sup>718</sup>, elles bénéficient d'un statut particulier : considérées comme des donatrices (elles sont censées nourrir leurs neveux utérins qui les désignent par le terme affectif « chacha »), elles sont respectées avec plus d'emphase par leurs nièces aînées – qu'elles ont réellement ou potentiellement nourries (l'allaitement des aîné(e)s a eu lieu dans la résidence d'origine de leur mère)<sup>719</sup> – que leurs homologues agnatiques. En outre, les aînées jouissent d'un statut particulier : lorsqu'elles sont jeunes, elles bénéficient des privilèges des femmes adultes (chambre indépendante et argent propre) et sont traitées, grâce à leur statut de « nourrisseuses », comme des quasi mères de leurs germains cadets<sup>720</sup>. Le terme qui les désigne (*chacha*) les assimile d'ailleurs à leur tante utérine. Il exprime la relation nourricière – et donc donatrice – qu'elles sont censées entretenir avec les cadets de leur fratrie qui leur vouent une affection toute particulière. De la sorte, dans le discours des femmes, la parenté « vraie » est celle qu'elles-mêmes transmettent, comme si le « maternage » était plus important que la procréation qui nécessite une alliance (d'où les récits féminins de fécondation parthénogénétique, où les femmes peuvent concevoir sans homme). De plus, lorsqu'elles se marient, leurs conjoints deviennent des *chachis*. Donatrices, elles ont donc la capacité de consanguiniser leurs époux ; en somme, d'être également en position de donatrices vis-à-vis d'eux. Or, comme dans le cas des femmes ravissant leur conjoint (qui, impliquant

<sup>718</sup> Les hommes nient généralement cette place accordée à leurs maternels lorsqu'ils sont adultes et reconnaissent leurs liens avec leurs neveux utérins lors de circonstances particulières qui mettent en valeur leur rôle nourricier.

<sup>719</sup> Même si la résidence est patrilocale, les sœurs de mère sont considérées par les femmes comme leur « vraie » tante. Par ailleurs, nous avons vu que le terme *chachi* signifie « vrai » en *caló*.

<sup>720</sup> Voir à ce sujet l'article de Cadoret (1999) qui concerne le rôle quasi maternel (mais une maternité sans procréation) des tantes utérines d'une famille andalouse.

uniquement des hommes en position de donataires par rapport à des femmes, sont de rares exceptions), ceci n'a aucune pertinence réelle au sein de la société gitane. En effet, ce statut particulier n'est reconnu que par les enfants et les femmes. Dénigré dans le monde des hommes, ceux-ci rejettent généralement son existence.

Les aînés, quant à eux, héritent et transmettent le sobriquet familial en ligne agnatique. Malgré leur proximité identitaire avec leurs maternels (cependant moins prégnante que pour les femmes aînées qui ne modifient pas le sang reçu de leur grand-père utérin), les aînés sont donc d'autant plus marqués par le capital social (d'aucuns diraient l'honneur, c'est-à-dire la mémoire des dons échangés) cumulé par leurs agnats, que leurs cadets. Par conséquent, les hommes aînés, emblèmes du mélange des identités (ils unissent les sangs de leurs deux grands-pères) sont les garants de la mémoire de l'alliance de deux groupes mais représentent également, en tant qu'hommes, le renouveau (sang rénové continuellement, nouveau sobriquet qui sera transmis, etc.). Ils sont donc tournés vers l'alliance de façon plus prépondérante que les femmes (dont le statut n'est reconnu que dans la consanguinité utérine) et sont créateurs de lignes filiales. En somme, ils sont les moteurs de la dynamique sociale.

Par ailleurs, cet apparent paradoxe entre le système des représentations masculin et féminin concernant la transmission des identités, comme nous l'avons vu avec l'importance du travail accompli lors de la procréation pour la transmission de la ressemblance aux enfants, ne fait qu'entériner la prépondérance du don en tant que facteur identitaire (identité des corps, c'est-à-dire la consanguinité et identité des groupes, c'est-à-dire l'alliance<sup>721</sup>). Hommes et femmes partagent en fait une conception hiérarchisante du don. Or, le don est, dans le cadre de la « normalité », toujours

---

<sup>721</sup> Nous postulons en effet que les liens de consanguinité et d'alliance sont, en dernière instance, de même nature : ils sont des dons de sangs associés à la notion alimentaire.

masculin<sup>722</sup> et mesuré (les dons excessifs sont potentiellement dangereux, d'où la nécessité de les canaliser).

Les *Castellanos* sont, à l'instar des Gitanes, en position de donataires malgré leur capital économique souvent supérieur à celui des Gitans. Alors que chez les Gitans, tout est oublié, brûlé, consommé, les *Payos* en effet héritent, amassent et conservent. Les uns renouvellent constamment la morphologie sociale et assurent, de la sorte, l'égalité potentielle entre pairs, les autres conservent les prérogatives de leurs aïeux et s'évertuent à perpétuer les différences statutaires. Ne donnant pas et recherchant la maximisation de leurs biens, ces derniers sont de ce fait, pour les Gitans, des donataires naturels.

### *De la mesure de ses actes*

Le don est l'acte par lequel les individus et les groupes se construisent et se reproduisent au sein de réseaux d'affinité et de consanguinité. Or, lorsque le don est excessif, il provoque des perturbations, parfois mortifères, dans l'organisation de ces réseaux, qui peuvent atteindre les individus. De telle sorte que, quand des sangs sont très proches (comme lors des mariages entre un germain de père ou de mère avec son neveu ou sa nièce, entre un homme et sa bru, et entre un homme et deux sœurs), il ne faut pas les mêler : ils sont les héritiers d'un même sang masculin et cet excès de ressemblance neutralise le pouvoir fécondant des sangs masculins des deux partenaires sexuels. Par conséquent, ce mélange rend impossible une « bonne procréation » (il engendre une stérilité du couple ou un enfant malformé). De même, « trop faire

---

<sup>722</sup> Nous avons vu que dans la catégorie des femmes, le don est parfois également conçu comme un acte masculin même s'il implique des partenaires féminins (il s'agit alors de femmes ménopausées, de belles-mères par le mariage de leur fils, etc. qui, en position de donatrices, agissent tels des hommes).

l'amour » peut transmuier le sperme, pourtant si bénéfique au corps des femmes, en poison.

De plus, lorsque des partenaires du don potentiel appartiennent à des catégories différentes, l'excès donal peut fragiliser la position, en principe inébranlable, du donateur dont la « gitanité » est mise en danger (d'où la notion de contamination et les discours sur l'impureté).

Autre chose à présent : nous avons vu que la relation aux morts pouvait être assimilée à un don outrancier. Le don impliquant en effet une part d'identité de chaque donateur, la poursuite des liens avec les défunts peut entraîner le retour du trépassé parmi les vivants ou l'arrivée du vivant parmi les trépassés. De sorte que tout ce qui peut « rappeler » (dans les deux sens du terme) le mort est évité : un membre séparé du corps du défunt, la prononciation de son sobriquet personnel, l'utilisation de ses effets personnels, goûter à ses plats préférés, etc. En effet,

« [...] le fait de détruire, de percer, de casser, de renverser renvoie à la rupture qu'introduit la mort dans le statut du défunt et parfois aussi dans le statut des deuilés provisoirement mis à l'écart. Toutes ces actions manifestent l'intention de redoubler symboliquement l'effet de mort, de confirmer la séparation d'avec le monde des vivants, et ainsi de conjurer toute contamination ou intrusion » (Thomas, 1982, p. 170).

En outre, nous avons vu que les événements qui intègrent des situations de commensalité (comme le banquet nuptial) constituent des instants idéaux pour tout Gitan qui se doit de démontrer sa prodigalité. Les agapes associent en effet à une situation de don le critère significatif de nourriture qui, intégré dans le corps<sup>723</sup>, agit de manière plus efficace sur le corps des individus. Le refus par les Gitans de tout aliment lors de funérailles se révèle donc comme une nécessité vitale. Par ailleurs, en niant tout lien aux morts, en prônant une « mémoire courte », ils évitent que les défunts

---

<sup>723</sup> Nous avons vu que le sperme, considéré comme un aliment, avait le même effet sur le corps des femmes.

ne continuent à cumuler du prestige et donc à maîtriser le social. Le monde des vivants et celui des morts ne s'inscrivent pas dans un même réseau donal.

### *Mets des trépassés*

Chez les Gitans de Morote et de San Juan, la commensalité est un moment privilégié où le processus de don se joue avec une emphase supérieure. Le banquet, qui réunit l'ensemble des réseaux interconnectés (de consanguinité et d'alliance), en est l'expression la plus forte : les hôtes, donateurs, démontrent par là, leur plus grande prodigalité. Ils se situent à un niveau hiérarchique supérieur aux donataires (les convives) qui, par un autre banquet (souvent également nuptial), peuvent rééquilibrer leur statut. Par le partage d'un même repas, les différents convives entérinent et renforcent les liens ou bousculent les statuts déjà établis. L'organisation sociale est en cela remise à jour.

Nombre de sociétés organisent un banquet lors des funérailles. Cependant, manger pendant la veillée mortuaire ou après une inhumation, n'est-ce pas inviter ses morts et donc les précipiter, tels des convives ordinaires<sup>724</sup>, dans un processus de don ? Claudine Vassas (2001) explique qu'en Transylvanie, il faut manger pendant les funérailles afin de nourrir les défunts :

« D'ailleurs ceux qui mangent la lourde *coliva* disent : “Quand on mange des *coliva*, on a faim, on a toujours faim, car ce n'est pas nous qui mangeons, ce sont les morts” et encore “on mange pour eux, pour qu'ils aient à manger dans l'autre monde”.

Faut-il perpétuer ou réactiver les liens avec les disparus ou au contraire, les rompre ? Différentes sociétés ont élu des attitudes diverses face à cette question. Pourtant, une seule et même question se pose à elles : quel est le meilleur moyen

---

<sup>724</sup> Ainsi, en Roumanie, « [Le mort] installé sur le balcon de la maison ou dans la cour auprès d'un grand feu, il fait figure d'hôte tenant table ouverte et recevant tous ceux qui, sans discontinuer, viennent lui tenir compagnie. »

d'éviter que le défunt ne perturbe les vivants ? Faut-il garder des liens de don régulés par quelques rituels ou rompre tout processus de don ? Faut-il les nourrir en sachant que « les ripailles et beuveries qui font partie du rituel (des funérailles) [...] sont une manière de célébrer le mort, de le « retenir », de consacrer la communion des membres du groupe, mais aussi d'affirmer le prestige d'une partie de la communauté. » (Thomas, 1982, p.168-169)<sup>725</sup>

En Grèce continentale, on nourrit les défunts afin d'éviter leur retour parmi les vivants (Handmann, 1998). En Roumanie, leur alimentation est un moyen de les laisser partir dans un autre monde délivré de toute dette (Vassas, 2001).

« Dans cette commensalité paradoxale, puisque, de fait, bien que réunis chacun reste à sa place, à sa table – table du mort, table des morts, table des vivants – les vivants au festin ne se traitent-ils pas aussi comme des *mosii* ? S'asseoir devant les tables garnies des banquets funéraires, n'est-ce pas quelque peu passer du côté des « tables mises » propres à « l'autre monde » ? Dans tous les cas il ne s'agit pas de « communiquer » – il y a en Roumanie pour cela d'autres lieux, d'autres scènes, d'autres temps et des médiateurs spécialisés – mais plutôt d'instaurer une communauté mixte brouillant les frontières. Dans cette coprésence de mangeurs appartenant aux deux rives, les nourritures et les boissons, identiques pour tous et souvent présentées « en double » puisque de toute manière chacun « mange et boit pour et avec le mort », assurent à elles seules la parité des convives ainsi donnée à voir. En Roumanie, c'est des morts que l'on tient sa vie et ses biens, c'est à eux qu'il faut les rendre selon le principe d'une dette infinie, ce sont eux qui les restituent tout en exigeant leur part(...). Par là est affirmée la continuité entre les générations. » (Claudine Vassas, 2001)

Au Mexique (Haley & Fukuda, 2004 et Manrique, 1989), la commensalité entre les vivants et les trépassés est un rituel annuel essentiel que tout Mexicain se fait un devoir de respecter sous peine de représailles de l'au-delà. Ainsi, la Fête des morts (commémorée le 2 novembre) célèbre chaque année le retour des morts parmi les vivants. À cette occasion, de grands festins sont organisés dans les cimetières où les convives s'assoient sur les tombes et mangent les plats préférés des défunts.

---

<sup>725</sup> Cette assertion de Louis-Vincent Thomas concerne l'Afrique, mais elle nous semble, au vu des pratiques funéraires célébrées ailleurs (voir les exemples cités), d'une portée générale.



Contrairement aux Gitans de Morote et de San Juan, la famille partage sa nourriture avec les morts qui viennent la déguster sur des autels préparés à cet effet. D'autre part, les parents des disparus marquent le trajet qui mène du cimetière au foyer familial par des signes afin que ceux-ci puissent retrouver leur chemin et rentrer auprès des leurs sans se perdre. Les représentations de la mort dans ce pays sont, comme nous le voyons, fort différentes de celles des Gitans.

En outre, une tradition singularise les Mexicains lors de cette célébration : la consommation de crânes de sucre sur lesquels peut figurer le prénom d'un défunt ou même, le prénom du consommateur. Un peu comme si les Mexicains, comme en Roumanie<sup>726</sup>, du moins au niveau symbolique, mangeaient leurs morts ou si les morts mangeaient les vivants (cf. Paz, 1972). Or nous savons que chez les Gitans de Morote et de San Juan, l'insulte la plus grave est : « Je chie sur tes morts ! » L'idée d'ingérer et de rejeter la chair d'un proche défunt est une infamie. Chez les Manouches, dont les traditions mortuaires sont, comme nous l'avons vu, très proches de celles des Gitans de Morote et de San Juan, l'accusation de nécrophagie (« manger ses morts ») est intolérable (Williams, 1993). Les Mexicains et les Roumains, pour lesquels le partage de mets avec leurs défunts est primordial, semblent donc avoir une vision de la mort et de la place des disparus située aux antipodes de celle des Manouches et des Gitans.

### *Remémorer ses disparus ?*

Pourquoi ces sociétés n'évitent-elles pas le retour de leurs chers disparus ? Nous constatons que parallèlement à ces festivités mortuaires, les Mexicains (Robichaux,

---

<sup>726</sup> « La couleur et la consistance du gâteau, sa fadeur – même si on tend aujourd'hui à le « parfumer » de quelques gouttes de citron ou d'une pincée de cannelle –, le fait de le manger devant le cadavre créent d'abord un obscur sentiment de malaise qui donne très vite l'impression de mâcher avec la pâte granuleuse quelque chose qui s'apparente au corps étendu. Les popes interrogés sur la présence du gâteau lors des offices qu'ils célèbrent pour les défunts affirment de leur côté : « la *coliva* c'est le corps du mort ! » (Vassas, *op. cit.*)

2001), les Grecs (Xanthakou, 1993 ; Vernier, 1987) et les Roumains (Stahl, 1973 et Vassas, 2001) accordent une place particulière à leurs ancêtres. Pour eux, une relation « saine » avec les morts leur est nécessaire : elle légitime la mémoire généalogique et de là, la pérennité des lignages<sup>727</sup>, éléments structurant le champ social des vivants. Or, perpétuer la mémoire de ses aïeux, c'est aussi accepter en retour leur héritage (symbolique ou non). Une relation de don s'établit alors entre les vivants et les morts où en échange de ses biens, le mort attend en retour la pérennité de sa place, qui peut impliquer un certain pouvoir (bénéfique ou maléfique) dans le monde des vivants :

« Dans cette symbiose qui les unit, les hommes reconnaissent aux ancêtres l'autorité et le pouvoir et se trouvent à leur égard dans une situation de subordonnés et de demandeurs. » (Thomas, 1982, p. 136)

« En Roumanie, c'est des morts que l'on tient sa vie et ses biens, c'est à eux qu'il faut les rendre selon le principe d'une dette infinie, ce sont eux qui les restituent tout en exigeant leur part. [...] Par là est affirmée la continuité entre les générations »

Le prix à payer pour acquérir les richesses cumulées et conserver la hiérarchie est cette dette perpétuelle, cette présence potentiellement perturbatrice des défunts parmi les vivants. Le culte aux ancêtres et la vitalité des lignages ne seraient-ils que les fruits de ces dons infinis ?

---

<sup>727</sup> « [...] celles qui en cuisinant pour les morts assurent aussi [...] la continuité des lignages » (Vassas, *op. cit.*)



## **ANNEXES**



# ANNEXE I - NOCES GITANES

## Banlieue de Grenade

Les Gitans ont longtemps été l'objet de nos projections romantiques, celles d'un monde sauvage, dur, passionné et ainsi, follement exotique. Peu de chercheurs sont restés insensibles à cet appel de l'exotisme et bien des travaux de recherche nous rappellent que l'image de « l'âme gitane » répond aux qualificatifs précédemment cités. Ainsi, les noces gitanes, moment privilégié des enchevêtrements de rituels chrétiens et païens n'ont pu être épargnées par cet attrait. Mais, la tradition gitane dicte le silence sur nombre de coutumes qui s'y relie. Difficile en effet pour un *Payo* d'assister à la « cérémonie du mouchoir ». Seuls des yeux gitans peuvent en effet, selon l'usage en être les témoins (les invités non gitans se doivent de quitter la fête avant que celle-ci ne débute) Aussi, une aura de mystère n'a fait qu'amplifier et attiser la créativité à l'égard de l'union gitane.

Cependant aujourd'hui, il est parfois possible d'être présents lors du rite sacré de la noce : la preuve de la virginité de la jeune mariée. Moment privilégié en fait pour le chercheur qui peut en ce moment de regroupement communautaire étudier les systèmes de relations à la fois hautement structurés et hiérarchisés.

J'eus ce privilège, suite à une invitation spontanée, un jour, en mai 1994.

Ce jour-là, comme presque tous les jours depuis plusieurs mois, j'allai à Sta F. pour essayer de prendre contact avec la population gitane de cette ville. Je savais que Victoria, la présidente d'une des deux associations de femmes gitanes de Sta F., tenait un salon de coiffure près de la mairie, centre d'échange d'informations principal de la cité (grande place où plusieurs Gitans, les dimanches, s'arrêtent parfois pendant des heures pour discuter, en petits groupes, debout, au soleil).

J'avais rendez-vous avec elle : elle devait me présenter un Gitan connu des milieux artistiques de Grenade capitale.

Victoria correspond visiblement au type des gitanes dites « émancipées ». C'est en effet par l'apparence qu'il semble que les Gitanes ont commencé à se distinguer les unes des

autres, les « traditionnelle » des moins « traditionnelles ». Les premières Gitanes à se teindre les cheveux étaient, en fait, considérées comme des femmes aux mœurs légères au sein de leur communauté (voir thèse d'Ángel Pérez Casas faite en 1974 auprès de la population gitane de Grenade et de sa région).

Victoria a les cheveux teints en blonds et parle de façon aisée (ce qui est assez rare). En outre, elle se maquille et porte des jupes plutôt courtes, ce qui provoquait les mêmes commentaires que les cheveux teints en blonds.

Arrivée au salon de coiffure, elle m'expliqua que la personne que je devais rencontrer, arriverait plus tard. Je m'assis donc, à son invitation, et me mis à l'attendre. Là, j'observais les gestes professionnels de la coiffeuse et remarquais la complicité qui la liait à une cliente en particulier. Celle-ci était de toute évidence une Gitane : il est souvent possible (mais pas toujours) de reconnaître les Gitans par leur physique et surtout par leurs vêtements colorés.

Victoria me présenta en expliquant que je cherchais à faire une thèse sur le Flamenco et les Gitans, en précisant que cela serait très difficile pour moi. La "Choli" (la "Grosse" en dialecte des Gitans espagnols, le *Caló*) approuva en hochant de la tête. Je lui fis part alors de ma passion pour le Flamenco, et, plus particulièrement pour celui interprété par les Gitans, tout en ajoutant toutefois que cela était un goût personnel, et que de nombreux "*cantaores*" *payos* ne méritent pas, selon certains spécialistes, moins d'éloges. A nouveau, la "Choli" approuva du chef. Elle me dit alors qu'il lui semblait bien que j'appréciais le Flamenco, mais elle ne comprenait pas où et comment je pouvais l'étudier. Je lui expliquai donc qu'il me fallait visiter plusieurs familles, parler avec elles, et, que mon rêve était de pouvoir participer à un mariage ou un baptême gitane (sachant, comme dit antérieurement, que très peu de non -Gitans ont pu assister à ces célébrations).

Victoria et la "Choli" poursuivirent ensuite leur conversation à propos de la couleur de la teinture la plus appropriée pour cette dernière. La coiffeuse décida de faire un essai. L'autre accepta. Ensuite, elles décidèrent de sortir à l'extérieur pour voir les effets de la teinture à la lumière naturelle. Elles restèrent un long moment dehors. A leur retour, la conversation repris avec moi, toujours au sujet du Flamenco. Soudain, comme de façon anodine, la "Choli" m'invita au mariage de sa nièce qui devait avoir lieu le lendemain dans cette même ville. Surprise, je regardai Victoria. Celle-ci me faisait signe d'accepter et me dit que c'était là une occasion à ne pas manquer. J'acceptai avec enthousiasme : j'avais passé mon examen avec succès.

