

Ministère de l'Équipement, du Transport et du Logement  
Plan Urbanisme Construction Architecture

# **Bilan critique des études et documents concernant les « Gens du Voyage »**

Lettre de commande n° F01133 du 17/12/2001

**Titulaire : Christophe DAUM (GREM)**

**Responsable scientifique : Catherine QUMINAL**

**Etude réalisée par : Jean-Yves BLUM LE COAT et Christine CATARINO**

Cote PUCA 206

Avril 2003



**Sommaire**

<b>INTRODUCTION</b> .....	<b>1</b>
<b>1<sup>ERE</sup> PARTIE : PRESENTATION GENERALE DES ETUDES SUR LES TSIKANES</b> .....	<b>5</b>
<b>1. Populations étudiées et production des études</b> .....	<b>6</b>
1.1 Désigner, classer, compter.....	6
1.2 Les conditions de production des connaissances.....	13
<b>2. Historique</b> .....	<b>23</b>
2.1 Le mode de connaissance historique des Tsiganes.....	24
2.2 Les vagues de déplacements tsiganes en Europe.....	26
2.3 Les relations des Tsiganes avec différents acteurs de la société gadgé.....	32
2.4. L'Etat et les Tsiganes.....	41
2.5. De quelques thèmes transversaux.....	52
<b>2<sup>EME</sup> PARTIE : ETAT DES LIEUX DES ETUDES SUR LES « GENS DU VOYAGE »</b> .....	<b>57</b>
<b>1. Approche transversale : rapports sociaux et organisation sociale</b> .....	<b>61</b>
1.1. Autour des rapports interethniques.....	61
1.2. Relations entre groupes socio-économiques.....	90
1.3. Relations entre les sexes.....	93
1.4. Organisation sociale.....	101
<b>2. Approche thématique</b> .....	<b>119</b>
2.1. Nomadisme et mobilités.....	119
2.2. Système économique tsigane, mobilité et paupérisation d'une frange de la population.....	129
2.3. Stationnement et habitat.....	141
2.4. Education – scolarisation.....	157
2.5. Santé.....	175
<b>CONCLUSION</b> .....	<b>181</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE</b> .....	<b>187</b>

## Sommaire détaillé

<b>INTRODUCTION</b> .....	<b>1</b>
Complexité d'une approche générale concernant les Tsiganes .....	2
<b>1<sup>ERE</sup> PARTIE : PRESENTATION GENERALE DES ETUDES SUR LES TSIANES</b> .....	<b>5</b>
<b>1. Populations étudiées et production des études</b> .....	<b>6</b>
1.1 Désigner, classer, compter. ....	6
1.1.1. Les questions terminologiques : catégories vernaculaires, catégories véhiculaires, catégories juridiques et légales .....	6
Hétéro-désignations : catégories non-tsiganes .....	6
Auto-désignations .....	7
Catégories officielles et administratives : Nomades, Gens du voyage, Voyageurs .....	8
1.1.2. Recensements et statistiques .....	10
1.2 Les conditions de production des connaissances.....	13
1.2.1. Invisibilité et cloisonnement des recherches sur les Tsiganes .....	13
1.2.2. Ignorance - occultation des Tsiganes hors du champ de la tsiganologie .....	15
1.2.3. Positions des chercheurs : disciplinaire / théoriques/ comme acteurs du champ tsigane, vis-à-vis des Tsiganes.....	16
Biais liés à l'accès aux terrains .....	19
<b>2. Historique</b> .....	<b>23</b>
2.1 Le mode de connaissance historique des Tsiganes .....	24
2.2 Les vagues de déplacements tsiganes en Europe .....	26
2.2.1. La première vague .....	26
2.2.2. La seconde vague .....	26
2.2.3. La troisième vague .....	28
2.3 Les relations des Tsiganes avec différents acteurs de la société gadgé.....	32
2.3.1. Les Tsiganes dans l'imaginaire social : mythes et représentations .....	32
Le mystère des origines et des fondements du nomadisme .....	32
Le couple fascination/répulsion .....	33
2.3.2. Tsiganes et populations locales .....	35
2.3.3. Autorités, pouvoirs locaux et Tsiganes .....	37
2.3.4. Les Tsiganes et l'Eglise .....	39
2.4. L'Etat et les Tsiganes.....	41
2.4.1. Des nomades assimilés à de « mauvais pauvres », ou à une « secte d'hérétiques » .....	41
2.4.2. Aux fondements de l'application effective des lois répressives : l'efficacité accrue de l'appareil d'Etat.....	43
2.4.3. Les Tsiganes catégorisés comme une « race dangereuse » .....	46
2.4.4. 1939-1945 : la mise en œuvre de l'extermination des Tsiganes .....	47
2.4.5. Après 1945, les politiques de sédentarisation des Tsiganes.....	49
2.4.6. De 1960 à aujourd'hui, la lutte des Etats contre l'arrivée de migrants.....	50
2.5. De quelques thèmes transversaux .....	52
2.5.1 Ouverture / fermeture du groupe.....	52
2.5.2. Visibilité/invisibilité sociale .....	54
Visibilité/invisibilité sociale : des différences sexuées.....	55

**2<sup>EME</sup> PARTIE : ETAT DES LIEUX DES ETUDES SUR LES « GENS DU VOYAGE » ..... 57****1. Approche transversale : rapports sociaux et organisation sociale ..... 61**

1.1. Autour des rapports interethniques.....	61
1.1.1. Dépasser l'approche culturaliste.....	61
Un système culturel de dispositions.....	63
1.1.2. Les modalités de la construction de l'opposition entre groupes ethniques.....	66
Catégorisations ethniques et construction sociale des groupes ethniques.....	66
Les catégorisations ethniques des chercheurs.....	69
Catégorisations ethniques et minorisation.....	71
Les critères tsiganes de différenciation-hiérarchisation entre groupes tsiganes.....	74
1.1.3. La stratégie d'invisibilité.....	76
1.1.4. L'approche constructiviste et relationnelle.....	82
1.1.5. La question d'une « minorité tsigane ».....	85
1.2. Relations entre groupes socio-économiques.....	90
1.3. Relations entre les sexes.....	93
Un enjeu des rapports sociaux de sexe : la virginité des femmes.....	94
Le sort de la femme mariée : des belles-mères et des belles-filles.....	95
L'impureté des femmes au cœur des rapports sociaux de sexe dissymétriques.....	96
Autour de la division sexuelle du travail.....	97
Vers une nouvelle visibilité sociale des femmes tsiganes ?.....	98
1.4. Organisation sociale.....	101
1.4.1. Groupes de parenté : filiation et alliance.....	102
1.4.2. Les institutions de la cohésion du groupe.....	107
Règlement des conflits – institutions juridico-politiques.....	108
Le rapport aux morts.....	109
1.4.3. Associations et organisations Tsiganes.....	111
Organisations nationales et internationales.....	111
1.4.4. Religion.....	116

**2. Approche thématique..... 119**

2.1. Nomadisme et mobilités.....	119
2.1.1. Rapport à l'espace, formes de mobilité géographiques et fonctions afférentes.....	120
L'ancrage territorial des Gens du voyage.....	121
Les morts comme médiateurs du rapport à l'espace.....	122
De quelques formes d'appropriation de l'espace chez les Gens du voyage.....	124
2.1.2. Les déterminants des nouvelles formes de mobilité : exode rural, urbanisation, nouvelles activités économiques.....	125
2.2. Système économique tsigane, mobilité et paupérisation d'une frange de la population.....	129
2.2.1. Image dépréciative des activités économiques des Gens du voyage.....	130
2.2.2. La « sollicitude sollicitante » comme marque du système économique tsigane.....	132
2.2.3. Organisation du travail et avantages comparatifs.....	133
2.2.4. La relation aux Gadjé dans l'interaction économique : présentation de soi et savoir-faire.....	135
2.2.5. Déclin et causes du déclin de certaines activités économiques dites traditionnelles.....	136
2.2.6. « Pauvretés » et paupérisation d'une partie de la population des Gens du voyage.....	137
2.3. Stationnement et habitat.....	141
2.3.1. Les lois du 31 mai 1990 et du 5 juillet 2000.....	142
2.3.2. Quelques critiques de fond apportées aux lois Besson de mai 1990 et juin 2000.....	144
2.3.3. « Logique ségrégative » et processus de relégation.....	145
2.3.4. L'approche limitative de la loi du 5 juillet 2000.....	146
Le primat de la logique sécuritaire et les Gens du voyage au cœur de la décentralisation.....	148
2.3.5. Biais, désajustements ou erreurs d'appréciation en matière de politiques d'accueil des Gens du voyage.....	149
2.3.6. Habitat adapté.....	150

---

2.3.7. Modalités de mobilisation : <i>de quelques stratégies de visibilité ou de sur-visibilité sociale</i> .....	151
2.3.8. La LOPSI : logique sécuritaire et aggravation de la stigmatisation légale.....	152
2.4. Education – scolarisation .....	157
2.4.1. L'opposition entre « éducation - socialisation tsiganes » et « scolarisation gadgé » .....	161
La socialisation tsigane comme intériorisation de la distinction-opposition aux Gadgé.....	161
La « disjonction » entre normes et mode de vie « tsiganes » et exigences scolaires : l'école de « l'Autre » .....	164
2.4.2. Les études sur les expériences (« interculturelles ») scolaires.....	167
2.4.3. La construction scolaire de l'altérité .....	170
2.5. Santé.....	175
2.5.1. Les facteurs culturels .....	175
2.5.2. Effets des conditions de vie (habitat) sur la santé des Tsiganes :.....	177
<b>CONCLUSION .....</b>	<b>181</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE.....</b>	<b>187</b>

# Introduction

« Ils sont méconnus. On leur attribue aujourd'hui comme hier des vertus et des vices extraordinaires. On flatte leur étrangeté pour mieux les ignorer, leur sauvagerie pour mieux les discipliner, leur vulnérabilité pour mieux les exploiter, leur fragilité pour les affaiblir encore. Les jacobins se demandent s'ils ont une âme et les curés s'ils ont une religion ; les révolutionnaires se demandent s'ils sont politiquement corrects, les démocrates s'ils sont despotiques, les féministes si leurs femmes sont battues, les historiens, s'ils ont une histoire, les musicologues, s'ils ont une musique, les hygiénistes, s'ils se lavent. Peu de peuples entrent dans l'échange avec autant de négation »<sup>1</sup>.