### *Le mariage*

Mon informateur principal durant toute la soirée fut la "Choli". Elle me présenta les mariés :

Elle : Remedios a presque 19 ans. Elle appartient à la famille surnommée "Los Guñuleros", "Les fabricants de beignets", cette famille ayant pratiqué cette profession à Huelva, ville andalouse sur la côte atlantique à environ 320 km de Grenade. Aujourd'hui toute la famille vit à Sta F..

Lui : Manuel a 20 ans. Il appartient aux familles "Chumberas" et "Chicharrones" de I., petite ville proche de Sta F.

#### *Préliminaires :*

Dans les plaines de Grenade coexistent deux types de demande en mariage. A Grenade ville et dans certaines petites villes proches, lorsque les jeunes gens s'intéressent à une jeune fille, ils en parlent tout d'abord à leurs parents, et ceux-ci vont en discuter avec les parents de la jeune fille. De nombreux critères vont conditionner le bon déroulement de ces démarches: la réputation de la famille de chacun des futurs époux, de la jeune fille, le statut social et économique de ces familles, la relation entre les divers clans (si ceux-ci sont différents), le prestige des chefs de famille, la profession des hommes, etc. Si rien ne s'oppose au mariage, les deux pères respectifs fixent la date des noces (en principe après les vendanges, période plus prospère du point de vue économique).

Pour Remedios et Manuel la demande en mariage se passa différemment. Dans les plaines fertiles de l'ouest de Grenade, en effet, celle-ci est traditionnellement précédée par le rapt de la jeune fille. Ainsi, une semaine auparavant (parfois il s'agit d'un mois), Manuel enleva Remedios et l'emmena chez un membre de sa famille de réputation irréprochable : les hôtes doivent veiller et protéger la fiancée afin d'éviter que tout homme ne l'approche (pas même son fiancé). Pendant cette période celle-ci est



observée afin de juger si elle est digne d'entrer dans ce qui sera ensuite sa famille, sachant que la patrilocalité est d'usage chez les Gitans. Celle-ci fera attention de ne pas décevoir sa future nouvelle famille car à présent qu'elle vit avec eux, elle ne pourrait plus se marier avec un autre jeune Gitan. Aujourd'hui les jeunes couples se mettent d'accord pour mettre au point leur fuite, mais nous pouvons imaginer à une époque où le rapt était réel quels moyens de pression (discrédit de la jeune fille qui ne peut donc plus se marier, de sa famille qui perd prestige et donc autorité, etc.) étaient mis en oeuvre pour que la jeune fille et sa famille acceptent le mariage. Parfois de terribles affrontements sanglants déchiraient ces familles. Rien d'étonnant alors que les mères de cette époque empêchaient que sortent leurs filles afin d'éviter que "quelqu'un ne l'emène" (Ángel Perez Casas, 1974).

Leur fille enlevée, les parents vont chez la famille du jeune homme afin de mettre au point le mariage de leurs enfants. En général donc peu de parents s'y opposent.

Comme la majorité des jeunes Gitans d'aujourd'hui, Manuel et Remedios se marièrent aussi par les autorités judiciaires, conformément aux lois espagnoles, quelques jours auparavant.

#### *Mariage catholique : église de Sta F., 19 heures 30.*

J'arrivai devant l'église à 19 heures, soit une demi-heure avant la célébration du mariage. Peu de gens attendent sur la place. Vers 19h 20, certains groupes commencent à se former : beaucoup sortent du bar de l'autre côté de la rue principale et restent de ce côté de la rue. Vers 19h30, d'autres groupes se forment sur la place ; je reconnais plusieurs personnes : ce sont ceux de Sta F.. Peu de temps après arrive le cortège avec le futur marié et la marraine à son bras, en tête. La marraine n'est autre que l'hôtesse de la jeune fille lors de son "rapt". Elle appartient à la famille des "Chicharrones" tout comme le marié, et est la seule avocate gitane de toute l'Andalousie. Sa famille a beaucoup de prestige à I., entre autres choses, pour avoir par le passé exercé l'un des métiers les plus prestigieux : le maquignonage.

Quand arrive le cortège, tous les invités s'approchent et forment de nouveaux groupes sur la place.

Le marié, comme dit précédemment, ouvre la marche accompagné par la marraine, suivi par quelques invités. La mariée ferme la marche au bras du parrain du mariage qui

est le mari de l'avocate. Celui-ci, maître d'école, occupe diverses fonctions sociales afin d'aider les Gitans qui le nécessitent, tout comme sa femme qui travaille au sein au Centre Socioculturel Gitano-Andalous des Services sociaux de la *Junta* Andalouse et est secrétaire de la première association de femmes gitanes de toute l'Espagne.

Arrivé sur la place, le cortège s'arrête. Un jeune garçon d'une douzaine d'années salue son arrivée en jouant de la musique avec une caisse. Quelqu'un tire une fusée.

Le cortège rentre dans l'église. Beaucoup d'invités restent à l'extérieur.

Lors de la cérémonie religieuse, le curé répète à plusieurs reprises que l'homme doit être compréhensif avec son épouse, et, qu'elle ne doit pas faire les choses parce que lui le lui a demandé. De même, il répète trois fois que la communication est nécessaire dans un couple.

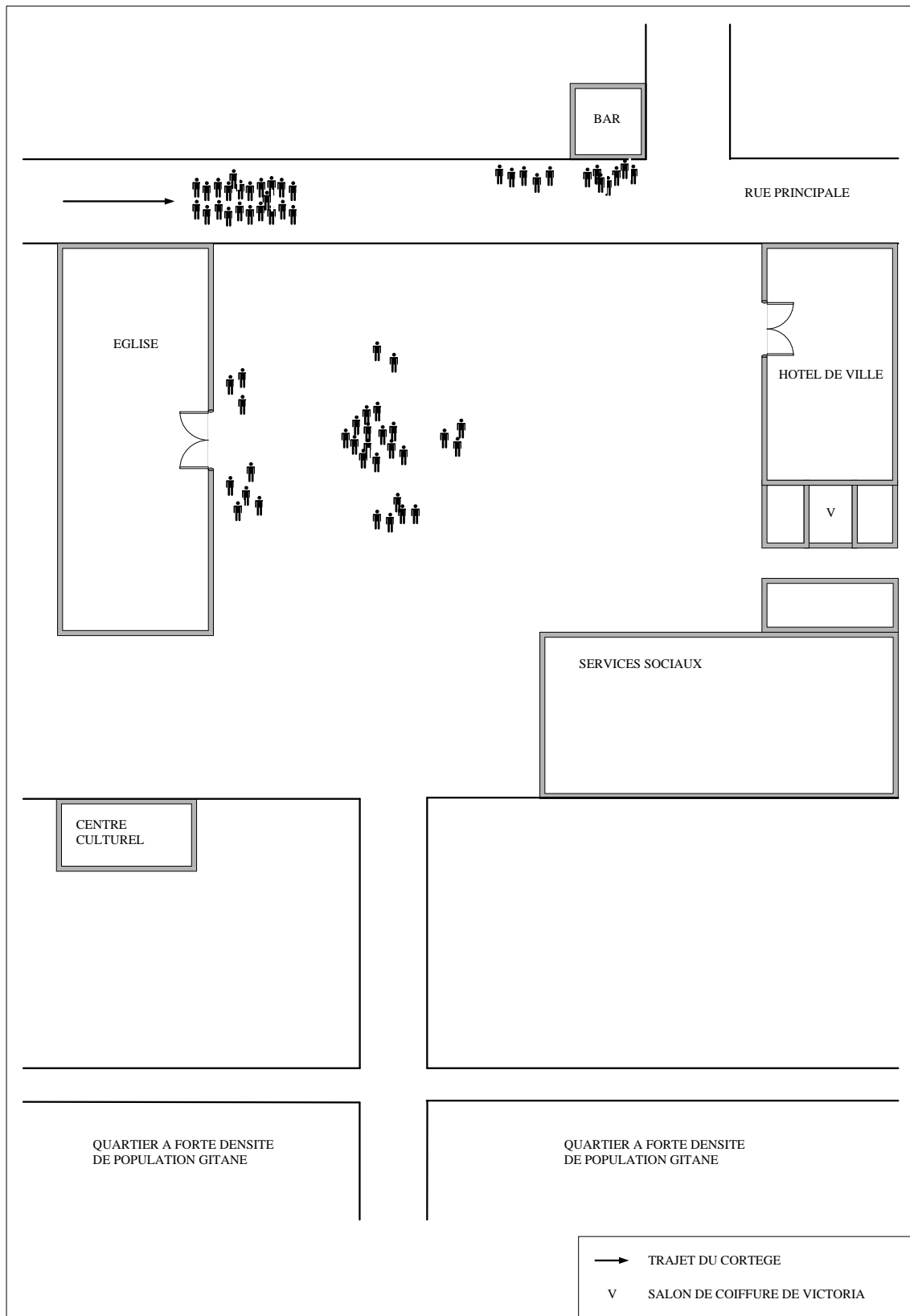
A l'extérieur, les invités discutent en petits groupes. Tous portent des vêtements visiblement achetés pour l'occasion, certains des vêtements très luxueux (les femmes surtout). Plus tard, une Gitane d'une autre petite ville des plaines grenadines me dira que les Gitans de Sta F. sont très "m'as-tu vu ?", et qu'eux au contraire vont partout vêtus de manière très simple, alors que justement leur niveau économique est supérieur à celui de ceux de Sta F..

Deux groupes d'hommes portant les mêmes vêtements se distinguent par la couleur de leur costume, de leur chapeau et de leurs chaussures : un groupe est vêtu dans les tons marron-beiges, et l'autre, bleus.

Lorsque le couple marié apparaît à la porte de l'église, les invités leur lancent des dragées blanches et roses, du blé et des bonbons. Plus tard, la "Choli" m'expliquera que ceci est un signe d'abondance, que l'on souhaite aux nouveaux mariés. Mais, m'ayant été précisé aussi que les familles se devaient d'acheter beaucoup de dragées, de blé et de bonbons afin de les lancer sur les mariés, cela peut aussi avoir comme fonction (autre que de démontrer sa générosité, valeur de prestige), d'affirmer sa richesse, donc sa puissance. D'ailleurs, la "Choli" me précisa que parfois les familles lancent de l'argent.

D'autres fusées sont lancées, et le garçon se remet à taper sur sa caisse. A ce moment-là, le fils de la "Choli" arrive avec deux verres et une bouteille de Champagne, et sert à boire aux nouveaux mariés. Il sert ensuite les deux parrains. Mon informatrice privilégiée de cette soirée me raconta que cette tradition appartenait à sa famille et que d'autres les imitent aujourd'hui. Eux-mêmes avaient copié les serveurs d'un restaurant d'une autre ville lors d'un autre mariage dans la famille. Depuis, cet usage est devenu tradition dans la famille.

Après que le garçon ait terminé de jouer, les mariés s'en vont à pieds en direction de la salle où se déroulera la fête, suivis par les invités.

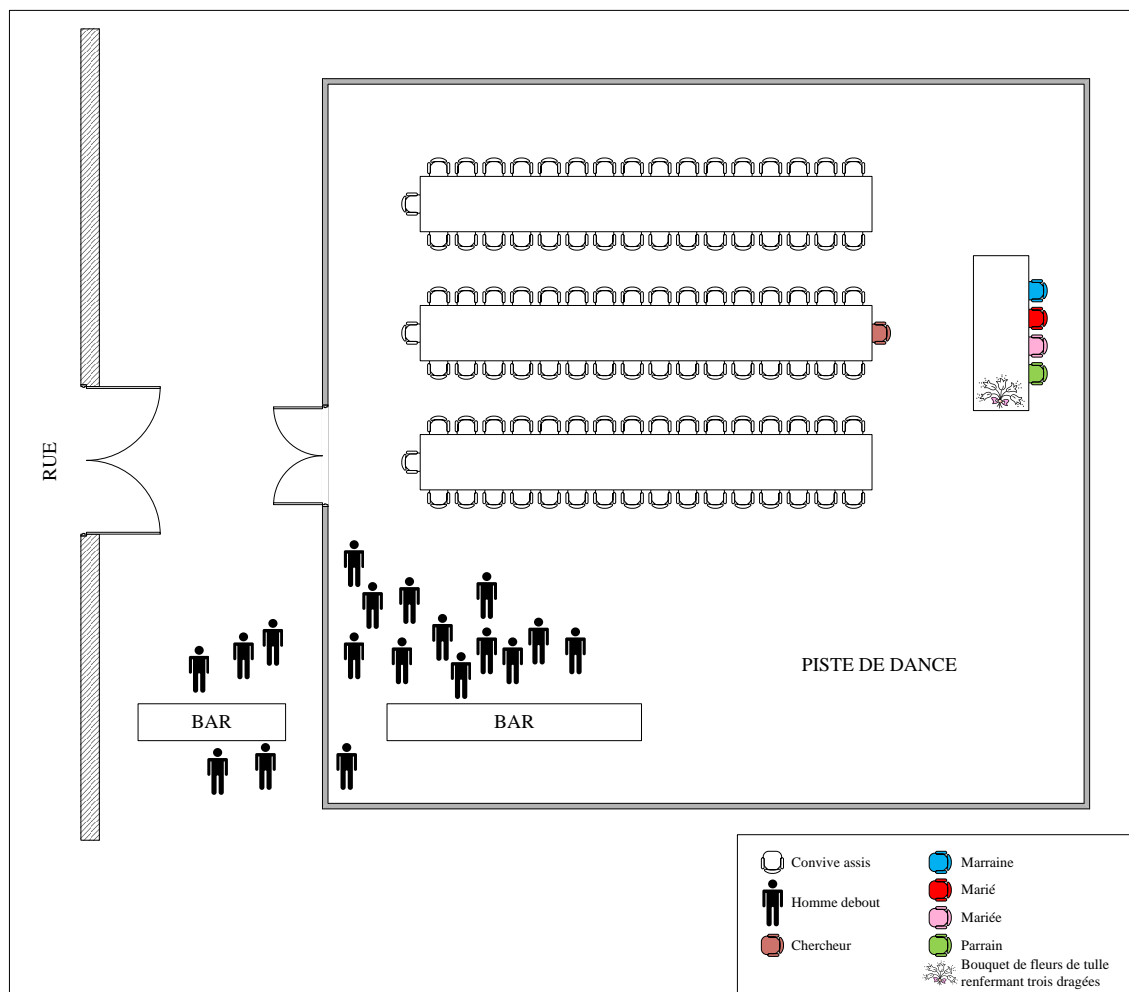


Cortège nuptial

*La fête :*

Le trajet se fait à pieds. Les jeunes filles suivent en riant et chantent les rumbas à la mode ou célèbres de Camarón.

La salle est en fait un hangar aménagé :



Salle où se déroula la fête.

Arrivés au hangar, les invités commencent à s'asseoir autour des tables disposées en longueur. Il manque de la place pour tous, certains restent donc debout près du bar, des hommes surtout.

Puis, le repas commence : jambon *serrano*, viande en sauce, crevettes, olives,...Plus tard il sera servi du poulet et du porc. Des pâtisseries ponctueront la fin du repas.

J'étais assise auprès de la "Choli". Elle m'expliqua qu'en général dans un mariage se prépare un autre mariage, qu'un jeune homme enlève une jeune fille.

La "Choli" a un fils de 19 ans et une fille de 15 ans. Son fils s'intéresse sérieusement à une jeune Gitane présente au mariage. A plusieurs reprises dans la soirée, je surpris la mère incitant son fils à rejoindre la jeune fille. Mais il ne semblait pas encore décidé à se marier.

Un couple s'approche de mon informatrice et commence à vanter les mérites de sa fille. La femme du couple demande l'âge de la jeune fille et son mari, comme de façon anodine, glisse qu'il a un appartement très grand qu'il lèguera à son fils lors de son mariage. La "Choli" fait mine de ne pas comprendre les sous-entendus mais apprécie visiblement cet intérêt pour sa fille. Il faut préciser que sa famille jouit d'une très bonne réputation à Sta F. (famille honnête et travailleuse, entre autres). Elle sait donc qu'elle aura d'autres propositions, et, n'est ainsi pas pressée pour se décider. L'avis de la mère semble en effet très important pour le choix du futur conjoint de sa fille. Il ne faut pas oublier que les filles sortent très rarement de chez elles. Ainsi, mis à part les frères, elles rencontreront très peu d'hommes dans leur vie adolescente et peu une fois mariées. Pendant le repas, les couples vont les uns après les autres aux tables des mariés pour leur offrir de l'argent (ils ont déjà donné leur cadeau : vase, vêtements, etc.). En échange, le marié offre un cigare à l'homme et la mariée une fleur de tulle avec trois dragées à la femme du couple (les trois dragées symbolisent les trois roses de la virginité). Mais en réalité, ce sont les hommes qui portent la fleur à leur boutonnière avec ostentation. Tout se passe comme s'ils voulaient démontrer à tous qu'ils avaient déjà payé.

La mariée offre aussi une épingle à toutes les jeunes filles célibataires. Celles-ci, l'accrochant à leur chemisier affichent de cette façon leur célibat. La signification que l'on m'a rapportée est que cela leur porte chance.

Le père du marié s'approche du groupe en montrant des clés. La "Choli" m'explique que celui-ci offre un appartement aux jeunes mariés ainsi qu'une automobile neuve. Le père de la mariée offre, lui, les meubles et le trousseau.

A 23h 30 s'arrête la musique. Jusque-là, en effet, des hauts-parleurs diffusaient des rumbas à la mode. On écarte les tables et les chaises, et, petit à petit se forment des groupes appelés des "*corros*". Il s'agit en fait de cercles constitués par ceux qui chantent ou qui vont chanter et par ceux qui attendent leur tour pour aller danser au centre. En attendant leur tour, tous ponctuent la musique "*tocando las palmas*" (en frappant dans

leurs mains de façon rythmée), en encourageant celui ou celle qui danse et celui qui chante : tous participent.

En général, ce sont les femmes qui dansent et les hommes qui chantent. Mais à Sta F. vivent deux danseurs quasi-professionnels d'où la présence d'hommes au centre des "corros".

Les gens circulent d'un groupe à l'autre, en fonction de l'ambiance que dégage chacun: ils vont là où l'on chante et danse le mieux. En réalité, les "corros" se font et se défont continuellement. Ils prennent en effet naissance autour de deux ou trois guitaristes qui, jouant de manière inspirée provoquent la "sortie" (la "salida" en espagnol) d'un "cantaor"\*. Un autre enchaînera ensuite. Si ces cantaores sont eux aussi inspirés, les "bailaores" et les "bailaoras"\*\* n'y résisteront pas non plus. Ainsi, le groupe s'amplifiant, attire d'autant plus les autres. Et, les *cantaores* et les *bailaores* se donneront d'autant plus dans leur interprétation, cela signifiant qu'ils sont appréciés.

Il semblerait, en fait, que se joue une sorte de compétition: celui qui attire le plus de monde acquiert par-là une sorte de prestige. Le Flamenco pourrait donc être valorisant, être un signe de prestige.

Au fond de la salle deux guitaristes ont essayé en vain toute la soirée d'attirer des *cantaores*. Ainsi, ils sont restés seuls. Il est vrai qu'ils jouaient moins bien de la guitare, mais il est possible, aussi, que ces deux guitaristes aient manqué de prestige au préalable. Cela signifierait qu'il est d'autant plus facile d'augmenter son capital de prestige si l'on en est déjà pourvu au départ. Un autre élément pourrait confirmer cela. J'ai, en effet remarqué que certaines jeunes filles sont entraînées vers le centre du cercle afin qu'elles dansent. Souvent, elles protestent, jouent les timides puis, soudain, se mettent à danser divinement bien. Elles ont donc l'habitude de danser, et cela depuis de nombreuses années. Leurs familles connaissent donc leur niveau en danse. Et, quand les autres s'aperçoivent que la jeune fille danse bien, celle-ci est, ensuite, constamment ramenée au centre, mais cette fois-ci, par tous. Ceci est aussi un moyen de se mettre en valeur auprès de la population masculine, ce qui peut expliquer l'apparente gêne qu'éprouvent les danseuses au moment de "sortir" (il faut préciser que le Flamenco dansé est plutôt suggestif).

---

\* Terme désignant de manière spécifique les chanteurs de Flamenco.

\*\* Termes désignant de manière spécifique les danseurs et les danseuses de Flamenco.

Il est à noter qu'il y avait aussi à cette soirée un "*corro*" constitué essentiellement par des enfants, encouragés de temps en temps par des adultes. Cependant les enfants les plus hardis (c'est-à-dire les plus doués puisque les plus encouragés et vice-versa) dansent aussi dans les "*corros*" d'adultes.

En début de soirée, les hommes étaient dehors et discutaient près du bar. Plus tard ils rentrèrent à l'intérieur, laissant place aux femmes qui y chantèrent et dansèrent jusqu'à la fin de la fête malgré le froid; mais elles entraient et sortaient régulièrement du hangar comme si elles s'échangeaient.

Autour de minuit et demi-une heure du matin, les femmes font un cercle entourant les jeunes mariés et se mettent à leur chanter: "Que vivent les mariés, olé, olé, que vivent les mariés"\*

A 3 heures, les invités fatigués commencent à s'asseoir et s'arrêtent donc de chanter et de danser: quelqu'un remet la musique.

A 3 heures 15, on arrête à nouveau la musique. Un murmure parcourt les invités: "La Gitane est arrivée". Celle-ci entre dans le hangar, les invités respectueux s'écartent sur son passage. Elle monte sur la table des mariés et montre à tous une étoffe blanche et dit à tous de bien observer la blancheur de cette pièce de tissu. Elle ajoute qu'il ne peut y avoir de tromperie, que c'est bien la même étoffe qu'elle rapportera.

La "Gitane", parfois surnommée la "*mataora*"\*\* ou la "*juntaora*"\*\*\* est en fait la personne la plus importante de toute la soirée. C'est elle, en effet, qui va vérifier la virginité de la mariée. Si cette dernière n'a pas été "deshonorée", trois roses doivent apparaître sur l'étoffe. Sinon, le mariage est dissous et, les deux familles peuvent s'affronter violemment. Mais cela n'arrive que très rarement: les jeunes Gitanes connaissent les conséquences qu'entraînerait leur "impureté". Elles n'engagent donc pas l'honneur et la vie de leur famille dans un mariage qui de toute façon n'aboutirait pas. En outre, une première vérification est faite par la "Gitane" quelques jours plus tôt. D'après la marraine du mariage, c'est ce qui se passa pour Remedios chez cette première.

---

\* « *Que vivan los novios, ole, ole, que vivan los novios* ». .Mais "novios" en espagnol ne désigne pas l'acte de mariage: le couple est nommé ainsi jusqu'à la fin de la fête, c'est-à-dire tant qu'il porte les vêtements de la cérémonie. Nous pourrions aussi traduire ce terme par celui de "fiancés"(c'est aussi ainsi que sont nommés les couples qui se promettent en mariage) . Ceci est important de préciser car, un deuxième mariage aura lieu à l'aube : la noce gitane.

\*\*Peut-être qu'il faut ici faire un rapprochement avec le "matador" en tauromachie.

\*\*\*Terme qui pourrait se traduire par la « joigneuse ».

La mariée quitte le hangar avec sa mère, sa belle-mère et la "Gitane". La "Choli" m'explique que la "Gitane" vient de Séville. Elle a été choisie pour sa bonne réputation. Une autre "Gitane" vit en effet près de Sta F., mais celle-ci a la réputation de boire et n'est donc pas digne de confiance. Les parents du marié ont donc préféré la faire venir de Séville, même si pour cela ils ont dû payer son voyage, son séjour, en plus de 100 000 pts, soit environ 5 000 FF.

Pendant l'absence de la mariée certains "*corros*" se reforment mais avec beaucoup moins d'entrain, nombreux sont ceux qui s'assoient pour discuter.

A 4 heures revient la mariée, chaussée de pantoufles, escortée par sa mère et sa belle-mère.. Une Gitane dit: "Tout va bien. Que revienne l'allégresse".

La belle-mère de la mariée monte sur la table et montre les trois roses\*\*\*\*, trois tâches jaune-clair, cerclées de trois rubans roses.

Les hommes commencent alors à se déchirer la chemise. Là je compris pourquoi certains hommes étaient partis se changer de chemise, de même le marié. Certains restent torse nu, d'autres enfilent un pull (il faisait froid), mais gardent un lambeau de chemise sur les épaules, comme s'ils voulaient montrer qu'ils s'étaient aussi déchirés leur chemise. Une maman raconte, visiblement fière, que son fils d'environ huit ans s'était déchiré sa chemise toute neuve parce qu'il ne voulait pas avoir honte.

A ce moment-là, les femmes commencent à entonner l'*Alboreá*, chanson gitane traditionnellement réservée à ce moment intense du mariage gitan. Cette chanson a longtemps été réservée à l'écoute exclusive d'oreilles gitanes. Aujourd'hui encore, dans certaines petites villes de la province de Grenade, il est impossible pour un non-Gitan d'assister au mariage gitan et donc d'écouter l'*Alboreá*.

Lors du mariage de Manuel et de Remedios, je pus remarquer quelques non-Gitans et, la "Choli" m'en désigna d'autres. Mais la très grande majorité des invités étaient Gitans. Plus tard, la marraine du mariage m'expliqua que la famille du marié était issue d'une petite ville très traditionnelle, et qui n'acceptait pas la présence de non-gitans lors du rite du "mouchoir". Mais, étant moi-même brune, elle m'expliqua que passant

---

\*\*\*\* Plus tard on m'expliqua que les roses peuvent être jaune-clair ou rouge-sang. Tout dépend du désir de la future belle-mère. Il est évident que la deuxième solution correspond à une défloration plus profonde de la jeune fille et donc plus douloureuse. C'est pourquoi aujourd'hui de nombreuses familles optent pour l'autre. Il ne faut pas oublier, en effet, que la plupart des mariages s'établissent entre membres d'une même famille (souvent entre cousins), la tante cherche donc rarement à rendre plus difficile le rite à sa nièce, et aussi, préfère ne pas refroidir ses relations avec son frère ou sa sœur.



inaperçue, cela n'avait pas posé de problème. Si j'avais été blonde, cela aurait pu être différent.

Aussitôt que la "Gitane" annonce la bonne nouvelle, commence une espèce de danse en forme de va-et-vient circulaires où l'on approche et éloigne les mariés juchés sur les épaules des hommes de leur respective famille. Pendant cette danse, les invités lancent des dragées sur le jeune couple, donnent de l'anis à la mariée et du whisky au marié. Les parents du marié sont alors aussi juchés sur les épaules. A présent, les invités chantent "Vive Remedios", "Vive Manuel", "Vive Antonio, olé" (père de la mariée) et continuent avec l'*Alboreá*. Le jeune homme embrasse ses beaux-parents.

Ensuite, quand les mariés et leurs porteurs commencent à se fatiguer, les invités disposent deux chaises sur la table où mangèrent le couple en compagnie de leurs parrains et les y assoient. Les jeunes filles célibataires s'approchent et leur chantent plusieurs chansons avant de se mettre à parler avec elle sur un ton confidentiel d'où s'échappent plusieurs éclats de rire.

5 heures: tout le monde part, les jeunes mariés dans l'automobile offerte par le père du marié (une deux chevaux rouge familiale).

## ANNEXE II - *EL CULTO*

### Église évangélique d'un quartier de Grenade

(extraits du carnet de notes : 1995)

#### 1. Généralités

De 19h30 à 20h30 dans un hangar :

- Les hommes et les femmes sont séparés : deux rangs de bancs divisent le hangar dans sa longueur en deux parties égales : une pour les hommes et une pour les femmes avec les enfants en bas-âge.

- Plusieurs personnes sont habillées avec leurs vêtements quotidiens, ceux qu'ils ont portés durant la journée. De plus, certaines jeunes filles portent des pantalons ce qui, d'après ce que me rapportèrent des Gitanes du Congrès de Séville et un Gitan d'un village près de Grenade, est formellement interdit dans certaines églises évangéliques (où les fidèles viennent d'ailleurs endimanchés).

- Devant se trouvent deux *corros*, deux cercles de chanteurs/danseurs : un de femmes et un autre d'hommes. Les femmes chantent des *rumbas* et les hommes chantent une sorte de Gospel mais en espagnol.

- Trois orateurs se succèdent : ils crient et parlent dans un micro comme les pasteurs des chaînes télévisées nord-américaines.

- Dans la partie arrière de l'hangar, trois hommes vêtus complètement en noir (chemise, veste et pantalon) semblent tout contrôler : ils regardent de partout et observent tout le monde.

- Impression que tout est vécu de façon très intense.

- Il semble que les filles qui me connaissent me mettent à l'épreuve : elles me posent de nombreuses questions sur ce que je ressens et elles m'ont observée pendant toute la cérémonie en m'expliquant tous les gestes que je devais faire (elles cherchaient visiblement à m'initier).

- Les filles prennent les enfants posés sur les genoux de leur mère et les gardent sur elles. Elles ne sont pas parentes avec ces enfants : elles me disent qu'ils sont simplement des amis.

- Les filles me posent des enfants sur les genoux et observent mon comportement et celui des enfants à mon égard. Selon une des filles, ces enfants sont plutôt récalcitrants et acceptent peu les bras d'étrangers. Les enfants jouaient et riaient sur mes genoux. Les filles prirent un air étonné puis me souriaient comme d'un air entendu.

- Le dernier orateur, vêtu de noir, raconte qu'un jour dans un champ alors qu'il allait ramasser des olives après avoir été à l'église, sentit qu'une chose telle une lance d'incendie entra en lui. Ceci changea complètement sa vie. Il raconte que les personnes (c'est-à-dire d'autres fidèles de cette Eglise) auxquelles il racontait cette histoire se mettaient à pleurer parce qu'elles avaient compris que Dieu était entré en lui pour toujours.

Les enfants m'expliquent que le jeudi, il n'y a pas de messe. Ils ne savent pas pourquoi.

## 2. Étapes du rite

1. Un orateur, le pasteur, prêche : conseils et règles de conduite du bon chrétien
2. Le *corro* des hommes chantent (comme du Gospel)
3. Un autre orateur prend la parole : il cite la Bible
4. Le *corro* des femmes entonne des *rumbas*
5. Un orateur témoigne de sa rencontre avec Dieu (lance d'incendie)
6. *Corro* des femmes (*rumbas*)
7. Un autre orateur demande de l'argent pour l'église (il se plaint de la vétusté du lieu)
8. Un homme passe dans les rangs pour la quête

De temps en temps, une jeune fille qui n'appartient à aucun *corro* et qui est assise au premier rang de la rangée des femmes, chantent. Durant la cérémonie, quelques hommes se sont levés avec une Bible sous le bras pour remercier Dieu. L'orateur principal (le pasteur de cette église) savaient que la jeune fille et les hommes devaient l'interrompre dans ses prêches puisqu'il leur a fait un signe de la main pour qu'ils se lèvent.

### 3. La sortie

A la sortie, une fille (celle qui me posait les enfants sur les genoux) me présente à un couple en leur disant que je reviendrai à leur église (alors que je n'en avais rien dit). L'homme fit un sourire et dit que c'était une bonne idée que les enfants professent aussi. Je demandai à la fille s'il s'agissait de ses parents et elle me répondit qu'il s'agissait uniquement d'amis (*amigos*). L'homme me demanda d'où je venais (c'est-à-dire dans quel quartier je vivais). Quand je lui répondis, il me répondit que c'était très bien et que Dieu me récompenserait de mon sacrifice. En effet, il faut assister tous les jours – sauf le jeudi – au *Culto* et je vis assez loin de ce quartier.

Je rencontre la présidente de l'Association de la Culture Gitane et elle me proposa de me ramener chez moi dans la fourgonnette de son mari. Là, ils mirent des cassettes de musique religieuse du *Culto*. Accroché au rétroviseur intérieur : un petit Christ. Alors, je dis que je n'ai pas vu d'images du Christ et de la Vierge à l'intérieur de leur église. Ils me répondent que c'est vrai mais qu'ils n'avaient pas fait attention à cela. Ils aiment beaucoup les chants du *Culto* et les écoutent très fréquemment. Les paroles de ces chants sont des versets bibliques ou des témoignages d'amour envers Dieu sur un rythme de *rumba*.



ANNEXE III – PRAGMATIQUE DE 1749



Para del pacho de oficio que scro a los

**SELLO QVARTO. AÑOS  
MIL SESENTOS Y OCHO  
RENDA Y NVEVE.**

El Sr. D. Alfonso Barquez Juebeo *Vic. Perpetuo*, y Decano  
de la *Real Audiencia* de esta *Real Audiencia* de su estado *Dis. que por el Consejo*  
ordinario de esta *Real Audiencia* de esta *Real Audiencia* de esta *Real Audiencia* que ante  
de del *Most. Señor Obispo* de obispo *Gobernador* del Consejo  
de Castilla con inclusion de *Don* *Señor* *Munio* de  
España q. lado se compone de *Cinco* *por* *Señor* *dis. p.*  
de *prehenion* de *Itána*, y *Itána* comprendidos en  
este *Reino* p. el *Reino* q. *J. Mag.* que *Dios* *Qui.* aido de  
vido *Real*, y en atencion a qui en *Interd.* de *Carta* *horden*  
del *Señor* *Alcalde* *Real* de la *Ciudad* de *Baza* *Causa* *de*  
*Superintendencia* de ella, en que se comprende esta *Confes.*  
*cha*, del día *Cinco* de *Agosto*, que *Recibio* en el día *Seis* de *el*  
*mismo* *luna* *parcticado* su *Reino* las *preheniones* de *Itána*  
*nos*, y *Itána* que hasta *de* *presente* se *han* *podido* *haver*  
en esta *Real Audiencia* de qui *luna* *formado* los *autos* *Corres.*  
*pondientes*, mando que para los *efectos* que *aia* *lugar*, y  
*hues* *prevencidos* en esta *Real Audiencia* *Carta* *Real* *horden* que *pu-*  
*dan* *causar*, esta se *en* *compone* con *Don* *Jaque* en los *espre-*  
*sados* *autos*, y por este *así* lo *proveyo*, y *firmo* =

*Alfonso Barquez*  
*Juebeo*  
*AK*

*Ante mí*  
*Manuel*  
*Alvarez*  
*Alvarez*



# ANNEXE IV – DECRET DE 1749

16

Pitáanos

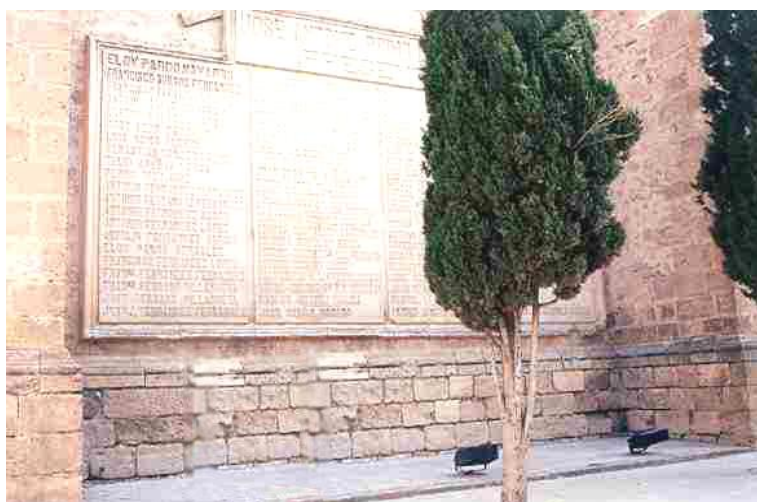
El Rey (Dios le guarde) ha resuelto que las familias de Pitáanos que con P<sup>o</sup> <sup>o</sup> del corr. están averiguadas en diferentes villas y ciud. del reyno, y las que sin verüdad vayan p<sup>o</sup> el sean conducidas a los destinos que se ha venido acordado, para cuyo fin deven ser an<sup>te</sup> notadas el día 30 del corr. en los respectivos pueblos de su Jurisdicción donde se hallan; y considerando que muchas pueden estar fuera de ellos, ó al tiempo de su arresto. haze su Magestad prevenido a<sup>nt</sup> de esta resolución al s<sup>u</sup>o para q<sup>ue</sup> desde luego p<sup>re</sup>nda a todos los Pitáanos y Pitáanas que llegaren a esta y lugares de su Jurisdicción p<sup>ro</sup>veyendo el mayor cuidado, en la inteligencia de que si en ello fuere v<sup>er</sup> omiso de su Magestad que se malogare el fin sera v<sup>er</sup> responsable; y para en el





## ANNEXE V – PHOTOS DE MOROTE





Plaque commémorative apposée sur la colégiale de Morote listant les morts franquistes du bourg tombés pendant la Guerre Civile : trois noms de Gitans y figurent

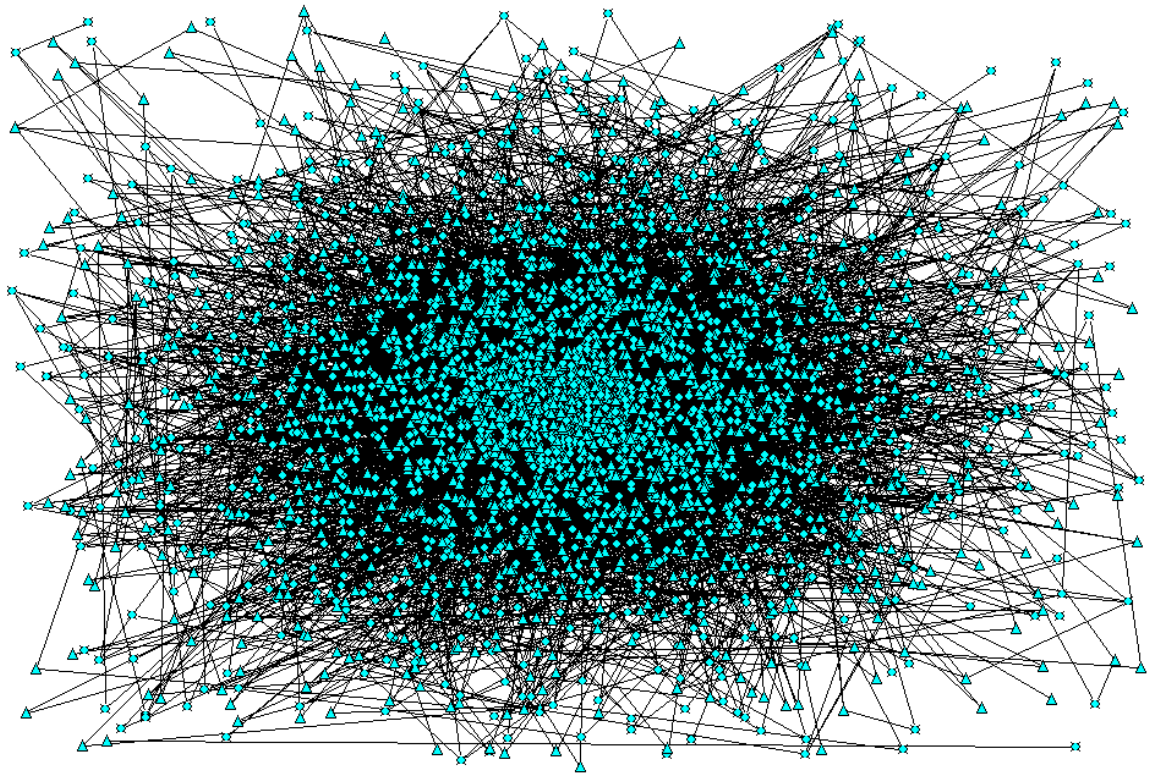
## ANNEXE VI – PHOTOS DE SAN JUAN





## ANNEXE VII – APERÇU DES RÉSEAUX D'ALLIANCES

(FIGURE CRÉÉE PAR PAJEK)





## BIBLIOGRAPHIE SUR LES TSIGANES

**AGUIRRE FELIPE Javier, 2006**, *Historia de las itinerancias gitanas. De la India a Andalucía*, Zaragoza, Institución « Fernando el Católico », Excma. Diputación de Zaragoza, 576 p.

**ANTA FÉLEZ José Luis, 1994**, *Donde la pobreza es marginación. Un análisis entre gitanos*, Barcelona, Editorial Humanidades.

**ARDÉVOL PIERA Elisenda, 1987**, *Antropología urbana de los gitanos de Granada. Un estudio desde la antropología aplicada al trabajo social*, Granada, Ayuntamiento Municipal, 175 p.

— **1986**, « Vigencias y cambio en la cultura de los gitanos », in *Entre la marginación y el racismo. Reflexiones sobre la vida de los gitanos*, Teresa San Román (ed.), Madrid, Alianza editorial, pp. 61-108.

**ASSÉO Henriette, 2004**, *Les Tsiganes. Une destinée européenne*, Paris, Gallimard-Découvertes, 160 p. [1<sup>ère</sup> ed. 1994]

— **2002**, « La Gendarmerie et l'identification des "nomades" (1870-1914) », in *Gendarmerie, état et société au XIX<sup>e</sup> siècle*, Jean-Noël Luc (ed.), Paris, Publications de la Sorbonne, pp. 301-311.

— **2000**, « Visibilité et identité flottante. Les "Bohémiens" ou "Égyptiens" (Tsiganes) dans la France de l'Ancien Régime », *Historiein*, volume 2, pp. 109-122.

— **1995**, « Des 'Égyptiens' aux Rom. Histoire et mythes », *Hommes et Migrations*, n° 1188-1189, juin-juillet, pp. 15-22.