Ils sont méconnus. La bibliographie internationale attenante aux Tsiganes est pourtant désormais pléthorique. Le moindre des paradoxes n'est pas qu'en dépit de cet amoncellement, recueil, compilation d'informations relatives à ces populations, le « mystère tzigane »<sup>2</sup> subsiste, presque en l'état. Mystère des origines tout d'abord. Levé par les études linguistiques les rattachant à une origine indienne lointaine. Mystère de la perpétuation du groupe ou des groupes, enfin. Comment et pourquoi ces groupes se perpétuent-ils ? Qui sont ces Tsiganes ? Comment sont-ils catégorisés dans les représentations populaires et savantes ou étatiques ? Quels sont certains des acquis de la production des connaissances sur ces populations dans divers domaines de la vie sociale (accueil, scolarisation, etc.) ? Quels biais entourent cette production de savoir ?

Patrick Williams discerne deux grandes approches, modes d'appréhension des Tsiganes : l'approche culturaliste et l'approche de la marginalité sociale. Elles recèlent respectivement, selon lui, des dangers particuliers :

« Si nous insistons sur la spécificité des attitudes, nous risquons de faire apparaître leur différence comme un exotisme ou un archaïsme, de les faire passer pour des gens d'ailleurs, manquant ainsi de montrer que le monde qu'ils affrontent est aussi le nôtre. Si nous insistons sur la proximité, nous risquons de faire passer leur différence pour une dissidence (les Tsiganes révoltés et contestataires) ou comme une défaillance (les Tsiganes handicapés sociaux) »<sup>3</sup>.

Plusieurs écueils semblent guetter ceux et celles qui produisent sur eux une connaissance – chercheurs, observateurs, journalistes, etc. : ne pas s'égarer dans les méandres de la vulgate culturaliste, qui les ceint volontiers dans le rôle de victime, dont l'existence en tant que groupe est menacée de disparition sous le coup de l'omnipotence de la société environnante. Le second consisterait à ne les dépendre que comme des personnes sachant se jouer opportunément des failles du système urbain, économique, ou autre, ainsi que des sortes de pratiquants de la mètis – nom que donnaient les Grecs aux savoirs anciens assimilables aux tactiques – et marquant la capacité du « faible » à prendre le pas sur le « fort » (bons tours, art de faire des coups, etc.)<sup>4</sup>.

## Complexité d'une approche générale concernant les Tsiganes

Jean-Pierre Liégeois parle à propos des Tsiganes et des Gens du voyage d'une « mosaïque de groupes diversifiés ». Il souligne ainsi la variété des situations concrètes concernant la culture, l'identité de ces populations<sup>5</sup>. De même, Bernard Provot fait état de l'absence d'étude évaluant l'évolution du monde des Gens du voyage – rendant malaisé des projections en termes de modes de vie ou de précarisation de ces populations – et

1 Auzias Claire, Les Tsiganes ou le destin sauvage des Roms de l'Est. Le statut des Roms en Europe, Michalon, 1995, p. 29.

2 Williams Patrick, « Tsiganes parmi nous », Hommes & Migrations, « Tsiganes et voyageurs entre précarité et ostracisme », n°1188-1189, juin-juillet 1995, pp. 6-10.

3 Williams Patrick, « Dans le lieu et dans l'époque », in Patrick WILLIAMS, Tsiganes : identité, évolution, Actes du Colloque pour le trentième anniversaire des Etudes Tsiganes, Paris : Etudes Tsiganes, Syros Alternatives, 1989, p. 28.

4 De Certeau Michel, L'invention au quotidien. 1. Arts de faire, Paris : Gallimard, 1990, p. XLVII.

5 Liégeois Jean-Pierre, Roma, Tsiganes, Voyageurs, Strasbourg : Conseil de l'Europe, 1994, 315 p.



de la difficulté d'une telle entreprise compte tenu de la complexification des situations observables et de la diversification des populations concernées : apparition de situations inédites, multiplication de ces situations et accroissement de leur ampleur ; sédentarisation forcée ou non, populations nouvelles arrivant d'Europe de l'Est dans des conditions de grande précarité et avec des problématiques propres, stratégies originales.

A cela s'ajoute la confusion entretenue plus ou moins volontairement par les médias, les hommes politiques, les intervenants divers dans le débat public, concernant la qualification des nouvelles migrations en provenance des pays d'Europe centrale et orientale, ainsi que la polarisation de ces discours sur les diverses formes de délinquance qui y sont systématiquement associées, de même que sur leurs pratiques de mendicité, dont voici, parmi bien d'autres, un exemple :

« **AU FEU TRICOLERE**, au milieu du trafic, sous un soleil de plomb et dans les vapeurs d'essence, une demi-douzaine de gamins, l'air adolescent titubent d'une voiture à l'autre, heurtant parfois une aile ou une portière. Tous sont privés d'une jambe et clopinent difficilement sur de mauvaises béquilles rudimentaires en bois en tendant la main aux conducteurs. Dès que le feu passe au vert, ils s'éclipsent sur les trottoirs ou le terre-plein central. Depuis quelques semaines ce triste spectacle se retrouve dans toute la région et dans l'Est de la France, de Lyon à Strasbourg »<sup>6</sup>

Mendicité des handicapés, vols aux horodateurs, prostitution et prostitution de mineurs, réseaux mafieux, trafic humain, constituent quelques-uns des faits divers, phénomènes, abondamment relayés par les médias (presse, télévision, radio...) ces derniers mois. Sont incriminés tantôt ou indistinctement les Roumains (on évoque une « vague roumaine »), les Tsiganes, les Roms, les Gens du voyage. Plus précisément, ces diverses désignations qui recouvrent des réalités différentes sont amalgamées. Il n'est pas rare de trouver sous une même plume ou au cours d'un même reportage, l'utilisation de plusieurs de ces catégorisations pour qualifier une de ces populations. La superposition entre Tsiganes et Roumains est fréquente. C'est oublier que tous les Tsiganes ne sont pas Roumains et que tous les Roumains ne sont pas Tsiganes. Ces confusions ou imprécisions terminologiques contribuent à stigmatiser d'autant plus les Tsiganes, déjà socialement construits comme exclus de la société et à qui risque d'être imputés tous les méfaits cités. Des auteurs ou intervenants sociaux tels Michelle Mézard, responsable de Mission pour Médecins du Monde, dénoncent ces amalgames terminologiques (et autres) et précisent que les Roms roumains réduits en esclavage en Roumanie s'y sédentarisèrent dès son abolition en 1856. Ces Roms n'étaient donc plus « nomades », selon l'expression de l'auteur, dans leur pays d'origine<sup>7</sup>, ce qu'ils deviendront en France, contraints par les circonstances<sup>8</sup>. Qui sont donc les Tsiganes ? Que savons-nous d'eux ?

La première étape de notre travail de repérage des données bibliographiques existantes a fait apparaître l'importance et la richesse du corpus, l'éclatement de l'objet, les difficultés à le définir, la diversité des genres

<sup>6</sup> SZUSTER Darek, « Handicapés, Roumains et mendiants », *L'Alsace*, 30 juin 2002.

<sup>7</sup> Voir le site internet de Médecins du Monde.

<sup>8</sup> Les premiers Roms roumains quittèrent la Roumanie avant la fin du régime de Caucescu en 1989 et s'installèrent à Tourville-la-Rivière et à Nanterre à proximité du pont de Bezons. Ils achetèrent des caravanes grâce au fonds de la DDASS, firent l'objet d'un dispersement sous forme d'expérience, un groupe partit pour la Haute-Loire ; un autre pour la Lozère, ils se « volatilisèrent », furent sollicités par l'Ambassade de Roumanie dans le cadre d'un programme de rapatriement qui n'empêcha pas de nouvelles arrivées (ils étaient plus de 600 à Nanterre en 1992). On projeta un temps de les installer dans un ancien camp militaire dans l'Ain, projet délaissé compte tenu de l'hostilité de la population qui érigea des barricades. On chercha, à nouveau sans succès, à les faire adhérer à un programme d'aide au retour en allouant 2000 francs aux adultes et 1000 francs par enfant. En dépit de divers programmes développés par les autorités françaises, les Roms de Roumanie se trouvent pris dans la spirale des « expulsions musclées », des « rituelles descentes de police », dans un contexte où les comités de soutien œuvrent pour l'instauration d'un plan d'urgence et d'une politique d'intégration en faveur de ceux qui manifestent le souhait de se maintenir sur le territoire, AUBERT Olivier, « L'errance des Roms roumains », *L'Humanité Quotidien*, 5 septembre 2002.

(littéraires, scientifiques, militants, politiques...), des disciplines, des problématiques. Cette efflorescence des connaissances contraste avec une relative fermeture du champ.

Dans le rapport intermédiaire nous avons souligné deux oppositions majeures. Premièrement, la forte étanchéité des frontières du domaine de la tsiganologie et réciproquement l'occultation des Tsiganes hors de ce champ. Ainsi, les processus de racisation et de discrimination sont présents, signalés, affirmés ou dénoncés mais non systématiquement étudiés en tant que constitutifs, à l'œuvre dans les rapports et relations.

Inversement les travaux théoriques sur le racisme et les discriminations incluent rarement l'expérience tsigane comme si la perception de la marginalité de ces derniers reflétait leur relégation dans la marginalité.

Deuxièmement, malgré la préoccupation largement partagée des chercheurs de ne pas présenter les Tsiganes comme un groupe homogène mais bien composé d'une multiplicité de groupes dont celui bien particulier qu'ils étudient, peu de travaux échappent à une référence homogénéisante en dernière instance, à une identité tsigane constitutive du groupe en question. Ce renvoi à une appartenance commune globale semble essentiel à l'existence même du groupe particulier.

Ce double constat nous a guidés dans l'élaboration des principes organisateurs du rendu des travaux existants, dans l'élaboration d'une grille de lecture critique. Critique en ce sens qu'elle tente de repérer les mécanismes théoriques et pratiques qui président au processus d'ethnisation dont les principaux ressorts sont l'essentialisme et le culturalisme, sources, selon nous, des limites, des difficultés voire des écueils que rencontrent ces études.

Notre approche est délibérément constructiviste, relationnelle et dynamique. Elle explique le mode d'exposition choisi, le mouvement de ce texte.