— **1989**, « Pour une histoire des peuples-résistances, in *Tsiganes : identité, évolution*, Actes du Colloque pour le trentième anniversaire des Études Tsiganes, Patrick Williams (ed.), Paris, Études Tsiganes/Syros Alternatives, pp. 121-127



— **1984**, « Les métamorphoses du “métier de bohémien” en France au XVIII<sup>e</sup> siècle. Études réunies en l’honneur de Pierre Goubert », in *La France d’Ancien Régime*, Alain Croix & Jacques Dupaquier (eds), Toulouse, Société de Démographie Historique et Privat, pp. 15-23.

— **1974**, « Marginalité et exclusion. Le traitement administratif des Bohémiens dans la société française du XVII<sup>e</sup> siècle », in *Problèmes socio-culturels en France au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Éd. Klincksieck, pp. 11-87.

**BLOCH Jules, 1960**, *Les Tsiganes*, Paris, Presses Universitaires de France, Que-sais-je ?, [1<sup>ère</sup> ed. 1953].

**BLOCK Martin, 1936**, *Mœurs et Coutumes des Tziganes*, Paris, Payot.

**BORDIGONI Marc, 2000**, « Le paysan, le gitan et le trimard », *Le monde alpin et rhodanien. Migration, marge et métiers*, pp. 223-242.

**BORROW George, 2004**, *The Zincali or an Account of the Gypsies of Spain*, Londres, Kessinger Publishing [1<sup>ère</sup> ed. 1843, ed. Murray].

**CALVET Georges, Dictionnaire Tsigane-Français. Dialecte kalderash**, Paris, L’Asiathèque.

**CARMONA FERNÁNDEZ Antón, 2004**, *Historia de una familia gitana andaluza*, Granada, Asociación de Mujeres Gitanas, ROMI, 336 p.

**CERVANTES SAAVEDRA Miguel (de), 1990**, *La gitanilla*, Barcelona, Ediciones 29.

**CLÉBERT Jean-Paul, 1961**, *Les Tziganes*, Paris, Arthaud, 293 p.

**COHN Werner, 1973**, *The Gypsies*, Californie, Londres & Ontario, Addison-Wesley Publishing Company, 85 p.

— **1972**, « Mariage chez les Rom nord-américains : quelques conséquences du « prix de la fiancée », *Études Tsiganes*, n° 2-3, pp. 4-11.

**COURTHIADE Marcel, 2004**, « Kannauz on the Ganges, cradle of the Rromani people », in *Gypsies : from the Ganges to the Thames*, Donald Kenrick (ed.), Hertfordshire, Great Britain, University of Hertfordshire Press, Collection Interface, pp. 105-126.

**COURTHIADE Marcel & MERITXELL Stella, 2006**, *Sagesse et humour du peuple rrom. Proverbes bilingues rromani-français*, Paris, L'Harmattan.

**COZANNET Françoise, 1973**, *Mythes et Coutumes Religieuses des Tsiganes*, Paris, Payot, 227 p.

**DICK ZATTA Jane, 1989**, « 'Te has tre mule'. Tabous alimentaires et frontières ethniques », in *Tsiganes : Identité, Evolution*, Actes du Colloque pour le trentième anniversaire des Études Tsiganes, Patrick Williams (ed.), Paris, Études Tsiganes/Syros Alternatives Paris, Syros Alternatives, pp. 445-466.

**ERDÖS Kamill, 1958**, « Notes on pregnancy and birth customs among the Gypsies of Hungary », *Journal of the Gypsy Lore Society*, vol. XXXVII, part 1 & 2, pp. 50-56.

**FAINZANG Sylvie, 1988**, « Les ethnologues, les médecins et les Tsiganes devant la maladie », *Études Tsiganes*, n° 2, pp. 3-10.

**FORMOSO Bernard, 1994**, « Diversité des itinéraires et uniformité des stéréotypes », *Études Tsiganes. Jeux, tours et manèges. Une ethnologie des Tsiganes*, n°2, pp. 127-138.

— **1989**, « Éducation, production, identité : le cas d'une communauté tsigane sédentarisée dans le Sud de la France », in *Tsiganes, Identité, Evolution*, Actes du Colloque pour le trentième anniversaire des Études Tsiganes, Patrick Williams (ed.), Paris, Études Tsiganes/Syros Alternatives, pp. 237-255.

— **1986**, *Tsiganes et sédentaires. La reproduction culturelle d'une société*, Paris, L'Harmattan, 262 p.

**FRASER Angus, 1995**, *The Gypsies*, Oxford, Blackwell, [1ère ed. 1992].

**GAMELLA Juan Francisco, 1996**, *La Población gitana en Andalucía. Un estudio exploratorio de sus condiciones de vida*, Sevilla, Consejería de Trabajo y Asuntos Sociales, Junta de Andalucía, 414 p.

**GARCÍA LORCA Federico, 1992**, « Escena del Teniente Coronel de la Guardia Civil. Cuarto de Banderas », in *Poema del Cante Jondo/ Romancero gitano*, Allen Josephs & Juan Caballero (eds), Madrid, Cátedra/Letras Hipánicas, 315 p. [quatorzième édition].

**GAY Y BLASCO Paloma, 1999**, *Gypsies in Madrid. Sex, Gender and the Performance of identity*, Oxford & New-York, BERG, 198 p.

— **1997**, « A 'Different Body' ? Desire and Virginity among the Gitanos », in *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, n.s., 3, Londres, pp. 517-535.

**GÓMEZ ALFARO Antonio, 2000**, « Gitanos: la historia de un pueblo que no escribió su propia historia » in *Los marginados en el mundo medieval y moderno*, María Desemparados Martínez San Pedro (ed.), Almería, Instituto de Estudios Almerienses, pp. 79-88.

— **1993**, *La Gran Redada de Gitanos. España : la prisión general de Gitanos en 1749*, Madrid, Collection Interface, Centro de Investigaciones Gitanas, Editorial Presencia Gitana, Centre de Recherche Tsiganes.

**GÖRÖG-KARADY, 1994**, « Le statut du folklore et de la culture populaire tsiganes en Hongrie », *Études Tsiganes. Jeux, tours et manèges. Une ethnologie des Tsiganes*, n° 2, pp. 63-82.

**GOUGEON Bernard, 1984**, *Variation sur le pays tsigane*, thèse de troisième cycle, François Raveau (directeur de thèse), Université Sorbonne-Paris V, 369 p. + illustrations.

**GROPPER Rena Cotten, 1975**, *Gypsies in the city. Culture patterns and survival*, Princeton, New Jersey, The Darwin Press, 235 p.

**GUDMAN GUDMANDER Bendt, 1989**, « Tsiganes au Danemark », in *Tsiganes, Identité, Evolution*, Actes du Colloque pour le trentième anniversaire des Études Tsiganes, Patrick Williams (ed.), Paris, Études Tsiganes/Syros Alternatives, pp. 183-186.

**HANCOCK Ian F., 1989**, « La fonction du mythe tsigane », in *Tsiganes, Identité, Evolution*, Actes du Colloque pour le trentième anniversaire des Études Tsiganes, Patrick Williams (ed.), Paris, Études Tsiganes/Syros Alternatives, pp. 45-52.

**HOUSEMAN Michael, 1994**, « Étude des Tsiganes et questions d'anthropologie », *Études tsiganes. Jeux, tours et manèges. Une ethnologie des Tsiganes*, n°2, pp. 11-18

**IMARISIO Marco, 2008**, « In motorino con le molotov. "È la nostra pulizia etnica" », *Corriere della Sera*, 15-05-2008.

**KALAYDJIEVA L., 1997**, « Gypsies as a genetically isolated founder population », in *dixième conférence du West End Convention Centre « The Human Genome Diversity Project: Scientific, Social and Ethical Issues »*, site web : <http://www.biomedcentral.com/1471-2350/2/5>

**KAPROW, Miriam Lee, 1994**, « La exaltación de lo transitorio. Gitanos en Zaragoza », *Antropológica*, n°8, octobre, Madrid, pp. 83-106.

**KENRICK Donald, 2004**, *Gypsies: from the Ganges to the Thames*, Hatfield, University of Hertfordshire Press, Collection Interface.

**KENRICK Donald & PUXON Grattan, 1995**, *Destins gitans. Des origines à la « solution finale »*, Paris, Gallimard, Tel, [1<sup>ère</sup> ed. 1972].

**LAGUNAS ARIAS David, 2001**, « la presencia en el mundo. Alianza y reproducción social entre los "calós" catalanes », *Gazeta de antropología*, n° 17, pp. 17-29.

— **2000a**, Dentro de « dentro » : Estudio antropológico y social de una comunidad de gitanos catalanes, Thèse de doctorat, José Luis Anta Félez (directeur de thèse), Université de Jaén, 579 p + annexes.

— **2000b**, « Rethinking Gitano Kinship. The *Calós* of Catalonia », *Europæa*, VI, ½, pp. 159-193.

**LEBLON Bernard, 1985**, *Les Gitans d'Espagne*, Paris, Presses Universitaires de France, 250 p.

— **1992**, *Mossa, la Gitane et son Destin*, Paris, L'Harmattan, 103 p.

**LIÉGEOIS Jean-Pierre, 1980**, « Gitans et pouvoirs publics en Espagne », *Ethnopsychologie*, tome XXXV, volume 1, Institut havrais de sociologie économique et de psychologie des peuples, pp. 67-84.

— **1976**, *Mutation tsigane. La révolution bohémienne*, Bruxelles, Éditions Complexe/Presses Universitaires de France, 225 p.

— **1971**, *Les Tsiganes*, Paris, Éditions du Seuil, 190 p.

**LLORENS Marie Jose, 1991**, *Diccionario gitano. Sus costumbres*, Madrid, A.L. Mateos.

**MANRIQUE Nathalie, (à paraître 2009)**, « La Moustache de la distinction. », *Cahiers d'anthropologie sociale*, Dimitri Karadimas (ed.).

— **(à paraître novembre 2008)**, « Corpo-real identities. Perspectives from a gypsy community », in *European Cultures of Kinship in the Age of Biotechnology*, Jeanette Edwards & Carles Salazar (eds), Oxford & Manchester, Berghahn Books.

— **2004**, « La lune pétrifiée. Représentations parthénogénétiques dans une communauté gitane (Grenade) », in *Corps et Affects*, Françoise Héritier et Margarita Xanthakou (eds), Paris, Odile Jacob, pp. 205-220.

— **2003**, compte-rendu de *Gypsies in Madrid. Sex, Gender and the Performance of Identity*, par Paloma Gay y Blasco, *L'Homme*, n° 166, pp. 299-301.

**MARNE (de) Philippe, 1988a**, « L'opposition distinctive (Tsiganes-Gadjé) », *Études Tsiganes*, n°3, pp. 31-37.

— **1988b**, « L'opposition distinctive (Tsiganes-Gadjé) », *Études Tsiganes*, n°4, pp. 40-47.

— **1985**, « L'organisation d'un groupe tsigane », *Études Tsiganes*, n°4, pp. 25-40.

**MARTÍNEZ MARTÍNEZ Manuel, 2007**, « Los Forzados de Marina en el Siglo XVIII. El Caso de los Gitanos », Thèse de doctorat, Université d'Almeria, 484 p + annexes.

— **2000**, « Gitanos y moriscos: una relación a considerar », in *Los marginados en el mundo medieval y moderno*, María Desemparados Martínez San Pedro (ed.), Almeria, Instituto de Estudios Almerienses, pp. 89-99.

— **1998**, *La Minoría Gitana de la Provincia de Almería durante la Crisis del Antiguo Régimen (1750-1811)*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, Diputación de Almería, 287 p.

**MASCIARELLI Alexis, 2008**, « À Naples, Les Roms craignent de nouvelles attaques », *Libération*, <http://www.liberation.fr/actualite/monde/329681.FR.php>.

**MÉRIMÉE Prosper, 1999**, *Carmen*, Paris, Larousse [1<sup>ère</sup> ed. 1845].

**MICHALEWICZ Bogumila, 1989**, « L'Holocauste des Tsiganes en Pologne », in *Tsiganes, Identité, Evolution*, Actes du Colloque pour le trentième anniversaires des Études Tsiganes, Patrick Williams (ed.), Paris, Études Tsiganes/Syros Alternatives, pp. 129-139.

**MOLINA Ricardo, 1989**, *Cante flamenco*, Madrid, Taurus, Temas de España, [1<sup>ère</sup> ed. 1965].

**NAGY K, KEMENY B, BERES J, HORVATH A. 2004**, « Molecular epidemiology of CCR5 HIV coreceptor gene polymorphism in gypsy subpopulation of Hungary. », in

*the International Conference AIDS*, du 11 au 16 juillet 2004, [www.aegis.com/conferences/iac/2004/WePeA5611.html]

**O'MALLEY Mary, 1989**, « Un regard sur les traditions et croyances entourant la mère et l'enfant chez les "Travellers" irlandais », *Études Tsiganes*, n<sup>os</sup> 1-2, pp. 71-75.

**OKELY Judith, 1994**, « L'étude des Tsiganes: un défi aux hégémonies territoriales et institutionnelles en anthropologie », *Études Tsiganes. Jeux, tours et manège. Une ethnologie des Tsiganes*, n<sup>o</sup> 2, pp. 39-58.

— **1983**, *The Travellers-Gypsies*, Cambridge, Cambridge University Press, 250 p.

— **1975**, « Gypsy Women : Models in Conflict », in *Perceiving Women*, Shirley Ardener (ed.), Londres, Malaby Press, pp. 55-86.

**PASPATI Alexandre G., 1870**, *Études sur les Tchinghianés ou Bohémiens de l'Empire Ottoman*, Constantinople, 217 p.

**PASQUALINO Caterina, 1998a**, *Dire le chant. Les Gitans flamencos d'Andalousie*, Paris, CNRS Éditions & Éditions de la Maison des Sciences de L'Homme, 294 p.

— **1998b**, « Femme, danse, société chez les Gitans d'Andalousie », *L'Homme*, 148, pp. 99-118.

**PÉREZ CASAS Ángel, 1983**, « El gitano, el arte y la sociedad », *Cuadernos Internacionales de Historia Psicosocial del Arte*, n<sup>o</sup>3, décembre, pp. 71-89.

— **1982**, « Los gitanos y las cuevas en Granada », *Gazeta de antropología*, n<sup>o</sup> 1, Université de Grenade, [http://www.ugr.es/~pwlac/G01\_01Angel\_Perez\_Casas.html].

— **1974**, *Estudio etnológico de los Gitanos de Granada*, thèse de doctorat, Université de Grenade, Faculté de Philosophie et Lettres, Grenade, tomes 1 (336 p.), 2 et 3 (annexes).

**PIASERE Leonardo, 2004**, *I rom d'Europa. Una storia moderna*, Rome & Bari, Gius. Laterza & Figli, Editori Laterza.

— **2002**, « L'antropologo razzista e i rom di Napoli », in *Italia Romaní*, Stefania Pontrandolfo et Leonardo Piasere (eds), Rome, CISU (centro d'Informazione e Stampa Universitaria), pp. 289-312.

— **1994a**, « Les Tsiganes sont-ils “bons à penser” anthropologiquement ? », *Études Tsiganes. Jeux, tours et manège. Une ethnologie des Tsiganes*, n° 2, pp. 19-38.

— **1994b**, « Approche dénotationniste ou approche connotationniste ? Les terminologies de parenté tsiganes », *Études Tsiganes. Jeux, tours et manège. Une ethnologie des Tsiganes*, n° 2, pp. 183-208.

— **1991**, *Popoli delle discariche. Saggi di antropologia zingara*, Rome, CISU.

— **1989**, « De origine cinganorum », in *Études et documents balkaniques et méditerranéens*, 14, Philippe Stahl (ed.), Paris, Études et documents balkaniques et méditerranéens 14, pp. 105-126.

— **1984a**, *Mare Roma. Catégories humaines et structure sociale. Une contribution à l'ethnologie tsigane*, thèse pour le doctorat de troisième cycle, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 274 p.

— **1984b**, « Sistema rom e sistemi gağé della terminologia dell'affinità », *Lacio Drom*, n° 1, pp. 6-26.

**PONTRANDOLFO Stefania, 2001**, *Les Rom de l'Italie du Sud. Dynamiques historiques et spatiales chez les communautés de Laterza et Melfi*, mémoire de DEA, Patrick Williams (dir.), Paris, EHESS.

**POPP SERBOIANU 1930**, *Les Tsiganes. Histoire, ethnographie, linguistique, grammaire, dictionnaire*, Paris, Payot, 397 p + annexes.

**RAMIREZ HEREDIA Juan de Dios, 1985**, *En Defensa de los míos. ¿Qué sabe usted de los Gitanos?*, Barcelona, Ediciones 29, 238 p.

**REYNIERS Alain, 1998**, « Quelques jalons pour comprendre l'économie tsigane », *Études Tsiganes*, n°2, vol. 12, pp. 8-27.



— **1994**, « le rôle de la parenté dans la formation d'une communauté manouche », *Études Tsiganes. Jeux, tours et manèges. Une ethnologie des Tsiganes*, n° 2, pp. 139-168.

— **1992**, *La Roue et la pierre. Contribution anthropo-historique à la connaissance de la production sociale et économique des Tsiganes*, thèse de doctorat, Université de Paris V, deux tomes.

— **1988**, « Les "compagnons du buisson". Le hérisson au pays des Tsiganes », *Terrain* n°10 : *Des hommes et des bêtes*, pp. 63-73.

**ROPERO NUÑEZ Miguel, 1991**, *El léxico caló en el lenguaje del cante flamenco*, Université de Séville, Collection de poche, seconde édition [1<sup>ère</sup> ed. 1978].

**SÁNCHEZ ORTEGA María Helena, 1991**, « La oleada anti-gitana del siglo XVII », *in Espacio, Tiempo y Forma. Historia Moderna*, tome IV, pp. 71-124

— **1988**, *La Inquisición y los gitanos*, Madrid, Taurus Ediciones.

— **1986**, « Evolución y contexto histórico de los gitanos españoles », *in Entre la marginación y el racismo. Reflexiones sobre la vida de los gitanos*, Teresa San Román (ed.), Madrid, Alianza editorial, pp. 13-60.

— **1977**, *Documentación selecta sobre la situación de los Gitanos Españoles en el siglo XVIII*, Biblioteca de visionarios, Editora Nacional, Madrid, 268 p.

**SAN ROMÁN Teresa, 1997**, *La diferencia inquietante. Viejas y nuevas estrategias culturales de los gitanos*, Madrid, siglo XXI de España Editores, 254 p.

— **1986**, « Reflexiones sobre marginación y racismo », *in Entre la marginación y el racismo. Reflexiones sobre la vida de los gitanos*, Teresa San Román (ed.), Madrid, Alianza editorial, pp. 181-239.

— **1976**, *Vecinos gitanos*, Madrid, Akal Editor, 163 p.

**SCHLEGEL N. et al., 1995**, « The molecular genetic basis of Glanzmann's thrombasthenia in a gypsy population in France: identification of a new mutation on the alpha IIb gene. Blood. », [[http://www.hemophilia.ca/fr/pdf/13/fr\\_GT.pdf](http://www.hemophilia.ca/fr/pdf/13/fr_GT.pdf)].

**STEWART Michael, 1997**, *The Time of the Gypsies*, USA & UK, Westview Press, 302 p

— **1994**, « “Fils du marché”. Les maquignons tsiganes et le modèle anthropologique », *Études Tsiganes. Jeux, tours et manèges. Une ethnologie des Tsiganes*, n°2, pp. 105-126.

— **1989**, « La fraternité dans le chant : l’expérience des Rom Hongrois » *in Tsiganes, Identité, Evolution*, Actes du Colloque pour le trentième anniversaire des Études Tsiganes, Patrick Williams (ed.), Paris, Études Tsiganes/Syros Alternatives, pp. 497-513.

— **1988**, *Brothers in Songs. The Persistence of (Vlach) Gypsy community and Identity in Socialist Hungary*, thèse de doctorat, London School of Economic and Political Science, Londres.

**SUTHERLAND Anne, 1986**, *Gypsies. The hidden Americans*, USA, Waveland Press, 330 p [1<sup>ère</sup> ed. 1975].

**THÈDE Nancy, 2000**, *Gitans et Flamenco. Les rythmes de l’identité*, Paris, Montréal, L’Harmattan, 390 p.

**TORRES FERNÁNDEZ Antonio, 1991**, *Vivencias gitanas*, Barcelone, Instituto Romani de Servicios Sociales y Culturales, 137 p.

**TORRIONE Margarita, 1995**, « El traje antiguo de los gitanos : alteridad y castigo (Iconografía de los siglos XV-XVIII) », *Cuadernos Hispanoamericanos*, n° 536, pp. 19-42.

**VARGAS Concha, 1997**, « *Camelamos naquerar. Nous voulons parler* », propos recueillis, traduits et présentés par Manuela Vicente, *Études Tsiganes : Femmes tsiganes*, vol. 10, pp. 59-73.

**VAUX DE FOLETIER François (de), 1981**, *Les Bohémiens en France au 19<sup>e</sup> siècle*, Paris, Éditions Jean-Claude Lattès, 251 p.

— 1981-1983, « Héraldique tsigane », *Revue Française d'Héraldique et de Sigillographie*, Paris, Organe de la Société Française d'Héraldique et de Sigillographie, n<sup>os</sup> 51-53, pp. 32-34.

— 1976, « Les Tsiganes et le romantisme français », *La Nouvelle revue des deux-mondes*, pp. 349-358.

— 1970, *Mille ans d'Histoire des Tsiganes*, Paris, Fayard, 282 p.

— 1966, « De Preciosa à Esmeralda. Tsiganes voleurs d'enfants ? », *La Revue de Paris*, juillet-août, pp. 95-102.

**WANG Kirsten, 1989**, « Le mouvement Pentecôtiste chez les Gitans espagnols », in *Tsiganes, Identité, Evolution*, Actes du Colloque pour le trentième anniversaires des Études Tsiganes, Patrick Williams (ed.), Paris, Études Tsiganes/Syros Alternatives, pp. 423-432.

**WILLIAMS Patrick, 2000**, « Ethnies minoritaires », in *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Pierre Bonte & Michel Izard (eds), Paris, Quadrige/Presses Universitaires de France, pp. 244-245 [1<sup>ère</sup> ed. 1991].

— 1995, « Tsiganes parmi nous », *Hommes et Migrations*, n<sup>o</sup> 1188-1189, pp. 6-11

— 1994, « Introduction », *Études Tsiganes. Jeux, tours et manèges. Une ethnologie des Tsiganes*, n<sup>o</sup> 2, pp. 4-7.

— 1993, *Nous, on n'en parle pas : les vivants et les morts chez les Manouches*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 108 p.

— 1991, « Le miracle et la nécessité : à propos du développement du Pentecôtisme chez les Tsiganes », *Archives de Sciences sociales des Religions*, n<sup>o</sup> 73, pp. 81-98.

— 1990, « Un monde de frères : une communauté rom dans une société socialiste », notes critiques, in *Etudes Rurales*, oct-déc., pp. 163-169.

— 1989, « Introduction. Dans le lieu et dans l'époque », in *Tsiganes, Identité, Evolution*, Actes du Colloque pour le trentième anniversaires des Études Tsiganes, Patrick Williams (ed.), Paris, Études Tsiganes/Syros Alternatives, pp. 21-32.

— 1985, « Paris-New York. L'organisation de deux communautés tsiganes », *Études Tsiganes*, n<sup>o</sup> 95, XXV (3), pp. 121-140.

— **1984**, *Mariage tsigane. Une cérémonie de fiançailles chez les Rom de Paris*, Paris, L'Harmattan-SELAF, 480 p.

— **1981**, « La société », in *Les populations tsiganes en France*, Jean-Pierre Liégeois (ed.), Saint Gentoux de Scissé, Centre de recherches Tsiganes/Université de Paris V, pp. 27-44.



## BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE

**ALTORKI Soraya, 1980**, « Milk-kinship in Arab society. An unexplored problem in the ethnology of marriage », *Ethnology*, t. XIX, pp. 233-244.

**ALZIEU Pierre, JAMMES Robert & LISSORGUES Yvan, 1975**, *Floresta de poesías eróticas del siglo de oro*, Toulouse, France-Sibérie Recherche.

**AMIEL Charles, 1983**, « La “pureté de sang” en Espagne », in *Études inter-ethniques*, Annales du C.E.S.E.R.E, Michèle Larès (ed.), Tome 6, pp. 27-45.

**AMSELLE Jean-Loup, 1999**, « Ethnies et espaces : pour une anthropologie topologique » in *Au Cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte/Poche, pp. 11-48, [1<sup>ère</sup> ed. 1985].

**AMSELLE Jean-Loup et M'BOKOLO, Elikia, 1999**, *Préface à la deuxième édition. Au cœur de l'ethnie revisité* », in *Au Cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte/Poche, pp. I-X, [1<sup>ère</sup> ed. 1985].

**ARISTOTE, 1961**, *De la Génération des Animaux*, Paris, Société d'Édition « Les Belles Lettres »

**AUGUSTINS, Georges, 1986**, *La perpétuation des Groupes Domestiques dans les Sociétés Paysannes Européennes*, Thèse de Lettres, 462p + annexes.

**BACOU Mihaela, 1985**, « La renarde marraine et L'Enfant de la citrouille », in *Cahiers de Littérature Orale*, n°18, « Substances symboliques », Geneviève Calame-Griaule (ed.), Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, pp. 109-118.

**BARNES John Arundel, 1961**, « Physical and Social Kinship », in *Philosophy of Science*, n° 28(3), pp. 296-299.

**BARRA-SALZÉDO Edoarda, 2007, *En soufflant la grâce. Âmes, souffles et humeurs en Grèce ancienne*, Paris, Éditions Jérôme Million.**

**BARRY Laurent, 2007, *La parenté*, Paris, Folio/Essais, Gallimard.**

— **2005**, « Hymen, Hyménée! Rhétoriques de l'inceste dans la tragédie grecque », *L'Homme*, n° 175-176, pp. 289-322.

— **2004** « Histoire et spécificités techniques du programme *Genos* », Site du LLaccan (« École collecte et traitements des données de terrain »), <http://llacan.vjf.cnrs.fr/SousSites/EcoleDonnees/extras/Genos.pdf>, Format PDF, 8 p.

— **1998**, « Les modes de composition de l'alliance. Le mariage "arabe" », *L'Homme*, 147, pp. 17-50.

**BARTH Fredrick, 1995**, « Les groupes ethniques et leurs frontières », in *Théories de l'ethnicité*, Philippe Poutignat et Jocelyne Steriff-Fenart (eds), Paris, Presses Universitaires de France, pp. 203-249 [1<sup>ère</sup> éd. 1969 in *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*, Bergen/Oslo & Londres, Universitets Forlaget, George Allen & Unwin, pp. 9-38].

— **1969**, « Pathan Identity and its Maintenance », in *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*, Bergen/Oslo & Londres, Universitets Forlaget, George Allen & Unwin, pp. 116-134. Traduction du texte intégral « L'identité pathane et sa préservation », *Labyrinthe*, Thèmes, , 48-65 [En ligne], mis en ligne le 5 avril 2005. URL : <http://revuelabyrinthe.org/document504.html>.

**BAUDELAIRE Charles, 1963**, « Bohémiens en voyage » in *Les Fleurs du Mal*, Paris, Aux Quais de Paris, p. 25.

**BELMONT Nicole, 1988a**, « Introduction », *L'Homme*, n°105, janv-mars XXVIII (1), pp. 5-12.

— **1988b**, « L'enfant et le fromage », *L'Homme*, n°105, janv-mars XXVIII (1), pp.13-28.

— **1971**, *Les Signes de la naissance. Étude des représentations symboliques associées aux naissances singulières*, Brionne, Gérard Monfort.

**BONNET-CADILHAC Christine, 1997**, *L'Anatomo-physiologie de la génération chez Galien*, thèse de doctorat, Paris, EPHE.

**BESTARD CAMPS Joan, 1986**, *Casa y familia. Parentesco y reproducción doméstica en Formentera*, Palma de Mallorca, Institut d'Estudis Baleàrics.

**BOURDIEU Pierre, 1998**, *Le sens pratique*, Paris: Les Éditions de Minuit.

1980, « Le capital social. Notes provisoires », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, vol. 31, n° 31, pp. 2-3.

**BRAUN Patrick, 1971**, *Médecins et sorciers des Andes*, Paris, Éditions Premières.

**CADORET Anne, 2002**, *Des parents pas comme les Autres. Homosexualité et parenté*, Paris: Odile Jacob.

— **2001**, « Le bricolage de la parenté », *Comprendre-2. Le lien familial*, vol. 2, pp. 265-279.

— **1999a**, « Les liens de parenté », *in le Coq-héron*, « Famille d'origine, familles d'accueil », vol. 157, pp. 7-13.

— **1999b**, « Chronique familiale andalouse et histoire de femmes », *in L'Homme*, vol. 150, pp. 119-138.

**CAILLÉ Alain, 1993**, « Le don de paroles. Ce que parler ne veut pas dire », *in Ce que donner veut dire. Don et Intérêt*, M.A.U.S.S., Paris, éditions la Découverte, pp. 194-218.

**CAILLET-BOISVERT, 1968**, « Remarques sur le système de parenté et sur la famille au Portugal », *in L'Homme*, tome VIII, n°2, pp. 87-103.

**CAMUS Albert, 1972**, *L'Étranger*, Paris, Gallimard, Folio.

**CANESSA Andrew, 1999**, « Making persons, marking difference. Procreation beliefs in highland Bolivia », *in Conceiving persons. Ethnographies of procreation, fertility*



*and growth*, LOIZOS, Peter & HEADY, Patrick (ed.), Londres, New Brunswick et New Jersey, The Athlone Press, pp. 69-87.

**CARO BAROJA Julio, 1957**, « Razas, pueblos y linajes », Madrid, Revista de Occidente.

**CARSTEN Janet, 1995**, « The Politics of Forgetting : Migration, Kinship and Memory on the Periphery of the Southeast Asian State », *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 1, n° 2, june, pp. 317-335.

**COPET-ROUGIER Elisabeth, 2000**, « Résidence », in *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Pierre Bonte et Michel Izard (ed.), Paris, Quadrige/Presses Universitaires de France, pp. 627-629, [1<sup>ère</sup> ed. 1991].

**CHRISTINAT Jean-Louis, 1976**, « Conception, grossesse, naissance et soins post-partum dans une communauté indienne des Andes péruviennes », *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes*, n° 40, pp. 5-19.

**CLAVERIE, Élisabeth, 2003**, *Les Guerres de la Vierge. Une anthropologie des apparitions*, Paris, nrf essais, Gallimard.

**DARMON Pierre, 1977**, *Le mythe de la procréation à l'âge baroque*, Paris, Société nouvelle des Editions J.-J. Pauvert.

**DELANEY Carol, 2001**, « Cutting the ties that bind : the sacrifice of Abraham and patriarchal kinship », in *Relative values. Reconfiguring kinship studies*, Sarah Franklin & Susan McKinnon (eds), Duke University Press, pp. 445-467.

— **1991**, *The Seed and the Soil. Gender and Cosmology in Turkish Village Society*, Berkeley, Los Angeles & Oxford, University of California Press.

— **1988**, « Mortal Flow: Menstruation in Turkish Village Society » in *Blood Magic. The Anthropology of Menstruation*, Thomas Buckley & Alma Gottlieb (eds), Berkeley, Los Angeles & London, University of California Press, pp. 75-93.

**DELAUNAY Alain, 2002**, « Épigenèse », in *Encyclopædia Universalis*.

**DEROUET Bernard, 1998**, « Pratiques de l'alliance en milieu de communautés familiales (Bourbonnais, 1600-1750), in *Le choix du conjoint*, Guy Brunet, Antoinette Fauve-Chamoux & Michel Oris (eds), Lyon, Programme Rhône-Alpes CNRS en Sciences Humaines.

**DESCOLA Philippe, 1993**, « Les affinités sélectives : alliance, guerre et prédation dans l'ensemble jivaro », *L'Homme* 126-128, pp.171-190

— **1983**, « Le Jardin de Colibri. Procès de travail et catégorisations sexuelles chez les Achuar de l'Equateur », *L'Homme*, vol. 23, n°1, pp. 61-89.

**DORÉ Gustave, 1862**, *Voyage en Espagne*, texte de Charles Davillier, Paris, Hachette.

**DOUGLAS Mary, 2001**, *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, Editions la Découverte & Syros, 206 p. [1<sup>ère</sup> ed. en 1967].

**DUMONT Louis, 1983**, « Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne », Paris, Éditions du Seuil, Essais.

— **1975**, *Dravidien et Kariera. L'alliance de mariage dans l'Inde du Sud et en Australie*, Paris, EHESS & Mouton.

— **1966**, *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard, 449 p.

— **1962**, « Le vocabulaire de parenté dans l'Inde du Nord », *L'Homme*, II (2), pp. 5-48.

**DUMÉZIL Georges, 1979**, *Mariages indo-européens. Suivi de Quinze questions romaines*, Paris, Payot.

**DURKHEIM Émile, 1969**, « La prohibition de l'inceste et ses origines », *Journal sociologique*, pp. 37-101, Paris, PUF, [1<sup>ère</sup> ed. 1897].

**FAITHFORN Elisabeth, 1975**, « The Concept of Pollution Among the Káfe of the Papua New Guinea Highlands », in *Toward an Anthropology of Women*, Rayna R. Reiter, pp. 127-140.

**FAUVE-CHAMOUX Antoinette, 1993**, « Les frontières de l'autorégulation paysanne : croissance et famille-souche », *Revue de la Bibliothèque Nationale*, n° 50, pp. 38-47.

**FLANDRIN Jean-Louis, 1983**, *Un temps pour embrasser. Aux origines de la morale sexuelle occidentale (VI<sup>e</sup> –XI<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Éditions du Seuil, L'Univers Historique.

**FORTIER Corinne, 2001**, « Le lait, le sperme, le dos. Et le sang ? Représentations physiologiques de la filiation et de la parenté de lait en islam malékite et dans la société maure », *Cahiers d'Études africaines*, n°161, XLI-1, pp. 97-138.

**FRANKLIN Sarah, 1997**, *Embodies Progress. A Cultural Account of Assisted Conception*, London & New-York, Routledge, 252 p.

**FREUD Sigmund, 1971**, *Le thème des trois coffrets*, Paris, Gallimard, [1<sup>ère</sup> ed. 1933 et 1913 pour la version originale en allemand].

**FRIGOLÉ REIXACH, Joan, 1999**, *Llevarse la novia. Estudio comparativo de matrimonios consuetudinarios en Murcia y Andalucía*, Barcelone, Universitat Autònoma de Barcelona, Publicacions d'Antropologia Cultural, troisième édition révisée et augmentée [1<sup>ère</sup> ed. 1984].

**FURET François, 1978**, *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, Folio/Histoire.

**GALLOIS Fabienne, 1996**, « Blanche-Neige », illustration dans *Dodo. 365 histoires pour m'endormir*, Place Furstemberg Éditeurs, Belgique, p. 37.

**GARCÍA VALDECASAS Blas Linares, 1988**, Comarca de (Morote): historia, geología y población, Mémoire de maîtrise, Granada, Universidad de Granada.

**GELIS Jacques, 1984**, *L'arbre et le fruit. La naissance dans l'Occident moderne XVI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup>*, Paris, Fayard.

**GELLNER Ernest, 1963**, "Nature and society in social anthropology", in *Philosophy of Science*, n° 30 (3), pp. 236-251.

— **1957**, « Ideal language and kinship structure » in *Philosophy of Science*, n)24, pp. 235-242.

**GODELIER Maurice, 2004**, *Métamorphoses de la parenté*, Paris, Fayard.

— **1996**, *L'énigme du don*, Paris, Fayard, 315 p.

— **1982**, *La production des Grands Hommes*, Fayard, Paris, 370 p.

**GOTTLIEB Alma, 1990**, « Rethinking Female Pollution : The Beng Case (Côte d'Ivoire) », in *Beyond The Second Sex. New Directions in the Anthropology of Gender*, Peggy Reeves Sanday et Ruth Gallagher Goodenough (eds.), Philadelphie, University of Pennsylvania Press, pp. 115-138.

**GOSSIAUX Jean-François, 2000**, « Communauté », in *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Pierre Bonte & Michel Izard (eds), Paris, Quadrige/Presses Universitaires de France, pp. 165-166 [1<sup>ère</sup> ed. 1991].

**HALEY Shauwn & FUKUDA Curt, 2004**, *The Day of the Dead. When two worlds meet in Oaxaca*, New-York & Oxford, Berghahn Books.

**HANDMAN Marie-Élisabeth, 1998**, « Mort et commémoration en Grèce rurale », in *la Fête de famille*, Alberto Eiguer, Christine Leprince & Florence Baruch (eds), Paris, In Press, pp. 137-143.

**HIPPOCRATE, 1999**, *Connaître, soigner, aimer. Le Serment et autres textes*, Paris, éditions du Seuil.

**FRANKLIN Susan, 1997**, *Embodied progress. A Cultural account of assisted conception*, Londres, Routledge.

**HÉRITIER Françoise, 2000**, « Articulations et substances », *L'Homme*, n°154-155, pp. 21-38.

— **1997**, *Les deux sœurs et leur mère*, Éditions Odile Jacob, OPUS, Paris, 327 p.

— **1996**, *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, Editions Odile Jacob, Paris.

— **1994**, « Identité de substance et parenté de lait dans le monde arabe » in P. Bonte (ed.), *Épouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, pp. 149-164.

— **1981**, *L'exercice de la parenté*, Hautes Etudes, Gallimard, le Seuil, 199 p.

— **1979**, « Symbolique de l'inceste et de sa prohibition », in M. Izard & P. Smith (eds), *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, Paris, Gallimard, pp. 208-243.

**HERTZ Robert, 1970**, « la prééminence de la main droite », in *Sociologie religieuse et folklore*, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 80-101, [1<sup>ère</sup> ed. 1928].

— **1910**, « Analyses et Comptes-Rendus. Edwin Sidney Hartland, *Primitive Paternity. The myth of supernatural birth in relation to the history of the family*, Londres, Nutt, 1909-1910, 2 vol. in-8° de VIII-325 et II-328 pages » in *Revue de L'Histoire des Religions*, vol. 62, pp. 220-233.

**HIATT Lester Richard, 1996**, « Conception and misconception » in *Arguments about Aborigines. Australia and the evolution of social anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 120-141.

**HOLY Ladislav, 1996**, *Anthropological perspectives on kinship*, Londres & Chicago, Pluto Press.

**HOUSEMAN Michael, 1990**, « Le tabou du lapin chez les marins. Une spéculation structurale », *Ethnologie Française*, vol. 20, n°2, pp. 125-142.

— **1985**, « Hiérarchie et complexité », *Critique*, n° 462, pp. 1053-1077.

— **1984**, « La relation hiérarchique : idéologie particulière ou modèle général ? », in *Différences, valeurs, hiérarchie. Textes offerts à Louis Dumont*, Jean-Claude Galey (ed.), Paris, EHESS, pp. 299-318.

**JAMARD Jean-Luc, 2000**, « Des humeurs, des couleurs... et d'autres opérateurs », in *En Substance. Textes pour Françoise Héritier*, Jean-Luc Jamard, Emmanuel Terray & Margarita Xanthakou (eds), Paris, Fayard, pp. 17-35.

— **1992**, « Consommation d'esclaves et production de « races » : l'expérience caribéenne, *l'Homme*, vol. XXXII (2-3-4), 209-234

**JOLAS Tina, VERDIER Yvonne & ZONABEND Françoise, 1970**, « Parler famille », *L'Homme*, 10 (3), pp. 5-26.

**JOUBERT Laurent, 1579**, *Erreurs populaires et propos vulgaires touchant la médecine et le régime de santé*, Bordeaux.

**KNIBIEHLER Yvonne & FOUQUET Catherine, 1983**, *La femme et les médecins*, Paris, Hachette, Analyse historique.

**LAWRENCE L. Denise, 1988**, « Menstrual Politics : Women and Pigs in Rural Portugal », in *Blood Magic. The Anthropology of Menstruation*, Thomas Buckley & Alma Gottlieb (eds), Berkeley, Los Angeles & London, University of California Press, pp. 117-136.

**LAMAISON Pierre, 1977**, Parenté, patrimoine et stratégies matrimoniales sur ordinateur. Une paroisse du Haut Gévaudan du XVII<sup>e</sup> au début du XIX<sup>e</sup> siècle, thèse de doctorat de troisième cycle en ethnologie, Université René Descartes, Sorbonne, Paris V, 328 p.

**LASLETT, Peter, 1972**, « Introduction », in *Household and family in past time. Comparative studies in the size and structure of the domestic group over the last three centuries in England, France, Serbia, Japan and colonial North America, with further*

*materials from Western Europe*, Peter Laslett & Richard Wall (eds), Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1-89.

**LEACH Edmund Ronald, 1980**, « Les Vierges-mères », in *L'unité de l'homme et autres essais*, nrf, Gallimard, [1<sup>ère</sup> ed., 1964], pp. 77-107.

**LEÓN Víctor, 1980**, *Diccionario de argot español y lenguaje popular*, Madrid, Alianza Editorial, El Libro de Bolsillo.

**LESTAGE Françoise, 1999**, *Naissance et petite enfance dans les Andes péruviennes. Pratique, rites, représentations*, Paris, l'Harmattan, Paris & Montréal.

**LÉVI-STRAUSS Claude, 1995**, « Discussion » dans « Pourquoi nommer » de Françoise Zonabend, in *L'identité. Séminaire interdisciplinaire dirigé par Claude Lévi-Strauss professeur au Collège de France, 1974-1975*, Paris, Quadrige/Presses Universitaires de France, pp. 280-286, [1<sup>ère</sup> ed., 1977, Editions Grasset et Fasquelle].

— **1990**, *La Pensée sauvage*, Paris, Presses Pocket, collection Agora, 349 p., [1<sup>ère</sup> ed. 1962].

— **1989**, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in *Sociologie et anthropologie*, Paris, Quadrige/Presses Universitaires de France, pp. IX-LII, [1<sup>ère</sup> ed. 1950].

— **1984**, *Paroles données*, Paris, Plon.

— **1996**, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, [1<sup>ère</sup> ed. 1973].