Dans un premier temps nous nous sommes attachés aux modes de désignation, de classement et de comptage ainsi qu'aux conditions de production des connaissances. Nous avons accordé une importance particulière à la profondeur historique des recherches afin de mettre en relief les stéréotypes concernant les Tsiganes, leur pérennité mais aussi les situations qui les produisent. Afin de ne pas reproduire une vision homogénéisante « des Tsiganes » un historique mettant en évidence le rôle des contextes dans la construction sociale des Tsiganes nous a semblé de bonne méthode. Dans un deuxième temps nous avons fait jouer notre extériorité (en tant que non spécialistes) / intériorité (lecture des ouvrages dans leur diversité) par rapport au champ considéré afin de procéder à une restitution transversale. La mise en regard des différentes productions permet de saisir quelles sont les théories dominantes qui structurent le champ, de restituer la diversité sociale, économique, la diversité des formes de mobilité, de localisation et d'habitat, de repérer les questions non traitées, les problématiques absentes. Enfin cette approche transversale donne intelligibilité aux thèmes les plus souvent étudiés, c'est par la présentation de ces derniers : nomadisme et mobilités, système économique, stationnement et habitat, éducation et scolarisation, santé et action sociale que nous terminons notre étude.

Nous nous sommes limités, pour établir ce bilan, aux études francophones, pour deux raisons. Tout d'abord, elles forment un domaine de recherche relativement cohérent : les études se réfèrent souvent les unes aux autres, et se situent dans des types de problématiques et d'approches communes. Aussi, faute de temps, le fait que ce domaine était ainsi circonscrit d'avance présentait un avantage pour nous, puisqu'il nous était dès lors possible d'en donner un aperçu, sinon exhaustif, du moins représentatif. D'autre part, ce choix était dans une certaine mesure imposé par l'intitulé de la commande qui nous a été faite : établir un bilan des études sur les « Gens du voyage ». En effet, comme nous le montrerons dans la première partie de cette étude, cette catégorie est caractéristique de l'histoire de la législation française (même si existent des analogies avec les catégories utilisées par les législateurs d'autres pays), et pose des problèmes particuliers relevant d'études spécifiques. Aussi, certains thèmes abordés ici, notamment la législation, l'habitat et le nomadisme, sont informés d'une manière propre aux effets de cette catégorie.

# **1<sup>ère</sup> partie : présentation générale des études sur les Tsiganes**

---

# 1. Populations étudiées et production des études

---

---

## 1.1 Désigner, classer, compter.

---

### 1.1.1. Les questions terminologiques : catégories vernaculaires, catégories véhiculaires, catégories juridiques et légales

Bohémiens, Egyptiens, Ethiopiens, Gitans, nomades, plus familièrement Manouches, Romanichels, etc., et plus récemment Gens du voyage : de nombreux noms ou expressions ont servi à qualifier les Tsiganes. Il est usuel d'initier une étude monographique ou générale concernant les Gens du voyage en déconstruisant les amalgames, d'une part en restituant et (re)situant historiquement l'ensemble des appellations qui leur ont été données, d'autre part en distinguant les catégories selon qu'elles sont tsiganes ou gadgé, et parmi ces dernières : étatiques, régionales, etc.. Comme l'indique à bon escient Béatrice Jaulin dans son ouvrage *Les Roms de Montreuil, 1945-1975* :

« La première difficulté à laquelle on se heurte quand on aborde l'univers des Tsiganes est la multiplicité des noms qu'on leur donne et qu'ils se donnent eux-mêmes. Parmi toutes les désignations, il faut faire la part des choses entre les noms fantaisistes, glanés au cours de leurs pérégrinations dans les campagnes, les noms qui renvoient à des régions où ils ont séjourné, et ceux par lesquels ils se différencient eux-mêmes des non-Tsiganes – les Gadjé – et des autres Tsiganes »<sup>9</sup>.

Il importe donc de distinguer hétéro-désignations et auto-désignations, pour lever les ambiguïtés terminologiques afin de saisir la diversité des groupes qui composent ce que Jaulin nomme « l'univers tsigane ».

#### **Hétéro-désignations : catégories non-tsiganes**

Les appellations « Tsiganes », « Gitans », et « Bohémiens » relèvent d'une fausse appréciation du lieu d'origine de ces populations ou d'une méprise sur ces populations elles-mêmes, croyances parfois alimentées par les Tsiganes eux-mêmes.

Le mot « tsigane » ou « tzigane » est l'un des plus anciens, sous la forme « Atsinkanos » (qui provient probablement du grec byzantin : « qui ne touche pas ») : ce nom était donné dans l'empire byzantin à une secte manichéenne dont les adeptes étaient des musiciens et pratiquaient l'art de la divination. Lorsqu'ils arrivèrent sur ces territoires, des groupes nomades – que l'on considère comme tsiganes aujourd'hui – furent désignés par ce nom : pratiquant, en plus du métier de forgeron, la musique et la magie, ils furent assimilés à ladite secte. Ainsi, au XIV<sup>ème</sup> siècle, des groupements tsiganes installés en Crète, sur les côtes du Péloponnèse, dans les

---

<sup>9</sup> JAULIN Béatrice, *Les Roms de Montreuil-sous-Bois : 1945-1975*, Paris : Éd. Autrement, 2000, p. 17.

principautés franques et les colonies vénitiennes, sont souvent nommés « Atsingani » par les Grecs. Le terme donnera ensuite les noms de *Tsigane*, *Zingarus* (latin médiéval), *Zigeuner* (Allemagne), *Zingaro* (Italie), *Tchinghiane* (Turc), *Czigany* (hongrois).

A Modon, au pied du mont Gype connu des voyageurs occidentaux et des colons vénitiens comme la Petite Egypte, dans le Péloponnèse, 200 à 300 huttes sont habitées par des familles tsiganes. Les Tsiganes retiendront de là longtemps le nom d'Egyptiens (latin *Ægyptanus*), et parleront du pays d'où ils viennent comme de la Petite Egypte. De là est dérivé les noms de *Gitans* et de *Gypsies*.

Quant au nom de « bohémiens », il fut donné aux groupes tsiganes après que certains d'entre eux eurent reçu de l'empereur, roi de Bohême et de Hongrie, des lettres de protection, lorsqu'ils traversèrent le royaume de Bohême.

Aussi, à leur arrivée en France, les Tsiganes furent appelés *Egyptiens* ou *Gyptiens*, (notamment dans les actes de procès des tribunaux) ou *Bohémiens*, (notamment dans les déclarations officielles, jusqu'au XIX<sup>ème</sup> siècle), *Boïmes*, *Bohêmes* ou *Boumians*, ou Sarrasins, plus rarement Ethiopiens, « parce qu'ils étaient basanés, parce qu'ils arrivaient d'un Orient lointain, et parce que leur christianisme paraissait de fraîche date ou pas très sûr. »<sup>10</sup> Il reste des traces du passage de ces Egyptiens au Moyen Age dans le Hainaut, dans les noms de lieux-dits : « fermes de Haute-Egypte »...

Enfin, à ces termes s'ajoutent des appellations péjoratives : « romanichel », qui vient probablement de l'expression romani « *romani chive* » (les « enfants des Roms ») ; « kale », qui signifie « noir » (et renvoie à la couleur de la peau), utilisé pour désigner les Gitans de la péninsule ibérique ; et tout un ensemble d'appellations régionales : Camps-Volants en Bourgogne, Caraques en Provence, Rabouins un peu partout<sup>11</sup>.

### Auto-désignations

Les Tsiganes se désignent eux-mêmes comme « Roms », « Manouches » (ces deux termes étant d'origine indienne : « rom » signifie « homme » – selon Leblon – ou « homme marié » – selon Jaulin –, « manus » signifie « homme libre »), ou « Kale ».

Les Manouches ont longtemps séjourné en Allemagne, Italie du nord et France. Ils étaient appelés Sinti dans les pays de langue allemande et italienne. Les Kale (ou Gitans) sont arrivés en Espagne au XV<sup>ème</sup> siècle. Les Roms ont longtemps été présents uniquement en Europe centrale et orientale (leur première apparition en Europe occidentale remonte au XIX<sup>ème</sup> siècle). Ils se distinguent eux-mêmes en plusieurs sous-groupes : « Kalderash » (« chaudronniers »), « Lovara » (traditionnellement marchands de chevaux ; du hongrois « lov », « cheval »), « Tchurara » (fabricants de tamis ; du roumain « tchuro », désignant le crible à mailles de fil de cuivre), etc.<sup>12</sup> Ces sous-groupes sont à leur tour subdivisés par les Roms en vici (singulier, vica), regroupements de familles portant le nom d'un aïeul commun et regroupant toute sa descendance ; c'est par rapport à ces groupes que les Roms s'identifient prioritairement, c'est à l'aide des noms de vici qu'ils se désignent et se situent collectivement entre

<sup>10</sup> VAUX DE FOLETIER François de, *Les Tsiganes dans l'ancienne France*, Paris : Société d'Édition Géographique et Touristique (coll. « Connaissance du monde »), 1961, p. 18.

<sup>11</sup> JAULIN Béatrice, *Les Roms de Montreuil-sous-Bois : 1945-1975*, *op. cit.*, p. 19.

<sup>12</sup> JAULIN Béatrice, *Ibidem*, pp. 20-21. Cf. également LEBLON Bernard, *Les Gitans d'Espagne. Le prix de la différence*, Paris : P.U.F. (coll. « Les chemins de l'histoire »), 1985, p. 11 : « Les Tsiganes constituent aujourd'hui plusieurs groupes nettement différenciés, qui se distinguent en particulier par le nom qu'ils se donnent. Les ROM – littéralement les "hommes", par opposition aux étrangers, aux barbares que nous sommes, nous GADJÉ – sont arrivés chez nous les derniers. Ils se répartissent en plusieurs sous-groupes qui portent des noms de métiers : KALDERÁSHA (chaudronniers), LOVÁRA (maquignons), TCHOURÁRA (fabricants de tamis). Les SINTÉ ou MANOUCHES – le mot MANUŠ signifie également "homme" – sont divisés en plusieurs sous-groupes selon les régions fréquentées (France, Allemagne, Italie). Enfin, les gitans de la péninsule ibérique et du midi de la France se disent KALÉ (noirs) et appellent les étrangers PAYOS ou BUSNÉ. »

eux, au sein des sous-groupes roms (tandis que les noms de famille, imposés par l'administration russe et inscrits à l'état civil, ne sont que des « noms pour les Gadgé » et ne recouvrent selon eux aucune réalité de lien)<sup>13</sup>.

Le terme « Tsigane » est utilisé depuis le XIX<sup>ème</sup> siècle, dans les milieux savants, pour désigner un ensemble de groupes disparates, divers ; ce terme n'est pas un terme tsigane et n'est pas utilisé par les Tsiganes. Toutefois, nous avons choisi de l'utiliser pour désigner l'ensemble de ces groupes car, bien que péjoratif à l'origine, il est actuellement le terme le plus « neutre » en français, c'est-à-dire le moins péjoratif. Cette étiquette est retenue aujourd'hui comme la moins stigmatisante, pour désigner un ensemble de groupes, dont trois grands ensembles de groupes : les Roms (la grande majorité – estimée à 90% – des Tsiganes), les Manouches ou Sinti, et les Kalés. Le terme « Tsigane » englobe toutes les appellations des groupes tsiganes ; c'est la définition « la plus générale et la moins sujette à contestation »<sup>14</sup> bien qu'aucun individu ainsi désigné n'utilise ce terme pour se désigner ou désigner les autres individus ainsi catégorisés :

« Les populations aujourd'hui qualifiées de tsiganes, parce que leur langue est issue du sanscrit et s'apparente à d'autres langues actuelles ou passées de la même famille, et parce que leur origine dès lors inférée est tenue pour commune et déterminante, en réalité forment des groupes séparés les uns des autres, qui pour l'essentiel ne s'apparentent pas entre eux. Ces groupes sont distincts par la langue, le mode de vie, l'activité privilégiée, ainsi que par l'implantation géographique principale : toutes caractéristiques dues sans doute pour partie au circuit de la migration initiale, ou des migrations successives, et aux influences culturelles principalement rencontrées au cours des siècles. En France, les entités strictement qualifiables de tsiganes sont les Rom, les Manouches et Sinti (fortement présents dans l'Ouest), les Gitans (nombreux dans le Sud). »<sup>15</sup>

Dans la suite de ce rapport, nous prenons le parti d'utiliser le terme « Tsigane » pour désigner les groupes et membres de ces groupes qui se considèrent eux-mêmes comme Tsiganes et sont désignés comme tels par la majorité des tsignologues – sauf lorsque nous citons le point de vue d'un auteur, auquel cas nous restituons les termes qu'il utilise et en respectons l'orthographe. Notre étude consistant en un bilan des études sur les Tsiganes, nous nous conformons ainsi à la manière dominante parmi celles-ci de poser un certain nombre de problèmes et de catégoriser les groupes étudiés. En effet, il importe de souligner qu'il ne peut exister en la matière de neutralité, puisque le fait même de désigner les divers groupes tsiganes par un même terme signifie qu'ils sont conçus comme formant un ensemble. Or il s'agit là du point de vue des non Tsiganes, notamment du législateur, et non des Tsiganes eux-mêmes, qui utilisent d'autres noms pour se désigner, c'est-à-dire pour désigner des groupes plus restreints qu'englobe le terme tsigane.

### **Catégories officielles et administratives : Nomades, Gens du voyage, Voyageurs**

Depuis le milieu du 19<sup>ème</sup> siècle, en France, les expressions « gens du voyage » ou « voyageurs » sont utilisées dans les documents administratifs pour désigner les forains se déplaçant sur les routes pour exercer des activités de cirque, de théâtre ambulant ou de foire, et dont certains étaient Tsiganes<sup>16</sup>. Cette expression a commencé

<sup>13</sup> JAULIN Béatrice, Les Roms de Montreuil-sous-Bois : 1945-1975, op. cit., p. 21.

<sup>14</sup> WILLIAMS Patrick, Mariage tsigane. Une cérémonie de fiançailles chez les Roms de Paris, Paris : L'Harmattan, 1984, p.80. Dans le même sens, cf. VAUX DE FOLETIER François de, Mille ans d'histoire tsigane, Paris : Fayard, 1970, et JAULIN Béatrice, Les Roms de Montreuil-sous-Bois : 1945-1975, op. cit., pp. 21-22.

<sup>15</sup> BIZEUL Daniel, Nomades en France. Proximités et clivages, Paris : L'Harmattan (coll. « Logiques sociales ») & URAGEV, 1993, p. 240.

<sup>16</sup> Cf. REYNIERS Alain, « La population dont on parle : caractéristiques, rapport à l'école », Ville-Ecole-Intégration Enjeux, hors série n°4, juillet 2002, p.17, et JAULIN Béatrice, Les Roms de Montreuil-sous-Bois : 1945-1975, op. cit., p. 20.

d'être utilisée fréquemment dans les documents officiels lorsque le terme de nomade, déjà fortement stigmatisant<sup>17</sup>, a acquis une connotation encore plus négative, de mépris et de suspicion, du fait de sa définition et de son utilisation dans la loi discriminatoire du 16 juillet 1912 ; et surtout, cette loi distingue les « nomades » des forains, travailleurs du cirque, etc. Celle-ci, définit comme « nomades » les personnes qui circulent sur le territoire français sans domicile ni résidence fixe, n'exerçant pas de profession ou de commerce ambulancier, ni la profession de commerçant ou d'industriel forain, et leur impose de posséder un carnet anthropométrique d'identité et de le faire viser à chacune de leurs entrées et sorties dans une commune (pour une présentation plus approfondie de cette loi, cf. *infra*, in historique).

« Désormais le terme de nomade, entaché du mépris et de la suspicion contenus dans la loi de 1912, est rarement utilisé dans les documents officiels. Le terme plus général et plus neutre de sans-domicile-fixe le remplace. »<sup>18</sup>

Une loi du 3 janvier 1969 reprendra cette définition des nomades, entérinant ainsi la stigmatisation attachée à l'utilisation de cette expression.

Par conséquent, l'expression « gens du voyage » va continuer d'être utilisée, mais dans une acception différente. Tout en étant toujours utilisée pour désigner une catégorie socio-professionnelle, elle sert à partir de 1945 à désigner ou bien un ensemble de personnes partageant un aspect de leur mode de vie : le nomadisme, ou bien un groupe ethnique : les Tsiganes. Les Tsiganes français (et notamment les Manouches) l'emploient fréquemment<sup>19</sup>.

Cette histoire des définitions et usages officiels, administratifs, et sociaux, de la catégorie « Gens du voyage » la rend très ambiguë : son statut est à la fois juridique, ethnique, et professionnel. Juridique, cette catégorie est fondée sur les critères des titres administratifs dont sont porteurs les individus : livrets de circulation. Ethnique, cette catégorie est utilisée (« fonctionne ») pour désigner, de manière contournée, par euphémisme, les personnes communément désignées par le nom de « Gitans » ou « Romanichels », et dans le langage savant par le terme de « Tsiganes ». Enfin, (« ethnico »-) professionnelle, puisque cette catégorie était à l'origine utilisée pour désigner les personnes travaillant dans le milieu du cirque et de la fête foraine, communément considéré comme l'apanage des Tsiganes, et que, dans son application administrative, elle subsume effectivement (suivant les critères énoncés ci-dessus) des Tsiganes et des non-Tsiganes travaillant dans ce secteur d'activité (ainsi, les routiers, dont la mobilité est probablement plus importante que celle des personnes ainsi regroupées, ne rentrent pas dans cette catégorie ; il y a donc bien ici, sous le terme de « voyage », l'idée d'un mode de vie bien plus que de mobilité au sens étroit – fréquence des déplacements géographiques –). En définitive, elle inclut en premier lieu les Tsiganes au sens étroit de ce terme, c'est-à-dire les personnes qui se reconnaissent comme appartenant à l'un des sous-groupes tsiganes, et considérées comme appartenant aux groupes tsiganes par les Tsiganologues ; mais aussi les Yéniches, qui selon les auteurs sont ou non des Tsiganes au sens strict (ainsi,

<sup>17</sup> Le terme *nomade* est en effet déjà péjoratif. Dans son célèbre ouvrage portant sur la criminalité à Paris au XIXe siècle, et mettant en scène l'association opérée dans les esprits entre classes laborieuses et classes dangereuses, Louis Chevalier rappelle qu'il a pu servir à désigner les classes laborieuses (les pauvres) dans la littérature : « “Barbares”, “sauvages”, “nomades” : ces expressions, généralement employées par Sue et par Hugo et qui évoquent les unes et les autres une race primitive, vivant à l'écart de gens civilisés, ne désignent pas seulement les habitants des bas-fonds et de la “grande caverne du mal”, mais un pourcentage élevé de la population parisienne, l'ensemble de ceux qui vivent dans ce que Sue appelle “les sinistres régions de la misère et de l'ignorance” », CHEVALIER Louis, *Classes laborieuses et classes dangereuses à Paris pendant la première moitié du XIXe siècle*, Paris : Editions Perrin, 2002, p. 19, 1<sup>ère</sup> Ed. Plon, 1958.

<sup>18</sup> BIZEUL Daniel, *Nomades en France. Proximités et clivages*, op. cit., p. 240.

<sup>19</sup> Cf. REYNIERS Alain, « La population dont on parle : caractéristiques, rapport à l'école », op. cit., p.17, et JAULIN Béatrice, *Les Roms de Montreuil-sous-Bois : 1945-1975*, op. cit., p. 20.

pour Alain Reyniers, ils se distinguent des Tsiganes d'abord par leur origine : les Yéniches sont selon lui originaires du pays rhénan, contrairement aux Tsiganes, d'origine indienne<sup>20</sup> ; et enfin les Voyageurs.

« Qui sont les gens du voyage ? En Europe occidentale, il existe une population dont le mode de vie est lié peu ou prou à la mobilité. Nous la trouvons un peu partout, mais elle apparaît de façon particulièrement significative en France, en Belgique, en Italie du Nord, en Angleterre, en Irlande et aux Pays-Bas. Dans certains cas, ce rapport à la mobilité se traduit toujours par d'incessants déplacements, fument-ils saisonniers. Dans la plupart des autres cas, l'itinérance s'est estompée et le rapport au voyage ne s'est maintenu que sur le plan de l'habitat mobile et dans la préservation d'un état d'esprit hérité du nomadisme. Jusque-là, les choses sont claires. Mais, par le fait même du glissement sémantique qui s'est opéré depuis 1945, l'appellation "gens du voyage" englobe aujourd'hui des populations qui n'entretiennent parfois qu'un rapport très lointain avec la mobilité et dont la présence en un endroit ne peut être due qu'à un jeu de déplacements migratoires.