— **1974**, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, Agora Pocket [1<sup>ère</sup> ed. 1958].

— **1967**, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton & CO et Maison des Sciences de l'Homme, 591 p., [1<sup>ère</sup> ed. 1947].

**MALINOWSKI Bronislaw, 2000**, *La vie sexuelle des sauvages du nord-ouest de la Mélanésie*, Paris, Payot, [1<sup>ère</sup> ed. 1929].

— **1989**, *Les Argonautes du Pacifique*, Paris, Gallimard/Tel, [1<sup>ère</sup> ed. 1922].

**MANRIQUE Nathalie, 1989**, « La Fête des Morts au Mexique », mémoire de Licence d'ethnologie (sous les directions de Marion Aubrée et Cécile Gouy-Gilbert), Université Lumière-Lyon II.

**MANULI Paola, 1983**, « Donne mascoline, femmine sterili, vergini perpetue. La ginecologia greca tra Ippocrate e Sorano », in *Madre Materia. Sociologia e biologia della donna greca*, Boringhieri, Torino, pp.149-204.

**MARTÍN MARTÍN Jaime, 1974**, *Diccionario de expresiones malsonantes del español. Léxico descriptivo*, Madrid, Ediciones ISTMO, Colección Fundamentos 44.

**MARTÍNEZ GIRÓN Ramón, 1988**, « La montaña de Tudmir. Introducción etnográfica », *Gazeta de Antropología*, n°6, pp. 6-11.

**MAUSS Marcel, 1989**, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Quadrige/Presses Universitaires de France, 482 p., [1<sup>ère</sup> ed. 1950].

**McLENNAN John Ferguson, 1970**, *Primitive Marriage*, Black, [1<sup>ère</sup> ed.1865].

**MERLAN Francesca, 1986**, « Australian Aboriginal Conception Beliefs Revisited », *Man*, n.s., 21, pp. 474-493.

**MICHEL Francisque, 1847**, *Histoire des races maudites de la France et de l'Espagne*, Paris, A. Franck (réimpression par A. Forni Editeur en 1986), tomes I et II.

**MONTAGUE Susan, 1971**, « Trobriand kinship and the virgin birth controversy », *Man*, n.s., n° 6 (3), pp. 353-368.

**MOREAU Philippe, 1994**, « Le mariage dans les degrés rapprochés. Le dossier romain (Ier siècle av. J.-C. – IIIe siècle ap. J.-C.), in P. Bonte (ed.), *Épouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, pp. 59-78.



**MURDOCK George Peter, 1968**, « Cognatic forms of social organization », in *Kinship and Social Organisation*, Paul Bohannan et John Middleton (eds), New-York, The Natural History Press, pp.235-253.

— 1967, *Social Structure*, New-York & London, The Macmillan Company, 377 p., [1<sup>ère</sup> ed. 1949].

**NEEDHAM Rodney, 1960**, « Descent Systems and Ideal Language », *Philosophy of Science*, n°27.1, pp. 96-101.

**OTT Sandra, 1979**, « Aristotle among the Basques : the 'cheese analogy' of conception », *Man (n.s.)*, n°14, pp. 699-711.

**PARÉ Ambroise, 1971**, *Des monstres et des prodiges*, Genève, Librairie Droz.,

**PAZ Octavio, 1972**, *El Laberinto de la soledad*, Mexico, Fondo de cultura económica.

**PEDERSEN Lene, 2002**, « Ambiguous bleeding : purity and sacrifice in Bali », in *Ethnology*, vol. XLI, n°4, pp. 303-315.

**PITT-RIVERS Julian, 1997**, *Anthropologie de l'honneur*, Paris, Hachette, [1<sup>ère</sup> ed. 1977].

— 1989, « Mariage par rapt », in *Le prix de l'alliance en Méditerranée*, John Peristiany & Marie-Elisabeth Handman (eds), Paris, Editions du CNRS, pp. 53-71.

— 1971, *The People of the Sierra*, Chicago & London, The University of Chicago Press [1<sup>ère</sup> ed. 1954].

**PLATT Tristan, 2001**, « El feto agresivo. Parto, formación de la persona y mito-historia en los Andes », in *Anuario de Estudios Americanos*, Tome LVIII, n°2, pp. 633-678.

**PORQUERES I GENE Enric, 1995**, *Lourde alliance. Mariage et identité chez les descendants de Juifs convertis à Majorque (1435-1750)*, Editions Kimé, Paris, 334 p.

— **1994**, « Gli Statuti di purezza del sangue : il caso di Maiorca », *Quaderni Storici* 85/a. XXIX, n. 1, avril 1994, pp. 153-192.

**PONS Christophe, 2002**, « Réseaux de vivants, solidarité de morts. Un système symbolique en Islande », *Terrain. Qu'est-ce qu'un événement ?*, n°38, pp. 127-140.

**POUTIGNAT Philippe et STREIFF-FENART Jocelyne, 1995**, *Théories de l'ethnicité*. Suivi de *Les Groupes ethniques et leurs frontières de Fredrick Barth*, Paris, Presses Universitaires de France.

**RODRIGUEZ TITOS Juan, 1996**, *El Habla de los Montes Orientales*, Granada, Juan Rodriguez Titos, 363 p. (2<sup>e</sup> version augmentée et corrigée).

**ROBICHAUX David, 2001**, « Uso del método de la reconstitución de familias en las poblaciones indígenas », in *Papeles de población*, n° 28, Toluca, México, Universidad autónoma del estado de México, pp. 99-129.

**ROGER Jacques, 1971**, *Les Sciences de la vie dans la pensée française du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Armand Colin, Paris.

**ROPERO NUÑEZ Miguel, 1989**, *Estudios sobre el léxico andaluz*, Sevilla, Ediciones del Carro de la Nieve, 141 p.

**RUCQUOI Adeline, 2002**, *L'Espagne médiévale*, Guide « Belles Lettres » des Civilisations, Paris, 303 p.

**SCHNEIDER David, 1968**, *American Kinship : a Cultural Account*, Chicago, University Press of Chicago, 137 p.

— **1972**, « What is kinship all about ? » in *Kinship Studies in the Morgan Centennial Year*, Priscilla Reining (ed.), The Anthropological Society of Washington, Washington, pp. 32-63.

**SEGALEN Martine, 2001**, « Les études européenistes », in *Ethnologie. Concepts et aires culturelles*, Martine Segalen (ed.), Paris, Armand Colin, pp. 253-271.

— **1991**, « Mariage et parentèle dans le pays bigouden sud. Un exemple de renchaînement d'alliance », *Les complexités de l'alliance, Vol II, Les Systèmes complexes d'alliance matrimoniale*, éditions des archives contemporaines, Paris, pp. 177-205.

— **1985**, *Quinze Générations de Bas-Bretons. Parenté et société dans le pays bigouden sud. 1720-1980*, Presses Universitaires de France, Paris, 401 p.

— **1980**, « Le Nom caché. La dénomination dans le pays bigouden sud », *L'Homme*, XX(4), pp. 63-76.

**SEVERI Carlo, 1980**, « Le Nom de lignée. Les sobriquets dans un village d'Émilie », *L'Homme*, XX(4), pp. 105-118.

**SICROFF Albert A., 1960**, *Les Controverses des statuts de « Pureté de sang » en Espagne du XV<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Librairie Marcel Didier, 318 p.

**SIDER Karen Blu, 1967**, « Kinship and Culture : Affinity and the Role of the Father in the Trobriands », in *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 23, n°1, pp. 90-109.

**SPERBER Dan, 1975**, « Pourquoi les animaux parfaits, et les hybrides et les monstres sont-ils bons à penser symboliquement ? », *L'Homme*, n° XV (2), pp. 5-34.

**SPIRO Melford Elliot, 1972**, « Virgin birth », *Man*, n.s, n° 7, pp. 315-316.

— **1968**, « Virgin birth, parthenogenesis and physiological paternity: an essay in cultural interpretation », *Man*, n.s., pp. 242-261.

**STAHL Paul-Henry, 1973**, « L'Organisation magique du territoire villageois roumain », *L'Homme*, n° 3, pp. 150-162.

**SURRALLÈS Alexandre, 2003**, *Au cœur du sens. Perception, affectivité, action chez les Candoshi*, Paris, CNRS/Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

**TEIXEIRA Maria, 2001**, « Un rituel d'humanisation des nourrissons, le kabuatã manjak (Guinée-Bissau/Sénégal) », *Journal des Africanistes*, tome 71 (2), pp. 7-31.

**TESTART Alain, GOVOROFF Nicolas, & LÉCRIVAIN Valérie, 2002**, « Les prestations matrimoniales », *L'Homme*, n°161, pp. 165 à 196.

**TÉTART Gilles, 2004**, « Le sang des fleurs. Une anthropologie de l'abeille et du miel. Paris, Odile Jacob.

**THOMAS Louis-Vincent, 1982**, *La Mort africaine. Idéologie funéraire en Afrique noire*, Paris, Payot.

**THOMASSET Claude, 2002**, « De la Nature féminine », in *Histoire des femmes en Occident. Le Moyen Âge*, sous la direction de Christiane Klapisch-Zuber, Georges Duby & Michelle Perrot (eds), Paris, Perrin, pp. 65-98 (1<sup>ère</sup> ed., Plon, 1991).

**TÖNNIES Ferdinand, 1944**, *Communauté et société. Catégories fondamentales de la sociologie pure*, Paris, Presses Universitaires de France.

**TYLOR Edward Burnett, 1889**, « On a method of investigating the development of institutions applied to laws of marriage and descent », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 18, pp. 245-272.

**VASSAS Claudine, 2001**, « En Roumanie, l'autre moitié du rite : les cuisinières des morts », *Clio. Festins de femmes*, n° 14, pp. 93-118.

**VERDIER Yvonne, 1979**, *Façons de dire, façons de faire. La laveuse, la couturière, la cuisinière*, Paris, Gallimard.

**VERNIER Bernard, 1991**, *La genèse sociale des sentiments. Aînés et cadets dans l'île grecque de Karpathos*, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.

— **1987**, *Les Karpathiotes, Systèmes de parenté, échanges intra-familiaux et fonctionnement du marché matrimonial dans une île grecque*, thèse pour un doctorat d'état, université de Strasbourg, 426 p.+ 204 p. (annexes).

**VINCENT Bernard, 2004**, « Représentations du noir dans la péninsule Ibérique, XV<sup>e</sup>–XVII<sup>e</sup> siècles », in *Rencontres et construction des identités. Espagne et Amérique latine*, Jacques Soubeyrou (ed.), Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, pp. 33-41.

**WALENTOWITZ Saskia, 2003**, *Enfant de Soi, enfant de l'Autre. La construction symbolique et sociale des identités à travers une étude anthropologique de la naissance chez les Touaregs (Kel Eghlal et Aytawari Seslem de l'Azawagh, Niger)*, Paris, thèse de doctorat, EHESS.

— **2002**, « Lait d'honneur et seins charitables. Les pratiques d'allaitement non maternel chez les Touaregs de l'Azawagh » in D. Bonnet, Legrand-Séville C. & Morel M.- F. (eds), *Allaitement en marge*, Paris, L'Harmattan, pp. 111-140.

**WEINER Annette, 1983**, *La Richesse des femmes ou Comment l'esprit vient aux hommes*, Richard Sabban et Danielle Van de Velde (traducteurs), Paris, Éditions du Seuil, [1<sup>ère</sup> ed. 1976].

**WELZER-LANG Daniel, 1990**, *L'homme au masculin : approche anthropologique de la violence masculine domestique*, Thèse pour le doctorat en sociologie et sciences sociales, Université Lumière-Lyon II.

**WILLIAMS Patrick, 2000**, « Ethnies minoritaires », in *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Pierre Bonte & Michel Izard (eds), Paris, Quadrige/Presses Universitaires de France, pp. 244-245 [1<sup>ère</sup> ed. 1991].

**XANTHAKOU Margarita, 2007**, *Identités en souffrance. Une ethnologie de la Grèce*, Odile Jacob, 277 p.

— **2000**, « Une histoire pas comme il faut », in *En Substance. Textes pour Françoise Héritier*, Jean-Luc Jamard, Emmanuel Terray & Margarita Xanthakou (eds), Paris, Fayard, pp. 311-328.

— **1993a**, *Mémoires grecques. Tais-toi, regarde, écoute*, Paris, Hachette.

— **1993b**, *Faute d'épouses, on mange des sœurs. Réalités du célibat et fantasmagorie de l'inceste dans le Magne (Grèce)*, Paris, Cahiers de l'Homme, Éditions de l'EHESS.

— **1989**, *Idiots du village. Conversations ethnopsychiatriques en Péloponnèse*, Université de Toulouse-le Mirail, Presses Universitaires du Mirail.

**ZHIVOTOVSKY Lev A., 2004**, « The Effective Mutation Rate at Y Chromosome Short Tandem Repeats, with Application to Human Population-Divergence Time », *American Journal of Human Genetics*, 74, [[www.journals.uchicago.edu/AJHG/journal/issues/v74n1/40421/40421.text.html](http://www.journals.uchicago.edu/AJHG/journal/issues/v74n1/40421/40421.text.html)].

**ZONABEND Françoise, 2000a**, « Les maîtres de parenté. Une femme de mémoire en Basse-Normandie », *L'Homme*, n° spécial *Question de parenté*, 154-155, pp. 505-523.

— **2000b**, « le dit et le su de l'inceste » in *En Substance. Textes pour Françoise Héritier*, Jean-Luc Jamard, Emmanuel Terray & Margarita Xanthakou (eds), Paris, Fayard, pp. 289-298.

— **1995**, « Pourquoi nommer ? » in *L'identité. Séminaire interdisciplinaire dirigé par Claude Lévi-Strauss professeur au Collège de France, 1974-1975*, Paris, Quadrige/Presses Universitaires de France, pp. 257-279 [1<sup>ère</sup> ed., 1977, Editions Grasset et Fasquelle].

— **1991**, « Mes frères, mes époux. Fonctionnement de la parenté et figures d'alliance en Basse-Normandie », *Les complexités de l'alliance, Vol II, Les Systèmes complexes d'alliance matrimoniale*, Paris, éditions des archives contemporaines, pp. 207-226.

— **1986**, « De la Famille. Regard ethnologique sur la parenté et la famille », in *Histoire de la famille*, collectif, num.1, Paris, Armand Colin, pp. 15-75.

— **1981**, « Le très proche et le pas trop loin. Réflexions sur l'organisation du champ matrimonial des sociétés à structures de parenté complexes », *Ethnologie française*, XI, n°4, pp. 311-318.

— **1980**, *La mémoire longue. Temps et histoires au village*, Paris, Presses Universitaires de France.

— **1977**, « Pourquoi nommer ? » in *L'Identité*, séminaire dirigé par Claude Lévi-Strauss, Quadrige/PUF, 1995 (3<sup>e</sup> édition), pp. 257-286.

## GLOSSAIRE GITAN<sup>728</sup>

CALÓ	CASTILLAN	FRANÇAIS
Abillelar	Venir	Venir
Achete (el)	Aceite (el)	Huile (l')
Acusa	Aqui	Ici
Anaquerera ji	¡ Qué frío !	Quel froid !
Anró (el)	Huevo (el)	Œuf (l')
Aparrugar	Cambiar una bestia contra otra	Troquer une bête contre une autre
Aracaña (el)	Guarda (el)	Garde champêtre (le)
Arajay (el) / Jurajay	Cura (el)	Curé (le)
Arroyá (la)	Migas (las)	Plat à base de farine de blé
Asetañi (las)	Aceitunas (las)	Olives (les)
Balechó (el)	Marrano (el)	Cochon (le)
Balumbes (los)	Calzoncillos (los)	Caleçons (les)
Balunes (los)	Pantalones (los)	Pantalons (les)
Baña/ Pumo(la)	Gallina (la)	Poule (la)
Barebá (el)	Tocino (el)	Lard (le)
Baró	Mayor	Âgé, plus âgé
Bobí (las)	Habas (las)	Fèves (les)
Bengue (el/la)	Castellano/a (el/la)	Non-Gitan/e (le/la)
Berbayó (el)	Señorito (el)	Propriétaire terrien (le)
Bornillo/ Payo	Castellano	Non-Gitan
Bracó (el)	Borrego (el)	Mouton (le)
Braquí (la)	Oveja (la)	Brebis (la)

<sup>728</sup> Dans les colonnes « Caló » et « Traductions locales en Castillan », la transcription phonétique est issue du Castillan sauf pour le son « ch » comme dans « cheval » en Français, qui n'existe pas dans la langue castillane et est transcrit ici par « sh ». L'écriture « ch » en Castillan se prononce en effet « tch », comme dans l'adjectif « tchèque » en Français. Les accents sont des accents toniques. Les mots suivis d'un article défini mis entre parenthèses sont des substantifs. Les autres sont des adjectifs qualificatifs, des verbes à l'infinif ou des expressions courantes.



<b>CALÓ</b>	<b>CASTILLAN</b>	<b>FRANÇAIS</b>
Buchalao	Malo	Méchant
Bullasnó (el)	Tiro (el)	Tire d'une arme à feu (le)
Bul (el)	Culo (el)	Cul (le)
Buria (la)	Cabra (la)	Chèvre (la)
Busnó (el)/Busní (la)	Payo (el)/Paya (la)	Non gitan/e (le/la)
Busnillo/Busnilla	Payo/a et Cruzado/a	Non-gitan/e et métis/se
Brubiá (la)	Calabaza (la)	Courge (la)
Cal (el)	Pene (el)	Pénis (le)
Callí (la)	Gitana (la)	Gitane (la)
Caló (el)	Gitano (el)	Gitan (le)
Cambri	Embarazada	Enceinte
Camelar	Querer	Aimer et vouloir
Caniardiá (la)	Morcilla (la)	Boudin (le)
Cañí (la)	Gitana (la)	Gitane (la)
Cascabi (la)	Sartén (la)	Poêle-à-frire
Casti (la)	Leña (la)	Bois (le)
Castrí (la)	Yegua (la)	Jument (la)
Castró (el)	Caballo (el)	Cheval (le)
Cayí (la)	Gitana (la)	Gitane (la)
Cha (la)	Hierba (la)	Herbe (l')
Chachi/a	Tío/a, Hermano/a mayor	Oncle/tante et germains aînés
Chalanos...:	Nos vamos...	Nous partons...
Chanelar	Saber	Savoir
Chapires (los)	Calzados (los)	Chaussures (les)
Chavorro/ Chavorrillo (el)	Niño (el)	Garçon (le)
Chicrí (la)	Llave (la)	Clé (la)
Chindar	Dormir	Dormir
Chiriquí /Chiricoque/ Bañá (la)	Gallina (la)	Poule (la)

<b>CALÓ</b>	<b>CASTILLAN</b>	<b>FRANÇAIS</b>
Chericró (el)	Pollo (el)	Poulet (le)
Chindar	Dormir	Dormir
Chivé (el)	Día (el)	Jour (le)
Chobasca (la)	Cebada (la)	Seigle (le)
Chorar/ Randar	Robar	Voler
Chuchay (las)	Tetas (las)	Seins (les)
Chugai (los)	Piojos (los)	Poux (les)
Chungaló (el)/ Chingaló	Sol (el)	Soleil (le)
Chuquel (el)	Perro (el)	Chien (le)
Churi (la)	Navaja (la)	Couteau, canif (le)
Chutes (los)	Civiles (los)	Gendarmes (les)
Ciriay (los)	Ajos (los)	Aulx (les)
Cirolata (la)	Ciruela (la)	Prune (la)
Cote (a)	Aqui	Ici
Cornicha (la)	Cesta (la)	Panier (le)
Coró (el)	Cántaro (el)	Jarre (la)
Cucala (la)	Muela (la)	Molaire (la)
Cucales (los)	Nueces (las)	Noix (les)
Curcusha (la)	Aguja (la)	Aiguille (l')
Currar/Currelar	Pegar	Frapper
'Devé	Dios	Dieu
Embea (la)	Hora (la)	Heure (l')
Embéo (el)	Verde del maíz (el)	Maïs vert (le)
Endelar	Dar	Donner
Escachá (la)	Tijeras (las)	Ciseaux (des)
Estachí (el)	Sombrero (el)	Chapeau (le)
Estaña (la)	Tiná (la)	Bergerie (la)
Estaquia (la)	Uva (la)	Raisin (le)
Galufo (el)	Tocino (el)	Lard (le)
Ganó (el)	Colchón (el)	Matelas (le)
Gel (el):	Burro (el)	Âne (l')
Gení (la)	Mula (la)	Mule (la)