Cela étant, nous reconnaissons deux groupes importants : les Tsiganes, qui ne partagent pas tous un mode de vie itinérant, et les Voyageurs, qui ne vivent plus tous à l'état de nomades. Reconnaissons enfin que cette distinction, ne doit pas être appréciée de manière trop arbitraire, car, dans certaines régions, les mariages entre les uns et les autres sont tellement nombreux qu'il devient malaisé d'établir une démarcation rigide entre les deux populations. »<sup>21</sup>

« Fréquemment désormais, les Yéniches leur sont adjoints, bien qu'incertainement tsiganes selon la langue et les coutumes, et bien que méprisés par les Tsiganes se tenant pour authentiques : il s'agirait d'une population composite, d'origine tsigane selon les uns, d'origine germanique selon les autres, en tout cas utilisée par les armées en lutte lors de la guerre de trente ans (1618-1648), poussée à l'exode ou à l'errance (...). Certains auteurs font des Voyageurs au sens strict un groupe à part, résiduel en quelque sorte : disparate, sans traditions, voué à des argots où des termes de type tsigane se mélangent aux parlers français régionaux. Ces Voyageurs, évidemment dénués de toute pureté lignagère et de tout titre de noblesse ethnique, dès lors méprisés au sein du monde voyageur, seraient pour l'essentiel des gadgés : descendant des colporteurs d'autrefois, ou bien d'artisans et d'ouvriers itinérants, jetés hors de leurs logements du fait de l'insuffisance de leurs revenus, détachés de toute assise sociale ordinaire. »<sup>22</sup>

Nous avons pris la catégorie « Gens du voyage » dans le sens de la catégorie sociale synonyme de – et fonctionnant comme – la catégorie savante de « Tsiganes », d'une part car c'est effectivement le groupe effectivement désigné prioritairement par cette appellation, et d'autre part parce que c'est sur ce groupe que portent la quasi-totalité des études sur les populations désignées administrativement par la catégorie « Gens du voyage » (les quelques études que nous avons pu voir mentionnées sur les Voyageurs sont d'ailleurs souvent des études sur les Tsiganes, avec lesquels l'auteur a rencontré des Voyageurs).

### 1.1.2. Recensements et statistiques

Corrélativement à ces divers usages et acceptions des catégories utilisées pour désigner les Tsiganes, les statistiques les concernant ne peuvent être qu'approximatives. En effet, comme pour toute « statistique ethnique », le premier problème posé par la comptabilité des Tsiganes est celui de la définition de qui est compté : selon cette définition, le nombre de Tsiganes varie. Et, dans la perspective républicaine française qui

---

<sup>20</sup> REYNIERS Alain, *ibid.*, p. 18.

<sup>21</sup> REYNIERS Alain, *ibid.*, p. 17.

<sup>22</sup> BIZEUL Daniel, *Nomades en France. Proximités et clivages, op. cit.*, p. 241.



refuse de reconnaître officiellement (mais non officieusement, notamment dans le cadre de la gestion policière des populations sur son territoire) des groupes ethniques sur son territoire, c'est donc, comme nous venons de le voir, la catégorie administrative des « Gens du voyage » qui sert à recenser les Tsiganes. Le terme de « voyage » étant utilisé pour désigner ce groupe sans faire référence à une culture spécifique (et non simplement un aspect du mode de vie)<sup>23</sup>, les recensements en France ne comptent que les individus que la loi considère comme « nomades » (cf. les critères signalés plus haut) et non tous les Tsiganes.

Dans cette perspective, parmi les sources d'estimations démographiques des Tsiganes en France, la comptabilité officielle de référence est celle de l'enquête périodique du ministère de l'Intérieur sur la base de documents administratifs délivrés par l'administration (titres de circulation, tels qu'institués par la loi du 03/01/1969 – en remplacement du carnet anthropométrique mis en place par la loi de 1912). Cette comptabilité montre un développement important du nombre de personnes nomades sans domicile ni résidence fixes, et du nombre de marchands ambulants (enfants de – de 16 ans et Tsiganes sédentarisés non compris)<sup>24</sup> :

Estimations du nombre de marchands ambulants et personnes nomades, sans domicile ni résidence fixe (France 1972-1989)

	1972	1980	1984	1989
Récépissés de marchands ambulants	47.596	92.954	107.805	–
Livrets spéciaux de circulation (= sans-domicile-ni-résidence-fixes exerçant une activité ambulante)	31.918	64.176	48.792	53.677
Livrets de circulation (= sans-domicile-ni-résidence-fixes logeant en permanence dans un véhicule, une remorque, un abri mobile)	1.296	4.448	2.272	4.348
Carnets de circulation (= sans-domicile-ni-résidence-fixes logeant en permanence dans un véhicule, une remorque, un abri mobile, mais n'ayant pas de « ressources régulières leur assurant des conditions normales d'existence, notamment par l'exercice d'une activité salariée »)	7.012	15.312	16.137	25.025

Philippe Pichon souligne, outre le décalage entre catégorie juridique et catégorie sociale mentionné ci-dessus, les problèmes que pose ce recensement : ce type de comptabilité repose sur une catégorisation à la fois restrictive (les personnes recensées ont plus de 16 ans, et se déplacent ou sont susceptibles de se déplacer – habitat mobile –, en général ou dans le cadre de leur activité professionnelle) et trop large (les personnes recensées ne sont pas seulement des Tsiganes ou gens du voyage : par exemple sont recensés les ouvriers des grands chantiers dits « caravaniers »). Aussi, selon lui, une estimation nationale plus plausible, car s'efforçant de tenir compte de ces écarts dans les données obtenues et de les redresser, est celle d'un rapport non publié du préfet Arsène Delamon (adressé au 1<sup>er</sup> ministre M. Rocard le 13 juillet 1990) : il évalue le nombre de personnes concernées entre 200.000 et 240.000, auxquelles s'ajoutent les enfants de moins de seize ans (non titulaires de titres de circulation), estimés à 80.000 (45% de la population tsigane ; dont 6.500 de moins de 2 ans, et 28.000 entre 6 et 11 ans), et 100.000 « Gitans rapatriés d'Afrique du Nord vivant dans le Sud-Est ». Partant, une estimation actuelle plausible du nombre de Tsiganes (nomades ou non) et gens du voyage (nomades ou non,

<sup>23</sup> PICHON Philippe, *Voyage en Tsiganie. Enquête chez les nomades en France*, Paris : Editions de Paris, 2002, p. 17 : le mot « voyage » désigne, depuis 1864, par métonymie la vie itinérante des forains, d'où l'expression « gens du voyage » ; cf. *Dictionnaire historique de la langue française*, Le Robert, 1998.

<sup>24</sup> Tableau in Jean-Pierre LIEGEOIS, *Roma, Tsiganes, Voyageurs*, op. cit., p.31, et in Philippe PICHON, *ibid.*, p. 17.

« personnes d'origine nomade » ou « gens du voyage » selon les textes administratifs) en France est de 280.000 – 350.000 personnes (9-10 millions en Europe, 15 millions dans le monde)<sup>25</sup>.

Alain Reyniers estime pour sa part qu'il y a, en France, 350.000 « Gens du voyage » (au sens cette fois-ci de la catégorie sociale, qui sert à désigner les « Tsiganes » du langage savant), parmi lesquels un tiers de nomades, un tiers de « semi-nomades », un tiers de sédentaires, et dont la moitié a moins de 20 ans. Ces « Gens du voyage » sont en majorité installés autour des grandes villes (en hiver ; tandis qu'en été, les Tsiganes et Voyageurs toujours itinérants se rendent dans les régions plus rurales et les régions touristiques où ils retrouvent une part de leur clientèle), notamment dans les départements frontaliers<sup>26</sup>.

Voici, pour indication, les estimations pour les autres pays européens (dans et hors Union européenne)

Tableau de la répartition des populations tsiganes au sein de l'Union européenne en 1998 (Source : European Roma Center, Minority Group, Centre de Recherches Tsiganes ; UNICEF ; OSCE/CSCE)<sup>27</sup>

Pays	Estimation	Pays	Estimation	Pays	Estimation
Allemagne	85.000-120.000	France	280.000-350.000	Portugal	50.000-100.000
Autriche	15.000-20.000	Grèce	140.000-200.000	Royaume- Uni	80.000-100.000
Belgique	10.000-15.000	Hollande	30.000-40.000	Suède	15.000-20.000
Danemark	2.500-4.500	Irlande	20.000-27.000	Suisse	200-300
Espagne	500.000-600.000	Italie	85.000-120.000		
Finlande	5.000-8.000	Luxembourg	200.500		

**Tableau des principales communautés tsiganes hors Union européenne en 1994 (Source : Conseil de l'Europe)<sup>28</sup>**

Pays	Estimations	Pays	Estimations	Pays	Estimations
Albanie	90.000-100.000	Macédoine	220.000-260.000	Serbie- Monténégro	400.000-450.000
Bosnie- Herzégovine	40.000-50.000	République Slovaque	480.000-520.000	Turquie	300.000-500.000
Bulgarie	700.000-800.000	Rép. Tchèque	250.000-300.000		
Hongrie	550.000-600.000	Roumanie	1.800.000- 2.500.000		

<sup>25</sup> PICHON Philippe, *ibid.*, p. 17.

<sup>26</sup> REYNIERS Alain, « La population dont on parle : caractéristiques, rapport à l'école », *op. cit.*, p. 19.

<sup>27</sup> Cité in PICHON Philippe, *Voyage en Tsiganie. Enquête chez les nomades en France*, *op. cit.*, p. 18.

<sup>28</sup> Cité in PICHON Philippe, *ibid.*, p. 17.

---

## 1.2 Les conditions de production des connaissances

---

Les conditions de la production des connaissances sur les Tsiganes font apparaître diverses limites et catégories de biais. Il est ainsi possible de dégager la question de l'invisibilité et du cloisonnement des recherches sur les Tsiganes dans la tsiganologie (posant la limite de la place des personnes produisant la connaissance dans le champ académique) ; celle de la position de ces mêmes acteurs dans le champ social ; les biais portant sur l'accès aux terrains de recherche.

### 1.2.1. Invisibilité et cloisonnement des recherches sur les Tsiganes

C'est dans les années 60, et sous l'impulsion d'associations catholiques œuvrant en faveur des Gens du voyage, que se développent les travaux et écrits relatifs à ces populations. A partir des années 70, les principaux acteurs de la production des connaissances sur les Tsiganes deviennent les associations de Tsiganes eux-mêmes (Jean-Pierre Liégeois parle à ce propos de la naissance d'un « pouvoir tsigane ») en lien avec les Tsiganologues qui forment un champ spécialisé dans leurs disciplines respectives. Sociologie, ethnologie, histoire des Tsiganes connaissent leur essor au sein de la tsiganologie.

L'étude des Tsiganes constitue un thème de recherche à la faible reconnaissance académique. Cette dévalorisation scientifique constitue, comme le notait Sayad à propos des études sur l'immigration<sup>29</sup>, le pendant de la dévalorisation sociale dont font l'objet les Tsiganes dans les diverses sociétés d'accueil. Comme les immigrés, les Tsiganes sont considérés comme un objet mineur scientifiquement, considérant qu'ils constituent un objet social minoritaire. Les travaux les plus intéressants seraient d'ailleurs le fait d'étudiants en doctorat qui, une fois leur diplôme obtenu, délaissent ce champ de la recherche pour d'autres, plus avantageux et porteurs d'une reconnaissance académique plus importante<sup>30</sup>. Bien que les études portant sur les Tsiganes couvrent le spectre des disciplines, elles sont donc dotées de peu de prestige. Tel est, par exemple, le cas en ethnologie. Les ethnologues de profession ignorent les Tsiganes. Les travaux ethnologiques portant sur les Tsiganes, production de spécialistes, enfermés dans un « ghetto invisible » au sein de la discipline n'ont aucune influence ou négative ou marginale, dira Piasere, sur l'ethnologie. Houseman se demande si cette absence de connexion entre production ethnologique et production ethnologique sur les Tsiganes est liée à un « Manque de curiosité pour un objet qui ne bénéficie d'aucune tradition dans le débat anthropologique ? Ou (à un) défaut des spécialistes qui, trop pris par la singularité apparente de cet objet, ne savent présenter leur questionnement dans des termes permettant d'ouvrir un échange ? »<sup>31</sup>. Piasere explique le manque d'intérêt de l'anthropologie académique pour les Tsiganes par sa propension à étudier de façon privilégiée des populations 'primitives' et surtout exotiques :

« Le fait d'avoir été si longtemps des “primitivologues” a poussé les anthropologues à partir à la recherche des “primitifs parfaits”, habitant dans des régions bien localisées du globe. Comme “sauvage

---

<sup>29</sup> SAYAD Abdelmalek, *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Paris : Seuil (Coll. « Liber »), 1999, pp. 15-16.

<sup>30</sup> PIASERE Leonardo, « Les amours des Tsiganologues », in Patrick WILLIAMS (dir.), *Tsiganes : identité, évolution*, op. cit., pp. 99-110.

<sup>31</sup> HOUSEMAN Michael, « Etude des Tsiganes et questions d'anthropologie », *Etudes Tsiganes*, « Jeux, tours et manèges. Une ethnologie des Tsiganes », vol. 4, n°2, 1994, p. 11.

de chez soi”, comme “primitif déplacé”, le Tsigane a été effectivement considéré indigne d'une attention sérieuse »<sup>32</sup>.

Piasere précise que dès leur arrivée en Europe au XV<sup>e</sup> siècle, alors que les taxinomies ou classifications ethniques ayant cours distinguaient les « chrétiens » des « païens » ou « sarrasins », leur situation de « païens baptisés » les ravalait au rang d'anomalies. Considérés dans diverses théories relatives à leurs origines comme des êtres culturellement ou géographiquement hybrides, donc des anomalies, ceci les a rendus bons à penser symboliquement mais non anthropologiquement. Judith Okely ne manque pas, également, de souligner « le rapport privilégié de l'ethnologie à l'exotique »<sup>33</sup>, précisant que l'Europe constitue bien un parent pauvre de ce qu'elle nomme la « carte de la recherche anthropologique ». Les minorités des pays européens, tels les Tsiganes, tombent effectivement, dès lors, sous le coup d'un désintérêt au sein de la discipline. Mais marginalisation au sein de la discipline qui, nous dit Judith Okely, concerne également certaines populations « exotiques » tels les Eskimo, ou dont se plaignent par exemple encore les africanistes dont les analyses sur les systèmes lignagers, l'alliance et l'échange sont boudées par les autres ethnologues et considérées comme ne pouvant s'étendre à d'autres régions. Cette marginalisation, même si elle est accentuée par le fait de constituer des minorités en Europe, ne se restreint donc pas à l'étude des Tsiganes. L'auteur fait état d'une surreprésentation des femmes parmi les spécialistes des études ethnologiques portant sur les Tsiganes, les femmes choisissant ce thème de recherche qui, compte tenu de leurs obligations familiales et leur statut matrimonial leur permet d'étudier des populations dans leur pays ou celui de leur conjoint (en Europe), et se demande si cela n'entre pas également en ligne de compte dans la marginalisation des études relatives aux Tsiganes en ethnologie<sup>34</sup>.

Notons que la recherche des « primitifs parfaits » ou les plus exotiques a également, d'une certaine façon, traversé la tsiganologie ou l'étude des Tsiganes. Piasere rappelle, citant les travaux de Mayall, qu'une distinction a pu être opérée entre les « vrais Tsiganes » et « les demi-sang » dans un contexte où les Tsiganes étaient toujours considérés comme des « sauvages de chez soi », puis, dans un contexte où la théorie de l'origine indienne des Tsiganes acquiert droit de cité et, sous l'influence de la Gypsy Lore Society, les Tsiganes de « pure race », ceux provenant d'Inde sont considérés comme devant être sauvés et les « demi-sang », persécutés ou assimilés. Or, dans cet ordre d'idée, un des premiers biais a consisté à étudier de manière privilégiée certains groupes au détriment d'autres : les chercheurs, qu'ils soient sociologues ou anthropologues ont eu pour tradition, nous dit Jean-Pierre Liégeois, de

« se tourner vers les groupes considérés comme “les plus tsiganes” ; c'est ainsi qu'en France, les quelques milliers de Tsiganes du groupe des *Rom* ont été l'objet de presque toutes les recherches, alors que des dizaines de milliers de Tsiganes *Manuš* et les dizaines de milliers de Tsiganes *Kalé* étaient laissés de côté, comme l'étaient les *Jenisch* et autres *Voyageurs*. Une des raisons est sans doute que l'établissement de la deuxième vague, la plus visible et la plus “exotique”, a coïncidé avec le développement des sciences sociales. Ainsi, les chercheurs ont renforcé et accrédité l'image d'un Tsigane “authentique”, originaire d'Europe de l'Est, occultant les autres »<sup>35</sup>.

---

<sup>32</sup> PIASERE Leonardo, « Les Tsiganes sont-ils “bons à penser” anthropologiquement ? », *Études Tsiganes*, « Jeux, tours et manèges. Une ethnologie des Tsiganes », vol. 4, n°2, 1994, p. 21.

<sup>33</sup> Pour reprendre l'expression de l'un de ses défenseurs, Maurice BLOCH, dont OKELY livre une citation.

<sup>34</sup> OKELY Judith, « L'étude des Tsiganes : un défi aux hégémonies territoriales et institutionnelles en anthropologie », *Études Tsiganes*, « Jeux, tours et manèges. Une ethnologie des Tsiganes », vol. 4, n°2, 1994, pp. 39-58.

<sup>35</sup> LIEGEOIS J.-P., *Roma, Tsiganes, Voyageurs*, op. cit., p. 35.

## 1.2.2. Ignorance - occultation des Tsiganes hors du champ de la tsiganologie

Peu de travaux théoriques sur le racisme incluent l'expérience des Tsiganes. Dans *La Différence*, par exemple, Michel Wieviorka établit une sorte de typologie du racisme et se demande où placer l'expérience si importante des Tsiganes ; les Tsiganes sont encore absents de l'ouvrage de Dominique Schnapper, *La Relation à l'autre*, et notamment dans la qualification du racisme inégalitaire ou différentialiste<sup>36</sup>. Les ouvrages sur le racisme se référant aux Tsiganes abordent principalement la question de leur génocide au cours de la Seconde guerre mondiale<sup>37</sup>. On peut d'ores et déjà se demander pourquoi ce thème de recherche est monopolisé par les Tsiganologues ou, autrement dit, pourquoi les études générales sur les relations interethniques, le racisme, le nationalisme ne prennent pas ou peu en compte l'étude de ces populations ? Est-ce dû à leur catégorisation comme des groupes spécifiques dont le classement dans des théories, grilles de lecture apparaît impossible ou malaisé ? Est-ce dû à l'absence de revendication territoriale des Tsiganes ? Quelles peuvent être les conséquences de cette spécialisation ?

Les Tsiganes sont, en outre, peu présents dans les ouvrages traitant de l'exclusion, de la marginalité ou de la pauvreté. Dans *L'Exclusion, l'état des savoirs*, les populations ou catégories mentionnées renvoient aux immigrés, aux enfants handicapés, aux chômeurs de longue durée, aux personnes divorcées, aux jeunes et aux personnes âgées, aux détenus, aux personnes atteintes du SIDA, aux SDF<sup>38</sup>. Robert Castel ne fait pas explicitement mention des Tsiganes ou bohémiens dans son article traitant des groupes marginaux dans l'histoire, peut-être dans la mesure où il considère qu'un marginal a notamment pour caractéristique d'avoir « rompu ses attaches avec sa communauté d'origine. C'est un désaffilié »<sup>39</sup>, ce qui n'est pas le cas de la conception que se font des Tsiganes aussi bien les chercheurs que les stéréotypes populaires. Castel décrit comme marginaux les « populations dont le mode de vie est marqué par le vagabondage, la mendicité, la criminalité et les métiers infâmes. Gueux français, rogues anglais, (...) maraudeurs, bélistres, gouffraniers, caïmans, ruffians, truands, coquins, jongleurs, comédiens, ribaudes, paillardes et putains peuplent ces territoires mal balisés, mais qui ont cependant occupé une large place dans l'espace social »<sup>40</sup>. Or, précisément, toutes ces caractéristiques ont été attribuées, dans les stéréotypes – populaires mais aussi ceux de « savants » –, aux Tsiganes, à l'exception de l'occupation d'une « large place dans l'espace social ». Ce n'est que plus récemment que des ouvrages traitant de l'exclusion ou de la pauvreté mentionnent ou font porter un article ou quelques paragraphes sur les Tsiganes. Il s'agit le plus souvent d'ouvrages issus du milieu associatif et militant (voir les travaux du MRAP), d'ouvrages en partie financés par des organisations liées aux Tsiganes – citons, à ce titre, *Exclusion sociale, insertion et prévention* (1996), ouvrage dirigé par Jean-Claude Abric<sup>41</sup> – ou d'autres<sup>42</sup>.