<b>CALÓ</b>	<b>CASTILLAN</b>	<b>FRANÇAIS</b>
Genió (el):	Burro (el)	Âne (l')
Genioa (la)	Burra (la)	Ânesse (l')
Gil (el)	Frio (el)	Froid (le)
Goles (echar las)	Voces (echar)	Crier
Golosos (los)	Membrillos (los)	Coins (les)
Gonó (el)	Cántaro (le)	Jarre (la)
Grobi (la)	Calabaza (la)	Courge (la)
Gromaye (los)	Tomates (los)	Tomates (les)
Grú / Guí (el)	Trigo (el)	Blé (le)
Habicholle (la)	Habichuela (la)	Haricot (le)
Indiquelar	Mirar	Regarder
Jaiay (los)	Higos (los)	Figues (les)
Jalaora (la)	Cuchara (la)	Cuillère (la)
Jalar	Comer	Manger
Jalipen (el)	Comida (la)	Nourriture (la)
Jalpé (el)	Hambre (el)	Faim (la)
Jamba (la)	Paya (la)	non-Gitane (la)
Jambo (el)	Policia (el)	Agent de police (l')
Jandel	Echar peste	Sentir mauvais
Jañí (la)	Burra (la)	Âne (l')
Jarumbos (los)	Gurullos (los)	Plat typique à base de pâte
Jayeres (los)	Dinero (el)	Argent (l')
Jiñar	Cagar	Déféquer
Jojoy (el)	Conejo (el)	Lapin (le)/ vulve (la)
Judunares (los)	Civiles (los)	Gendarmes (les)
Jumela...:	Escucha...	Ecoute...
Largao	Calabacinos	Courgettes
Laché	Vergüenza	Honte
Licha (la)	Calle (la)	Rue (la)
Lilondru	Tonto	Bête, idiot
Mamuches (los)	Panochas (las)	Epis de maïs

CALÓ	CASTILLAN	FRANÇAIS
Manducate (la)	Torta (la)	Pain rond
Mangar	Pedir	Demander l'aumône
Maricú (la)/ Manricrí	Torta de pan	Miche de pain
Matu	Madre	Mère
Melichi (una)	Fanega (una)	Botte (de céréales)
Merarse	Morirse	Mourir
Mercherinos (los)	Mestizos (los)	Métis (les)
Metuar	Meter	Mettre
Mol (el)	Vino (el)	Vin (le)
Moy (la)	Boca (la)	Bouche (la)
Mulallo	Borracho	Ivre
Mulela	¡ Vale, esta bien !	C'est bon, ça va !
Mullado	Muerto	Mort
Mutrar/ Butrar	Orinar	Uriner
Nacti/ Nanai / Nastia :	Mentira	Mensonge
Najelar	Venir	Venir
Noverar	Llorar	Pleurer
Niquelar	Ver	Voir
O (la)	Chinaora (la)	Gravière (la)
Oruca (la)	Hora (la)	Heure (l')
Ovelaora (la)	Cebolla (la)	Oignon (l')
Palusnó (el)	Cortijo (el)	Ferme (la)
Pañi (la)	Agua (el)	Eau (l')
Parabado	Roto	Cassé
Pastes (las)	Manos (las)	Mains (les)
Patu	Padre	Père
Payo/ Bornillo / Busnó:	Castellano	Non-Gitan
Pecti (la)	Burra (la)	Ane (l')
Peluco (el)	Reloj (el)	Montre (la)
Peperes (los)	Pimientos (los)	Poivrons (les)
Peponie (un)	Pepino (un)	Concombre (un)
Peri (la)	Olla (la)	Marmite (la)

<b>CALÓ</b>	<b>CASTILLAN</b>	<b>FRANÇAIS</b>
Pernícha (la)	Manta (la)	Couverture (la)
Pillubar	Beber	Boire
Pinreles (los)	Pies (los)	Pieds (les)
Pra	Hermano	Frère
Prajo (el)	Tabaco (el)	Tabac (le)
Prajear	Fumar	Fumer
Prajindelar/prijidar	Llover	Pleuvoir
Prandar	Casarse	Marier (se)
Prejarse	Sentarse	S'asseoir
Prijidar/prajindelar	Llover	Pleuvoir
Pú (la)	Paja (la)	Paille (la)
Pubal (un)	Puerta (la)	Porte (la)
Pucta/pusca (la)	Pistola (la)	Pistolet (le)
Pumo/ baña (la)	Gallina (la)	Poule (la)
Puquinar	Pagar	Payer
Puranga /Purí:	Vieja	Vieille
Puréto	Viejo	Vieux
Purí	Vieja	Vieille
Pusca/ pucta (la)	Pistola (la)	Pistolet
Quenela...	Tiene...	Il (elle) a ...
Quinques (los)	Mestizos	Métis
Rá (la)	Vara de hacer canastas	Osier
Rachí (la)	Noche (la)	Nuit (la)
Randar/ Chorar	Robar	Voler
Randelar	Robar	Voler
Rat (la)	Sangre (la)	Sang (le)
Rechitró (los)	Palomos (los)	Palombes (les)
Redundes (los)	Garbanzos (los)	Pois-chiches (les)
Repañé (el)	Aguardiente	Eau-de-vie
Ril (el)	Pedo (el)	Pet (le)
Rilaora (la) /Rilanda (la)	Patatas (las)	Pommes-de-terre (les)
Rilar	Hacer el amor	Faire l'amour

<b>CALÓ</b>	<b>CASTILLAN</b>	<b>FRANÇAIS</b>
Romayi (los)	Tomates (les)	Tomates (les)
Romí (la)	Gitana (la)	Gitane (la)
Roy (la)	Harina (la)	Farine (la)
Sacai (los)	Ojos (los)	Yeux (les)
Sinelar	Ser y estar	Etre
Sinelarse	Quedarse	Rester
Sobar	Dormir	Dormir
Susi (los)	Labios (los)	Lèvres (les)
Tani (el)	Gato (el)	Chat (le)
Tasabar	Matar	Tuer
Tasarla	Mañana	Demain
Tató (el)	Pan (el)	Pain (le)
Terno (el)	Pollino (el)	Poulin (le)
Terno (el)	Choto (el)	Chevreau (le)
Tirajay (los)	Alpargatas (las)	Espadrilles (les)
Trachi (el)	Sombrero (el)	Chapeau (le)
Trajela (la)	Remolacha (la)	Betterave (la)
Traquiá (las)	Uvas (las)	Raisins (les)
Turdó (el)	Molino (el)	Moulin (le)
Undevel	Dios	Dieu
Unga	Sí	Oui
Unga (la)	Silla (la)	Chaise (la)
Yaqui (la)	Lumbre (la)	Feu de cheminée, de camps (le)

## EXPRESSIONS GITANES

EXPRESSIONS DU CALO	TRADUCTION
« Bendito sea 'Devel »	Expression exclamative pouvant se traduire par « Mon Dieu », pour exprimer la surprise, l'agacement ou la crainte
« Majari divina »	Equivalent féminin de l'expression précédente pouvant être traduit par « Sainte Vierge »
« Abillelate... »	« Viens... »
« Achela...: »	« Tais-toi... »
« No me najelo de aqui »	« Je ne pars pas d'ici »
« Me sinelo cote »	« Je reste ici »
« Nasallo »	« Il est malade »
« Sinela mulallo »	« Il est ivre »
« Le currela »	« Il la frappe »
« Sachi se han chiguerado »	« Ils se sont battus »
« Chachipen »	« C'est vrai »
« Que nos fuchaleran »	« Ils vont nous jeter (comme des cadavres) »
« Sila fete »	« Oui c'est vrai »
« Cuslè »	« C'est vrai »
« Lo que niquela con los sacai es verdad »	« Ce que tu vois avec les yeux est la vérité »
« No se lo puchele »	« Ne le lui dis pas »
« Sila jojana »	« C'est un mensonge »
« Los Amarillos »	« Les Jaunes » (terme castillan) Payos de peau claire
« Los Cobrizos »	« Les Cuivrés » (Castillan) Payos de teint foncé

# INDEX

---

## A

AGUIRRE .....47, 48, 52, 68, 73, 559  
Aîné .. 41, 44, 124, 173, 174, 208, 221, 225, 229, 230,  
232, 233, 234, 235, 242, 247, 250, 254, 255, 256,  
257, 258, 262, 263, 264, 266, 284, 288, 290, 291,  
294, 295, 298, 299, 309, 327, 348, 353, 358, 367,  
368, 370, 374, 402, 410, 444, 452, 456, 458, 462,  
463, 467, 468, 469, 472, 480, 481, 484, 507, 508,  
517, 518, 522, 523, 587, 592  
Aînée .... 169, 212, 216, 227, 232, 233, 235, 249, 250,  
251, 252, 254, 255, 256, 260, 262, 268, 281, 282,  
283, 284, 294, 327, 343, 358, 359, 384, 451, 462,  
463, 467, 469, 482, 483, 485, 497, 522, 523  
Aliment ... 44, 137, 159, 253, 277, 290, 310, 389, 391,  
393, 394, 395, 400, 410, 421, 422, 423, 450, 451,  
453, 455, 487, 525  
Alliance ... 25, 37, 42, 43, 62, 165, 174, 192, 193, 235,  
237, 246, 248, 251, 262, 265, 266, 267, 268, 291,  
293, 304, 309, 311, 321, 323, 327, 329, 332, 342,  
345, 349, 350, 351, 352, 355, 360, 363, 364, 365,  
367, 368, 369, 370, 372, 374, 375, 439, 440, 450,  
452, 464, 465, 467, 474, 481, 485, 488, 503, 516,  
518, 521, 522, 523, 526, 574, 577, 584, 586, 589  
ALTORKI ..... 421, 573  
ALZIEU ..... 392, 573  
AMIEL ..... 61, 62, 67, 68, 573  
AMSELLE ..... 21, 28, 573  
Animaux .... 69, 70, 78, 131, 154, 155, 156, 157, 158,  
159, 160, 161, 168, 176, 177, 200, 274, 383, 393,  
423, 429, 430, 432, 433, 457, 488, 573, 586  
ANTA FELEZ ..... 22, 201, 564  
ARISTOTE ..... 383, 384, 385, 390, 399, 413, 421, 427,  
439, 442, 573  
ASSÉO 15, 17, 18, 48, 49, 55, 67, 72, 76, 88, 126, 171,  
320, 559  
AUGUSTINS ..... 314, 514, 573

---

## B

BACOU ..... 431, 573  
Banquet 160, 198, 216, 224, 287, 315, 341, 516, 525,  
526, 527  
BARNES ..... 380, 573  
BARRA-SALZÉDO ..... 391, 574  
BARRY ..... 32, 34, 229, 369, 467, 474, 494, 574  
BARTH ..... 26, 27, 36, 574, 585  
BAUDELAIRE ..... 48, 271, 574  
BELMONT ..... 405, 421, 427, 432, 574  
BESTARD ..... 514, 575  
BLOCH ..... 20, 22, 47, 48, 51, 318, 560  
BLOCK ..... 17, 21, 48, 51, 54, 141, 142, 158, 387, 421,  
560  
BORDIGONI ..... 273, 560

BORROW ..... 48, 50, 560  
BOURDIEU ..... 180, 395, 502, 514, 575  
BRAUN ..... 386, 575

---

## C

CADORET ..... 379, 439, 522, 575  
CAILLET-BOISVERT ..... 98, 575  
CALVET ..... 392, 393, 445, 560  
CAMUS ..... 254, 452, 575  
CANESSA ..... 386, 575  
CARMONA FERNANDEZ ..... 256, 480  
CARO BAROJA ..... 80, 84, 576  
CARSTEN ..... 164, 576  
Catégorie naturelle ..... 212, 213, 252, 400, 448, 517  
CERVANTES SAAVEDRA ..... 16, 58, 59, 560  
*Chacha* .. 239, 244, 246, 247, 250, 252, 255, 256, 257,  
258, 259, 260, 261, 262, 263, 268, 285, 289, 291,  
309, 358, 359, 374, 452, 467, 481, 486, 503, 522  
*Chachi* ... 239, 244, 246, 247, 250, 255, 256, 257, 258,  
259, 260, 261, 262, 263, 264, 268, 289, 291, 309,  
374, 452, 463, 467, 468, 486, 503, 522, 592  
Cheval ... 155, 156, 161, 199, 271, 276, 431, 432, 487,  
591, 592  
Chevaux 102, 108, 127, 128, 132, 143, 152, 154, 155,  
156, 161, 176, 177, 199, 208, 276, 309, 423, 432,  
544  
CHRISTINAT ..... 386, 576  
CLAVERIE ..... 429, 576  
Coagulation ..... 44, 383, 395, 405, 407, 414, 427, 429,  
430, 433, 434, 440, 443, 453, 454, 458, 475, 487  
COHN ..... 21, 51, 55, 142, 342, 560  
*Consuegra* ..... 34, 246, 269, 359, 414  
*Consuegro* ..... 246, 247, 266, 267, 268, 291, 518  
Contamination ..... 275, 448, 490, 492, 493, 498, 509,  
525  
COPET-ROUGIER ..... 305, 576  
Corps ..... 19, 43, 45, 63, 137, 148, 191, 192, 215, 241,  
282, 378, 379, 381, 385, 394, 396, 397, 399, 404,  
408, 410, 411, 412, 413, 414, 419, 420, 422, 425,  
427, 428, 429, 430, 433, 439, 440, 441, 442, 443,  
450, 454, 455, 456, 457, 458, 475, 483, 484, 487,  
491, 494, 497, 498, 506, 508, 510, 523, 525,  
528, 564  
COURTHIADE ..... 53, 155, 156, 196, 329, 431, 561  
Cousin ... 23, 86, 87, 98, 173, 186, 191, 216, 233, 235,  
247, 251, 262, 264, 267, 284, 289, 291, 293, 304,  
313, 318, 330, 340, 341, 350, 354, 355, 357, 361,  
365, 366, 367, 370, 372, 373, 374, 375, 377, 403,  
450, 456, 460, 461, 462, 463, 464, 468, 474, 475,  
485, 487, 497, 505, 543  
Cousine ... 15, 133, 169, 172, 182, 191, 216, 233, 249,  
261, 264, 283, 298, 304, 306, 332, 341, 345, 351,  
353, 354, 355, 356, 360, 364, 366, 367, 373, 374,  
384, 413, 461, 464, 469, 484, 494  
COZANNET ..... 561



**D**

DARMON.....383, 576  
 DELANEY ..... 380, 385, 395, 397, 433, 576  
 DELAUNAY .....408, 577  
 DEROUET .....514, 577  
 DESCOLA ..... 148, 328, 577  
 DICK ZATTA ..... 156, 157, 177, 276, 429, 432, 561  
 Don . 19, 29, 30, 37, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 47, 56, 63,  
 68, 81, 126, 145, 147, 148, 149, 150, 151, 155,  
 156, 158, 159, 164, 174, 182, 183, 187, 190, 192,  
 196, 199, 200, 222, 237, 240, 241, 243, 247, 248,  
 250, 261, 265, 266, 268, 276, 282, 285, 308, 309,  
 310, 313, 314, 315, 321, 327, 329, 332, 335, 337,  
 338, 342, 350, 352, 353, 358, 359, 362, 367, 368,  
 369, 378, 380, 381, 388, 391, 399, 403, 404, 405,  
 412, 422, 440, 441, 442, 444, 447, 448, 449, 450,  
 452, 453, 457, 459, 460, 462, 464, 471, 472, 475,  
 476, 481, 484, 485, 486, 487, 488, 490, 491, 492,  
 493, 494, 495, 498, 500, 502, 503, 505, 509, 510,  
 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 523, 524, 525,  
 526, 527, 529, 575, 579  
 DORE.....137  
 DOUGLAS ..... 396, 397, 400, 404, 422, 577  
 DUMEZIL .....328  
 DUMONT.....29, 40, 149, 262, 263, 374, 577, 581  
 DURKHEIM ..... 388, 397, 577

**E**

Egalité .....43, 143, 149, 196, 197, 198, 199, 201, 215,  
 241, 243, 268, 313, 363, 368, 370, 374, 376, 377,  
 446, 448, 449, 481, 503, 514, 516, 517, 518, 524  
 ERDÖS .....387, 561  
 Excès .45, 46, 227, 350, 357, 368, 420, 423, 447, 448,  
 449, 457, 484, 488, 491, 494, 509, 510, 517, 524,  
 525

**F**

FAINZANG .....387, 561  
 FAITHFORN .....397, 578  
 FAUVE-CHAMOIX.....514, 577, 578  
 Fécondation ..338, 379, 381, 383, 385, 386, 393, 394,  
 399, 408, 411, 413, 414, 416, 418, 426, 427, 428,  
 429, 430, 433, 439, 443, 454, 458, 522  
 Femme .. 16, 17, 19, 24, 29, 35, 40, 42, 44, 54, 68, 69,  
 91, 92, 94, 115, 116, 122, 123, 124, 126, 131,  
 137, 143, 148, 150, 157, 159, 161, 162, 164, 167,  
 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177,  
 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187,  
 188, 189, 190, 191, 192, 199, 200, 203, 208, 210,  
 212, 216, 220, 222, 225, 228, 232, 235, 236, 237,  
 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 248,  
 249, 250, 251, 253, 254, 255, 257, 258, 261, 262,  
 264, 265, 267, 268, 276, 277, 280, 282, 284, 286,  
 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 298,  
 299, 303, 305, 307, 309, 310, 313, 314, 315, 317,  
 318, 319, 320, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 329,  
 331, 332, 333, 337, 338, 339, 340, 342, 343, 344,

345, 347, 348, 349, 351, 352, 353, 355, 357, 358,  
 359, 360, 361, 362, 364, 365, 366, 367, 369, 379,  
 380, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 391,  
 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401,  
 402, 403, 404, 405, 406, 407, 409, 410, 411, 412,  
 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422,  
 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434,  
 435, 436, 437, 439, 440, 441, 442, 443, 445, 448,  
 450, 451, 452, 454, 455, 456, 457, 458, 460, 461,  
 466, 467, 468, 469, 471, 472, 474, 475, 476, 477,  
 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 486, 489, 490,  
 491, 492, 493, 494, 496, 501, 502, 503, 505, 507,  
 515, 516, 517, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525,  
 533, 534, 537, 540, 541, 542, 543, 545, 546, 566,  
 569, 575, 581, 587, 588, 589  
 Filiation21, 22, 23, 24, 26, 37, 64, 163, 221, 240, 245,  
 248, 251, 262, 291, 305, 309, 329, 520, 578  
 FLANDRIN ..... 397, 578  
 FORMOSO ..... 21, 25, 144, 145, 197, 561  
 FORTIER.....421, 433, 578  
 FOUQUET .....383, 408, 581  
 FRANKLIN .....380, 576, 578, 580  
 FRASER ..... 387, 561  
 FREUD ..... 338, 578  
 FRIGOLÉ.....256, 323, 325, 327, 334  
 FUKUDA..... 527, 579  
 FURET ..... 495, 578

**G**

GALLOIS ..... 578  
 GAMELLA.... 21, 23, 54, 145, 201, 305, 334, 387, 435,  
 512, 562  
 GARCÍA VALDECASAS ..... 578  
 GAY Y BLASCO .. 21, 45, 143, 148, 161, 166, 174, 175,  
 201, 202, 234, 241, 253, 290, 304, 322, 329, 330,  
 331, 387, 402, 404, 411, 435, 443, 448, 449, 450,  
 486, 498, 503, 508, 562, 564  
 GELIS .....387, 388, 408, 426, 430, 579  
 GELLNER ..... 380, 579  
 Germain ..... 23, 41, 43, 165, 185, 186, 224, 231, 232,  
 233, 245, 250, 251, 254, 255, 262, 266, 267, 268,  
 285, 293, 308, 309, 341, 348, 365, 367, 368, 369,  
 372, 373, 374, 375, 376, 450, 452, 460, 467, 468,  
 471, 474, 479, 481, 485, 509, 520, 522, 524, 592  
 GODELIER 30, 145, 155, 200, 418, 420, 492, 498, 579  
 GOMEZ ALFARO .....28, 71, 102, 114, 224  
 GÖRÖG-KARADY..... 25, 562  
 GOSSIAUX..... 37, 579  
 GOTTLIEB.....397, 576, 579, 581  
 GOUGEON ..... 278, 562  
 GOVOROFF ..... 587  
 Grenade ....15, 23, 31, 32, 37, 77, 78, 79, 87, 98, 102,  
 103, 110, 113, 115, 116, 131, 139, 140, 163, 174,  
 178, 210, 216, 217, 222, 223, 254, 256, 272, 274,  
 287, 316, 318, 322, 323, 326, 329, 330, 331, 333,  
 335, 341, 349, 351, 354, 356, 396, 401, 408, 418,  
 434, 437, 438, 445, 465, 480, 496, 507, 533, 534,  
 535, 543, 545, 564, 566  
 GROPPER 21, 45, 48, 52, 54, 154, 168, 177, 186, 190,  
 197, 204, 214, 492, 509, 562  
 GUDMAN GUDMANDER..... 48, 563