---

<sup>36</sup> SCHNAPPER Dominique, *La relation à l'autre. Au cœur de la pensée sociologique*, Paris : Gallimard, 1998, 562 p.

<sup>37</sup> DELACAMPAGNE Christian, *Une histoire du racisme. Des origines à nos jours*, Paris : Librairie Générale Française, 2000, 288 p.

<sup>38</sup> PAUGAM Serge (dir.), *L'exclusion, l'état des savoirs*, Paris : La Découverte, 582 p.

<sup>39</sup> CASTEL Robert, « Les marginaux dans l'histoire », in Serge PAUGAM (dir.), *ibid.*, p. 34.

<sup>40</sup> CASTEL, *ibid.*, p. 33.

<sup>41</sup> MAMONTOFF Anne-Marie, « Intégration des Gitans : apport des représentations sociales », in Jean-Claude ABRIC, *Exclusion sociale, insertion et prévention*, ÉrÈs, 1996, pp. 61-80.

<sup>42</sup> HUMEAU Jean-Baptiste, « La géographie des Tsiganes : une marginalité insolite ? », in J. G. PETIT (études réunies par), *Intégration et exclusion sociale*, Paris : Anthropos, 1999, pp. 91-107.

### 1.2.3. Positions des chercheurs : disciplinaire / théoriques/ comme acteurs du champ tsigane, vis-à-vis des Tsiganes

Les personnes produisant des connaissances sur les Tsiganes se trouvent confrontées au fait que cette question « est un problème social, posé et/ou construit par les institutions de l'Etat »<sup>43</sup>. Se pose d'ailleurs la question de la récupération des travaux effectués sur cette population au cours de l'histoire par les divers pouvoirs publics. Dans l'introduction des Actes du colloque international notamment organisé par *Etudes Tsiganes* à l'occasion de son trentième anniversaire (5-6 décembre 1986, Centre Georges Pompidou), Patrick Williams pose la question des considérations éthiques et politiques inhérentes à l'étude des Tsiganes. Autrement dit, celle du lien entre savoir et contrôle, savoir et manipulation, savoir et persécution puis élimination notamment depuis le lourd héritage du génocide nazi qu'il est impossible d'occulter. L'auteur rappelle que parmi les documents privilégiés utilisés par les chercheurs étudiant les Tsiganes, figurent les archives de police dont la finalité était la surveillance de ces populations.

« Reimer Gronemeyer rappelait (...) les accointances, et pour certains la complicité, que les "Tsiganologues", à diverses époques, ont entretenue avec la répression, soit qu'ils en aient partagé les objectifs (la disparition des Tsiganes), soit qu'ils se soient complus, en la nourrissant d'informations, à favoriser son exercice, soit qu'ils aient fait d'elle leur source d'information privilégiée sinon unique »<sup>44</sup>.

Même s'il est vrai que dans ce cas, les conséquences furent plus tragiques qu'ailleurs – les tsiganes ayant été victimes du génocide nazi pendant la Seconde Guerre mondiale –, l'appréhension de l'histoire des Tsiganes au travers des sources policières et du pouvoir ne constitue cependant pas une particularité liée à cette population. Jacques-Guy Petit rappelle que les pauvres ont longtemps été exclus de l'histoire écrite.

« En dehors de l'histoire la plus contemporaine à base en grande partie de témoignages oraux, l'historien travaille essentiellement à partir de l'écrit et du construit, les documents et monuments qui ont résisté à l'usure du temps. Ce sont essentiellement les archives du pouvoir, les traces des puissants, de ceux qui avaient la capacité et l'intérêt de produire des lois, des mémoires, des rapports, des statistiques, de construire les villes, les palais et les temples". L'histoire politique traditionnelle, nous dit-il, n'a pu se dédouaner des "archives du pouvoir, ou plutôt de son regard sur les traces. Si toute histoire, à cause de son travail sur les sources, est d'abord étude des représentations sociales à une époque donnée, celle de la pauvreté est tout particulièrement une histoire des représentations que les groupes dominants, les spécialistes, les propriétaires du langage et des codes se font de l'autre. »<sup>45</sup>

Il en va de même pour les Tsiganes qui, au cours de leur histoire comme le rappelle Jean-Pierre Liégeois dès les premières lignes de *Roma, Tsiganes, Voyageurs*, « n'ont laissé derrière eux que des documents produits par d'autres, pour le meilleur comme pour le pire, pour le réel comme pour l'imaginaire »<sup>46</sup>. L'histoire des Tsiganes n'est – du moins jusqu'à une époque récente où les témoignages ou histoires de vie de Tsiganes se sont multipliés – qu'une histoire des représentations sociales détenues à des moments donnés par ceux-là même qui produisaient sur eux des connaissances. Ce n'est que dans les années 1970 que l'histoire se penche sur les exclus et les marginaux et que son regard sur la société se déplace, en cherchant à l'appréhender également à

<sup>43</sup> BORDIGONI Marc, « "Terrain désigné", observation sous contrôle : quelques enjeux d'une ethnographie des tsiganes », *Ethnologie française*, XXXI, 1, 2001, p. 118.

<sup>44</sup> WILLIAMS Patrick, « Dans le lieu et dans l'époque », *op. cit.*, p. 25.

<sup>45</sup> PETIT Jacques Guy, « Pauvreté et marginalité : exclusion et intégration sociale dans l'histoire » in J. G. PETIT (études réunies par), *Intégration et exclusion sociale*, *op. cit.*, p. 2.

<sup>46</sup> LIEGEOIS Jean-Pierre, *Roma, Tsiganes, Voyageurs*, *op. cit.*, p. 17.

partir des marges. Petit souligne l'apport de deux œuvres maîtresses de Michel Foucault dans ce déplacement de perspective : *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961) et *Surveiller et punir. Naissance de la prison* (1975)<sup>47</sup>.

L'implication des chercheurs et auteurs dans le mouvement associatif constitue une autre limite des recherches sur les Tsiganes, le parti pris militant peut influencer sur la perception ou la présentation des Tsiganes comme victimes, personnes dominées, voire dont le groupe est menacé de disparition par l'assimilation. Daniel Bizeul qui étudie les interactions entre personnel des terrains de stationnement et Voyageurs explique ainsi notamment les avantages liés à sa position même de personne étrangère au mouvement associatif :

« A la différence de plusieurs d'entre eux (les chercheurs), je n'avais pas le support d'accointances antérieures avec le milieu étudié, pas de souci militant ou d'engouement particulier à son sujet, je n'avais de ce fait aucune raison de disqualifier par principe les points de vue des employés des terrains ou des non-voyageurs, et aucune raison d'exclure de l'étude des familles dépourvues des attributs ethniques ou culturels tenus pour légitimes »<sup>48</sup>.

Cette neutralité, suggère-t-il, lui a permis de mieux saisir la diversité des populations concernées. Partant, contrairement à la position de Jean-Pierre Liégeois, il n'interprète pas la présence du personnel des terrains de stationnement comme un des rouages de la domination ou de la déculturation des Voyageurs.

Les associations et organisations qui militent pour la défense des intérêts tsiganes jouent un grand rôle dans la détermination de la position des chercheurs vis-à-vis de leurs objets et terrains de recherche, de la définition-catégorisation des groupes, etc. Ce rôle s'explique par deux raisons principales : les chercheurs sont en même temps acteurs et l'accès au terrain est souligné comme particulièrement difficile par les chercheurs eux-mêmes. En 1978, Liégeois relevait que les Tsiganes refusent d'être considérés comme radicalement *Autres* car ils souhaitent obtenir une égalité de traitement au niveau juridique et politique, et ce refus d'altérisation pose la question de la position des chercheurs sur ce point :

« L'aspect partiel, partial ou parcellaire fait que nous offrons le flanc à une critique qui, pour des raisons idéologiques, ne demande qu'à s'exprimer : sociologie et ethnologie apparaissent souvent comme des trouble-fête, à la fois pour ceux, gouvernements par exemple, qui souhaitent entendre dire que la spécificité culturelle concernant telle minorité n'existe pas ou est facilement assimilable, et pour ceux, leaders de cette minorité par exemple, qui accusent sociologie et ethnologie de poser des obstacles au progrès par des tentatives de maintien de structures sociales ou culturelles désuètes. Ces considérations sont très complexes, et très délicates. J'en donnerai pour unique exemple le fait que les Tsiganes refusent souvent la sociologie et l'ethnologie qui démontrent qu'ils sont autres – en vue, certes, de les faire respecter – soulignant ainsi une altérité que beaucoup voudraient nier puisque ce qu'ils demandent, à tous points de vue, notamment législatif, et ce qu'ils ne parviennent pas à obtenir, c'est d'être considérés comme les autres. L'égalité, pour ces Tsiganes, ne saurait passer par l'altérité. Ou alors, et l'on voit que tout est à double tranchant, la spécificité, l'originalité culturelles, donc les enseignements de l'ethnologie, sont survalorisés lors de certaines tentatives que d'aucuns qualifient de nationalistes. »<sup>49</sup>

Claire Cossée souligne l'existence d'une certaine élite tzigane réfutant le monopole tenu par des intellectuels et associations non tsiganes en matière d'image véhiculée sur les Tsiganes, élite qui accuse les chercheurs non-

---

<sup>47</sup> PETIT Jacques Guy, « Pauvreté et marginalité : exclusion et intégration sociale dans l'histoire », *op. cit.*

<sup>48</sup> BIZEUL Daniel, « Faire avec les déconvenues. Une enquête en milieu nomade », *Sociétés contemporaines*, n°33-34, 1999, p. 115.

<sup>49</sup> LIEGEOIS Jean-Pierre, « Sociologie actuelle des populations tsiganes », *Hommes et migrations*, n°124, 1978 n° spécial « Tsiganes et nomades. Tendances actuelles de la recherche », p. 16.