---

**H**

HALEY ..... 527, 579  
HANCOCK ..... 319, 563  
HANDMAN..... 579, 584  
HÉRITIER . 43, 218, 350, 379, 386, 397, 400, 409, 421,  
426, 428, 449, 458, 462, 464, 484, 564, 580, 581,  
589  
HERTZ ..... 147, 439, 580  
HIATT ..... 380, 580  
Hiérarchie ..... 29, 30, 40, 42, 43, 62, 65, 84, 125, 143,  
147, 149, 160, 176, 187, 191, 195, 196, 199, 229,  
268, 269, 291, 313, 355, 369, 370, 375, 378, 423,  
447, 448, 461, 462, 469, 493, 503, 514, 517, 518,  
519, 521, 529, 580, 581  
HIPPOCRATE .....382, 411, 426, 579  
HOLY ..... 380, 580  
Homme..... 24, 35, 40, 42, 44, 55, 65, 69, 91, 92, 115,  
117, 123, 125, 126, 137, 143, 146, 148, 150, 152,  
153, 154, 158, 159, 167, 168, 169, 171, 172, 173,  
174, 175, 177, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185,  
186, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 197, 199, 200,  
201, 203, 204, 206, 207, 208, 209, 210, 212, 213,  
214, 215, 216, 217, 219, 225, 226, 227, 228, 232,  
234, 235, 236, 237, 239, 240, 241, 243, 245, 249,  
250, 253, 254, 255, 256, 258, 259, 261, 267, 268,  
269, 280, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293,  
294, 295, 298, 303, 304, 306, 307, 314, 315, 317,  
318, 322, 324, 325, 326, 327, 329, 330, 331, 332,  
333, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343,  
344, 347, 348, 350, 351, 353, 355, 357, 358, 359,  
360, 361, 362, 363, 365, 366, 367, 368, 369, 375,  
377, 379, 380, 382, 383, 384, 385, 387, 388, 389,  
391, 392, 393, 394, 395, 397, 398, 399, 400, 401,  
402, 403, 404, 405, 407, 409, 410, 411, 412, 413,  
414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 422, 425, 426,  
431, 432, 433, 435, 437, 438, 439, 440, 441, 442,  
443, 448, 451, 453, 456, 457, 458, 460, 461, 462,  
466, 467, 469, 470, 472, 474, 476, 477, 478, 479,  
480, 481, 482, 483, 484, 486, 491, 493, 496, 500,  
502, 503, 505, 507, 508, 510, 515, 516, 518, 519,  
520, 521, 522, 523, 524, 529, 535, 536, 537, 539,  
540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 559, 564,  
566, 568, 570, 573, 574, 575, 577, 579, 580, 581,  
582, 586, 587, 588, 589  
HOUSEMAN .. 24, 25, 29, 32, 144, 145, 168, 367, 563,  
580

---

**I**

IMARISIO ..... 17, 563  
Impur ..... 24, 45, 275, 387, 393, 397, 401, 404, 491  
Impureté..... 66, 190, 278, 404, 428, 492, 525, 542  
Inceste .... 35, 171, 341, 350, 388, 389, 398, 430, 433,  
448, 449, 452, 454, 464, 484, 493, 494, 574, 577,  
580, 583, 589

---

**J**

JAMARD ..... 581, 589

JAMMES ..... 392, 573  
JOLAS ..... 20, 291, 367, 581  
JOUBERT ..... 388, 581  
Juifs ..... 28, 50, 60, 62, 64, 67, 70, 73, 74, 75, 84, 513,  
584

---

**K**

KALAYDJIEVA..... 563  
KAPROW ..... 25, 563  
KENRICK ..... 48, 53, 561, 563  
KNIBIEHLER ..... 383, 408, 581

---

**L**

LAGUNAS ....21, 23, 24, 146, 159, 160, 161, 168, 170,  
174, 196, 197, 201, 215, 264, 276, 290, 306, 322,  
330, 375, 376, 387, 392, 393, 402, 404, 410, 415,  
435, 437, 443, 460, 501, 503, 508, 563  
LAMAISON ..... 514, 581  
LASLETT ..... 581  
LAWRENCE ..... 180, 427, 581  
LEACH ..... 380, 582  
LEBLON . 17, 48, 51, 56, 57, 58, 65, 67, 68, 69, 70, 71,  
72, 73, 74, 80, 84, 88, 102, 114, 126, 131, 133,  
138, 224, 271, 290, 317, 321, 332, 362, 406, 446,  
564  
LEÓN ..... 391  
LESTAGE ..... 386  
LÉVI-STRAUSS..... 582  
LISSORGUES ..... 392, 573  
LLORENS..... 392, 393, 564

---

**M**

MALINOWSKI ..... 380, 582  
MANRIQUE .....55, 175, 282, 341, 355, 449, 521, 527,  
564, 583  
MANULI..... 390, 583  
Mariage. 25, 34, 35, 37, 38, 42, 43, 44, 55, 65, 85, 86,  
87, 88, 89, 90, 94, 95, 96, 98, 106, 115, 122, 123,  
129, 130, 160, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169,  
170, 171, 172, 173, 174, 178, 181, 182, 185, 186,  
187, 190, 191, 193, 204, 205, 215, 217, 218, 221,  
222, 232, 235, 236, 237, 239, 241, 262, 264, 267,  
285, 288, 290, 291, 293, 294, 299, 303, 304, 305,  
308, 309, 310, 315, 316, 318, 319, 320, 321, 322,  
323, 324, 325, 327, 328, 330, 331, 332, 333, 334,  
335, 336, 338, 339, 341, 343, 344, 345, 347, 349,  
351, 352, 355, 356, 357, 358, 359, 361, 362, 363,  
364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 372, 373, 374,  
375, 376, 378, 384, 387, 399, 401, 402, 403, 410,  
420, 422, 423, 435, 437, 438, 439, 447, 451, 453,  
456, 458, 459, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467,  
468, 469, 470, 471, 472, 474, 475, 476, 478, 479,  
480, 484, 486, 488, 494, 503, 505, 507, 516, 517,  
518, 520, 524, 534, 535, 536, 537, 540, 542, 543,  
560, 571, 574, 577, 583, 584, 586  
MARNE..... 565

MARTIN.....391  
 MARTINEZ..... 110, 116, 131, 425  
 MASCIARELLI.....17, 565  
 Maures.....28, 60, 62, 64, 74, 84, 110, 339  
 MAUSS .....29, 198, 200, 448, 492, 498, 582, 583  
 MCLENNAN ..... 328, 583  
 Mémoire33, 34, 38, 41, 220, 240, 243, 247, 268, 276,  
 311, 449, 453, 494, 495, 501, 502, 503, 511, 518,  
 520, 523, 525, 529, 567, 578, 583, 589, 590  
 Menstrues.....44, 171, 340, 383, 384, 385, 387, 390,  
 392, 393, 395, 398, 399, 401, 404, 414, 419, 421,  
 422, 427, 428, 440, 441, 442, 457  
 MERLAN ..... 380, 583  
 MICHALEWICZ..... 54, 143, 565  
 MICHEL ..... 20, 73, 74, 570, 576, 577, 579, 583, 588  
 Minorités ..... 143  
 MOLINA ..... 313, 565  
 MONTAGUE ..... 380, 583  
 MOREAU ..... 239, 583  
 Mort..... 24, 34, 35, 67, 69, 82, 89, 90, 133, 144, 166,  
 169, 192, 207, 229, 235, 240, 242, 243, 253, 277,  
 286, 303, 338, 363, 368, 426, 445, 447, 451, 470,  
 471, 483, 484, 494, 495, 497, 498, 499, 500, 501,  
 502, 503, 505, 506, 509, 510, 518, 525, 526, 527,  
 528, 529, 554, 570, 579, 583, 585, 587, 595  
 Moustache....173, 186, 204, 206, 207, 208, 314, 394,  
 514, 515, 564  
 MURDOCK..... 166, 304, 308, 584

---

**N**

NEEDHAM ..... 380, 584  
 Nom 15, 22, 33, 35, 50, 57, 58, 63, 67, 69, 71, 79, 85,  
 88, 90, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 105, 107, 108,  
 109, 113, 114, 116, 117, 121, 122, 123, 124, 125,  
 127, 128, 129, 131, 136, 144, 198, 219, 220, 221,  
 222, 223, 228, 229, 234, 236, 256, 257, 263, 291,  
 318, 363, 392, 431, 457, 481, 506, 554, 586  
 Nourrir .....19, 54, 154, 183, 253, 291, 308, 309, 359,  
 419, 452, 457, 463, 481, 520, 522, 526, 527  
 Nourriture.....44, 137, 216, 285, 290, 310, 341, 362,  
 374, 375, 383, 394, 409, 421, 451, 452, 518, 519,  
 525, 527, 528, 594

---

**O**

OKELY.....20, 21, 24, 45, 48, 143, 154, 161, 275, 278,  
 321, 330, 387, 401, 492, 503, 509, 566  
 OTT ..... 406, 584

---

**P**

Pairs ..30, 42, 149, 192, 195, 201, 241, 276, 291, 310,  
 313, 350, 352, 363, 368, 369, 370, 374, 375, 376,  
 377, 399, 446, 448, 449, 459, 460, 481, 500, 503,  
 514, 515, 516, 517, 518, 524  
 PARE.....411, 430  
 Parenté . 22, 23, 24, 25, 35, 37, 38, 41, 44, 49, 51, 54,  
 64, 85, 125, 126, 131, 160, 164, 165, 166, 201,

204, 206, 219, 220, 221, 229, 230, 233, 236, 239,  
 241, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 251, 252,  
 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 267, 280, 291,  
 305, 308, 310, 314, 316, 317, 328, 341, 349,  
 355, 358, 365, 367, 368, 374, 376, 380, 400, 403,  
 421, 444, 453, 459, 462, 468, 474, 488, 502, 503,  
 517, 518, 520, 522, 567, 568, 574, 575, 577, 578,  
 579, 580, 581, 582, 586, 588, 589  
 PASQUALINO 21, 25, 50, 66, 130, 147, 171, 195, 196,  
 217, 271, 272, 274, 290, 319, 322, 330, 392, 394,  
 402, 420, 422, 435, 438, 443, 453, 512, 566  
 Patronyme...39, 41, 75, 86, 87, 88, 94, 95, 97, 98, 99,  
 105, 107, 109, 121, 122, 123, 124, 125, 127, 219,  
 220, 221, 222, 223, 224, 225, 233, 237, 514, 517  
 PAZ ..... 528, 584  
 PEDERSEN..... 397, 584  
 PEREZ CASAS ..... 536  
 PIASERE .16, 19, 20, 21, 24, 25, 48, 49, 50, 51, 53, 54,  
 55, 56, 60, 67, 74, 144, 145, 146, 154, 156, 196,  
 197, 198, 214, 219, 263, 265, 278, 321, 330, 363,  
 387, 393, 400, 432, 492, 503, 509, 566, 567  
 PITT-RIVERS..... 98, 180, 187, 219, 227, 323, 584  
 PLATT ..... 386, 584  
 Poison..... 45, 396, 420, 423, 456, 457, 475, 489, 525  
 PONS .....500, 502, 585  
 PONTRANDOLFO ..... 84, 567  
 POPP SERBOIANU.....17, 18, 48, 51, 567  
 PORQUERES.....61, 378, 408, 584  
 POUTIGNAT .....26, 574, 585  
 Pragmatique... 55, 68, 70, 71, 72, 73, 75, 80, 84, 126,  
 131, 153, 332, 513, 549  
 Prénom..... 15, 41, 88, 95, 98, 99, 117, 168, 183, 215,  
 219, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 233,  
 234, 236, 237, 238, 239, 240, 242, 243, 244, 247,  
 254, 256, 266, 267, 340, 357, 360, 474, 481, 484,  
 495, 501, 502, 517, 528  
 Prestige ..... 65, 68, 80, 173, 177, 179, 182, 186, 188,  
 196, 198, 199, 200, 206, 208, 213, 214, 223, 241,  
 315, 330, 355, 363, 493, 502, 503, 514, 518, 519,  
 521, 526, 527, 535, 536, 537, 541  
 Procréation..... 44, 181, 303, 338, 378, 379, 380, 383,  
 386, 395, 397, 399, 403, 411, 413, 414, 415, 418,  
 422, 433, 434, 438, 440, 441, 442, 443, 475, 521,  
 522, 523, 524, 576  
 Prodigalité .. 41, 42, 44, 175, 182, 199, 207, 216, 276,  
 315, 350, 362, 446, 457, 472, 502, 514, 515, 516,  
 525, 526  
 Pur...24, 45, 54, 61, 64, 123, 275, 330, 387, 393, 419,  
 491  
 Pureté.....28, 54, 60, 63, 64, 65, 66, 73, 84, 393, 404,  
 446, 513, 573, 586  
 PUXON..... 48, 563

---

**R**

Rafle ..... 70, 100, 110, 114, 224  
 RAMIREZ HEREDIA..... 567  
 Règles34, 64, 143, 172, 179, 225, 229, 251, 288, 310,  
 317, 321, 340, 379, 381, 382, 383, 384, 385, 386,  
 387, 388, 392, 396, 397, 399, 403, 404, 407, 424,  
 426, 427, 428, 429, 442, 448, 454, 462, 470, 520,  
 546

Résidence ... 38, 41, 44, 67, 70, 71, 75, 80, 84, 86, 87, 106, 115, 130, 143, 163, 164, 165, 166, 204, 206, 222, 235, 237, 260, 269, 271, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 292, 293, 294, 295, 298, 299, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 314, 330, 332, 341, 358, 365, 369, 370, 400, 410, 417, 455, 476, 504, 505, 506, 508, 514, 516, 519, 522, 576  
 REYNIERS .... 21, 24, 25, 158, 198, 306, 394, 421, 488, 567  
 ROBICHAUX ..... 528, 585  
 RODRIGUEZ TITOS ..... 256, 257, 585  
 ROGER ..... 408, 585  
 ROPERO NUÑEZ..... 335, 568, 585  
 RUCQUOI ..... 65, 446, 585

---

**S**

SAN ROMÁN . 19, 21, 22, 23, 161, 166, 174, 201, 215, 290, 304, 322, 559, 568  
 SANCHEZ55, 57, 68, 70, 72, 74, 75, 80, 100, 114, 131, 138, 155, 165, 173, 316, 319  
 Sang ..... 24, 28, 37, 44, 54, 60, 61, 63, 64, 65, 73, 84, 148, 163, 164, 242, 318, 321, 338, 340, 341, 375, 376, 379, 380, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 391, 392, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 407, 410, 411, 412, 416, 417, 419, 420, 424, 425, 427, 429, 430, 440, 441, 442, 443, 444, 446, 450, 452, 453, 455, 457, 458, 459, 461, 462, 464, 465, 466, 467, 468, 475, 479, 485, 486, 513, 517, 518, 520, 523, 524, 543, 573, 578, 586, 587, 596  
 SCHLEGEL ..... 55, 568  
 SCHNEIDER ..... 380, 434, 585  
 SEGALEN ..... 20, 125, 514, 586  
 SEVERI ..... 220, 230, 240, 586  
 SICROFF ..... 61, 62, 586  
 SIDER ..... 380, 586  
 Sobriquet 41, 184, 215, 219, 220, 227, 228, 229, 230, 231, 234, 235, 236, 237, 239, 240, 241, 242, 243, 247, 304, 307, 315, 358, 370, 400, 500, 502, 503, 517, 521, 523, 525, 586  
 Souffle ..... 391, 392, 393, 394, 422, 423, 429  
 SPERBER ..... 143, 404, 586  
 Sperme ..... 19, 44, 148, 150, 282, 309, 382, 383, 384, 385, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 399, 400, 405, 407, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 416, 419, 420, 421, 422, 423, 425, 426, 430, 434, 440, 441, 443, 450, 454, 455, 456, 457, 458, 460, 469, 475, 494, 525, 578  
 SPIRO ..... 380, 586  
 STAHL ..... 529, 567, 586  
 Statut.... 19, 23, 28, 29, 30, 31, 38, 40, 43, 61, 63, 65, 67, 68, 126, 136, 144, 149, 158, 160, 175, 179, 191, 195, 196, 198, 199, 201, 203, 204, 207, 209, 213, 215, 216, 217, 229, 232, 234, 235, 236, 241, 260, 261, 268, 285, 291, 310, 313, 314, 315, 325, 328, 331, 332, 342, 350, 351, 355, 356, 359, 362, 363, 364, 365, 367, 368, 369, 370, 372, 376, 377, 381, 387, 393, 400, 403, 404, 440, 442, 444, 447, 452, 459, 460, 476, 481, 488, 492, 493, 496, 498, 514, 515, 516, 517, 518, 520, 521, 522, 523, 526, 535, 562, 586

STEWART ..21, 25, 146, 154, 155, 161, 176, 197, 199, 200, 387, 400, 424, 569  
 STREIFF-FENART..... 26, 585  
 Surnom34, 41, 99, 107, 117, 124, 125, 128, 129, 156, 183, 209, 219, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 247, 254, 255, 256, 257, 266, 267, 268, 294, 304, 306, 307, 311, 314, 315, 318, 368, 370, 375, 474, 495, 500, 501, 502, 503, 508, 520, 521  
 SUTHERLAND .....21, 45, 144, 197, 204, 387, 492, 569

---

**T**

TEIXEIRA..... 393, 587  
 TESTART ..... 326, 587  
 TÉTART ..... 393  
 THÈDE . 21, 26, 66, 130, 196, 201, 203, 205, 271, 272, 290, 330, 512, 569  
 THOMAS .....47, 58, 527, 529, 576, 581, 587  
 THOMASSET ..... 391, 431, 587  
 TÖNNIES..... 37, 587  
 TORRES FERNANDEZ ..... 22  
 TORRIONE ..... 74, 569  
 TYLOR..... 488, 587

---

**V**

VARGAS..... 121, 146, 569  
 VASSAS..... 526, 527, 528, 529, 587  
 VAUX DE FOLETIER.. 16, 17, 47, 48, 49, 50, 51, 55, 56, 394, 421, 569  
 VERDIER ...20, 180, 291, 342, 367, 385, 427, 581, 587  
 VERNIER ..... 327, 365, 529, 587  
 Veuf ..... 179, 439, 480, 504, 509  
 Veuve....117, 122, 134, 159, 171, 187, 189, 236, 249, 261, 288, 298, 315, 318, 332, 439, 469, 480, 482, 483, 491, 492, 497, 504, 505, 506, 507, 509, 515  
 VINCENT..... 66, 67, 527, 587, 588

---

**W**

WALENTOWITZ ..... 421, 439, 457, 588  
 WANG ..... 139, 570  
 WEINER ..... 380, 588  
 WILLIAMS.... 19, 21, 24, 25, 27, 28, 34, 45, 46, 48, 55, 58, 139, 144, 146, 158, 160, 197, 198, 199, 200, 229, 236, 263, 264, 278, 314, 316, 321, 322, 328, 330, 342, 343, 368, 387, 393, 450, 488, 492, 495, 496, 499, 502, 503, 508, 509, 528, 559, 561, 563, 565, 567, 569, 570, 588

---

**X**

XANTHAKOU ....36, 184, 464, 529, 564, 581, 588, 589

---

**Z**

ZHIVOTOVSKY .....55, 589

ZONABEND . 20, 35, 43, 125, 164, 180, 220, 221, 225,  
229, 236, 291, 367, 454, 464, 495, 500, 511, 514,  
581, 582, 589



## Résumé :

### « Sois généreux ! ». Du don comme principe structurant de l'organisation sociale des Gitans de deux petits bourgs andalous (Espagne)

L'identité des Gitans de Morote et San Juan (Andalousie) se scinde en deux facettes. Elle est tout d'abord le fruit d'un long processus historique soumis aux lois et persécutions. Elle repose également sur une représentation gitane du social fondée sur la notion de prodigalité : celui qui donne est supérieur à celui qui reçoit. De la sorte, les êtres vivants sont classés dans des catégories pensées comme naturelles en fonction de leur propension réelle ou potentielle à donner. Entre membres d'une même catégorie, l'égalité est censée régner. Parfois, les dons sont excessifs. Ils provoquent alors des perturbations parfois mortifères au sein de la communauté.

#### Mots-clés :

Gitans, Tsiganes, Roms, ethnonyme, minorités, Espagne, Andalousie, anthropologie sociale, ethnologie, identité, parenté, filiation, alliance, mariage, rapt, corps, procréation, fœtus, nourriture, aliments, don, prodigalité, hiérarchie, égalité, statuts, organisation sociale, résidence, onomastique, sang, sperme, menstrues, contamination, excès, inceste, mort, deuil.

## Abstract :

### « Be generous ! ». The gift as a principle which structures the social organisation of the Gypsies of two small towns (Spain)

The identity of the Gypsies of Morote and San Juan (Andalusia) is divided into two facets. First of all, it is the fruit of a long historical process which is subjected to the laws and persecutions. It also rests on a gypsy representation of social organisation founded on the concept of prodigality: the one who gives is superior to the one who receives. Thus, the living beings are classified in categories that are thought to be natural according to their real or potential propensity to give. Among members of the same category, the equality is supposed to reign. Sometimes, the gifts are excessive. They cause then disturbances which can be lethal for the community.

#### Keywords:

Gypsies, *Rom* people, ethnonyms, minorities, Spain, social anthropology, ethnology, identity, kinship, descent, marriage, capture, body, procreation, fetus, to nourish, food, gift, prodigality, hierarchy, equality, status, social organisation, residence, onomastic, blood, sperm, menses, contamination, excess, incest, death, mourning.

Discipline: Anthropologie sociale et ethnologie

Laboratoire d'anthropologie sociale (Collège de France/École des Hautes Études en Sciences Sociales/CNRS), 52 rue du Cardinal Lemoine, 75005 Paris