Tsiganes, propulsés « experts » de « faire carrière sur le dos de la misère ». Elle cite, à titre d'illustration de cette position des passages d'une intervention d'Huguette Tanguy, secrétaire général de « Romano Yekhippe France » et plénipotentiaire de la Romani Union auprès de l'UNESCO et présentée sur un site Internet<sup>50</sup>. Huguette Tanguy accuse les Tsiganologues d'incompétence et, au même titre, que certaines organisations sociales, de monopoliser et spolier la « cause tsigane ». Ainsi expose-t-elle :

« Au vu des énormités proférées sur notre peuple, il me semble bon de dessiner le profil d'un "tsiganologue" : c'est un individu qui, lorsqu'il ignore une question tsigane la nie tout simplement ; s'il ne peut la nier, il l'occulte et s'il ne peut l'occulter, il la falsifie. Or, il est très difficile de rester de marbre devant certaines attaques uniquement motivées par le souci de récupérer les subventions versées par les Pouvoirs publics nationaux et internationaux pour l'intégration des Tsiganes dans la société moderne »<sup>51</sup>.

Huguette Tanguy dénonce le rôle des « organisations caritatives » accusées de se substituer aux Tsiganes :

« Vivant en parasites sur notre dos depuis la dernière Guerre Mondiale, ces organisations récoltent, en notre lieu et place, les sommes considérables qui auraient dû être affectées à notre intégration. Avec celles-ci elles déstabilisent notre Peuple, corrompent les plus pauvres et les plus faibles et permettent aux plus évolués d'accéder aux grades d'éphémères "roitelets" tsiganes, véritables paravents derrière lesquels elles abritent leurs opérations criminelles (...) ».

Et plus loin, elle appelle à lutter contre la « prolifération des faux centres de recherches tsiganes financés par les ennemis de notre ethnie qui en favorisant la parution de grammaires de tous les dialectes tsiganes, arrêtent la propagation de la romani commune, donc de l'unité linguistique des Romane Chave. Le triste parcours de la chaire de "Langue et civilisation tsigane" à l'INALCO illustre notre combat. Réduite à l'enseignement d'un seul dialecte tsigane (le kalderi), celle-ci est occupée depuis sa création par des Gaje (non-Tsiganes) : hier par Georges Calvet, aujourd'hui par Marcel Cortiade, auteur de l'alphabet débile rejeté par les Tsiganes soucieux de leur identité »<sup>52</sup>.

Claire Cossée rappelle encore que ce courant conteste aux associations spécialisées « un refus de légitimer la représentatiodes voyageurs sur une base ethnique, une disposition à envisager la question sous l'angle des difficultés d'adaptation sociale uniquement du fait du rôle social de ces associations spécialisées »<sup>53</sup>.

A ces problèmes concernant l'altérité ou l'identité des Tsiganes dans leur ensemble vis-à-vis des non-Tsiganes, s'ajoute le problème du morcellement des Tsiganes en petits groupes. En effet, les auteurs cherchant à se démarquer des discours homogénéisants peuvent se trouver confrontés à la désapprobation d'une frange des populations tsiganes. Ainsi, Piasere rapporte-t-il, les reproches – amènes – qui lui furent adressés par Rajko Djuric, secrétaire de la Romani Union, suite à son intervention dans un colloque. Dans un contexte où existe un discours unificateur et homogénéisant tenu par les associations prônant l'unité des Tsiganes, Piasere fut accusé « de détruire les Tsiganes, en les effritant en une myriade de groupes et en mettant l'accent de façon excessive sur leurs particularités ». C'est explique Piasere, une accusation de « tribaliste attardé », qui lui fut portée, celle

<sup>50</sup> COSSEE Claire, « Tsiganes et politique : vers quelle représentation ? », *Recherche Sociale*, n° 155, juillet-septembre 2000.

<sup>51</sup> TANGUY Huguette, « Xay Cacipe Jayela. "La vérité triomphera quand même" », sur le site : perso.wanadoo.fr/balval/Xay/Xay\_FR.html.

<sup>52</sup> *Ibid.*

<sup>53</sup> COSSEE claire, « Tsiganes et politique : vers quelle représentation ? », *op. cit.*



de « multiplier “les stéréotypes ethniques” ». Les ethnologues seraient les plus critiqués à la fois par la base et les personnes issues du mouvement associatif<sup>54</sup>.

Se pose au sein des sciences humaines et sociales, la question des rapports entre la recherche « pure » et les engagements des chercheurs. Autrement dit, la question de la position du chercheur comme acteur du domaine qu'il étudie : beaucoup de chercheurs, semble-t-il, de même que dans le champ des migrations et relations inter-ethniques, conçoivent leur recherche en lien avec une activité militante de reconnaissance et de promotion des groupes qu'ils étudient. L'exemple le plus notable est livré par Jean-Pierre Liégeois qui connaît une position dominante au sein de ce domaine de recherche, et inséparablement, une position dominante comme acteur non-Tsigane dans l'action pour la promotion des groupes tsiganes au niveau européen, principalement. Liégeois met en relief l'importance du thème « sociologie », lors d'un colloque international tenu à Paris en 1977, pour les populations tsiganes, dans l'optique d'un développement des sciences sociales appliquées (souci d'application et d'efficacité chez nombre d'intervenants et participants à ce colloque). Le rôle de la sociologie pour les populations traditionnelles (dont les Tsiganes) en pleine crise et mutation serait de « donner un diagnostic » et de « proposer une thérapie si cela s'avère nécessaire aux yeux de la minorité », afin de rendre leur adaptation et leur détermination d'une propre voie possibles. L'analyse de la culture tsigane doit permettre de montrer qu'elle est une leçon de vie et d'équilibre personnel et social, là où elle n'est pas trop attaquée, étouffée<sup>55</sup>.

### Biais liés à l'accès aux terrains

Une relation conflictuelle entre Tsiganes et chercheurs se manifeste également au niveau de l'accès au terrain : les Tsiganes se montrent méfiants vis-à-vis du savoir dont ils sont l'objet. Existe déjà l'idée chez les Tsiganes que leur expérience est hermétique aux non Tsiganes – les Gadjé. Comme l'indique Piasere, les Tsiganes disent : « les Gadjé ne pourront jamais comprendre notre vie »<sup>56</sup>. Cette méfiance alimente l'idée d'un accès au terrain réputé fermé.

Dans la difficulté à étudier ces populations apparaît également la question linguistique, l'absence d'homogénéité linguistique des divers groupes a fait que les Tsiganologues n'ont pas toujours possédé les compétences linguistiques requises, et ont donc pu produire sur ces populations des discours très généraux. A propos du terme « Tsiganologue », Bordigoni note ainsi :

« La construction du mot rappelle la tradition “orientaliste” qui veut que toute personne maîtrisant la langue est considérée comme compétente pour rendre compte des divers aspects de la vie de la société, ou de la culture, dans son ensemble. Mais la particularité des tsignologues par rapport à d'autres personnes se consacrant à un univers culturel particulier est qu'ils n'ont pas toujours été compétents linguistiquement. C'est, plus précisément, l'absence d'une uniformité linguistique évidente entre les divers groupes appelés “Tsiganes” qui “excuse” ce fait, mais qui, en même temps autorise la mise en œuvre de propos généralisants sur ces populations »<sup>57</sup>.

L'on connaît en outre l'importance, encore relevée par Bordigoni, de la maîtrise de la langue dans l'établissement des relations et d'une connivence avec les personnes sujets de la recherche. L'auteur note à ce propos que les

---

<sup>54</sup> PIASERE Leonardo, « Les amours des Tsignologues », *op. cit.*, p. 105.

<sup>55</sup> LIEGEOIS Jean-Pierre, « Sociologie actuelle des populations tsignanes », *op. cit.*, p. 17.

<sup>56</sup> PIASERE Leonardo, *Mare Roma : catégories humaines et structure sociale. Une contribution à l'ethnologie tsignane*. Thèse de doctorat de troisième cycle, Paris, EHESS, 1984, 274 p., cité par Bordigoni, « “Terrain désigné”, observation sous contrôle : quelques enjeux d'une ethnographie des Tsignanes », *op. cit.*

<sup>57</sup> BORDIGONI Marc, *ibid.*, p. 118.

auteurs de thèses mettent dorénavant en avant l'importance tout du moins d'être capables de suivre les conversations dans la langue vernaculaire concernée.

Les études relatives au stationnement ou à la scolarisation, rappelait Patricia Ferté en 1989, ont porté sur les mêmes terrains – les terrains désignés souvent issus de la circulaire de février 1968 – et les mêmes expériences scolaires, autrement dit sur les structures scolaires créées sur ces mêmes sites. Deux causes sont entrevues : l'existence d'une appropriation des terrains par des groupes tsiganes sédentarisés, ce qui a suscité l'intérêt et la curiosité des chercheurs d'une part, et les contraintes budgétaires et temporelles qui accompagnent « l'état de la recherche en France », d'autre part. L'existence d'un budget et d'un temps limités impartis pour mener des recherches se pare d'effets en matière de restriction des populations et expériences étudiées, de bibliographie consultée et citée, de traitement de l'information liée à la question des Tsiganes :

« Pour pallier le manque d'argent et de temps, il est alors tentant d'aller sur le terrain de séjour obligé étudier des Tsiganes qui y sont à demeure l'année durant ou presque et que l'on est quasi certain de retrouver à chaque visite. Le jeu de piste pour retrouver une famille expulsée d'un lieu de halte à un autre s'avère en effet beaucoup plus aléatoire. De plus, le directeur de terrain, les éducateurs, animateurs, instituteurs, assistantes sociales, etc., qui côtoient les mêmes familles tsiganes parfois depuis des années, donneront sans trop de sollicitations, une moisson d'informations. De même, ce sont beaucoup de temps et d'ardeur qu'il faut investir pour retrouver trace de mémoires, thèses et autres travaux souvent dispersés dans diverses bibliothèques ou demeurés enfouis au fond du tiroir de leur auteur. Ainsi, seuls les ouvrages les plus faciles d'accès – toujours les mêmes – seront étudiés. La nécessité d'aller vite fera également qu'on se contentera d'une analyse plus ou moins critique des textes de loi portant sur le stationnement ou la scolarisation, parus dans le *Journal Officiel*. Très souvent l'originalité dans la façon de traiter un sujet est confondue avec ce qui est nouveau et/ou spectaculaire. Mieux vaut alors étudier une classe construite au beau milieu d'un terrain de stationnement ou, mieux encore, parler d'une caravane-école, que d'analyser la scolarisation dans plusieurs écoles de quartier n'accueillant qu'un ou deux Tsiganes quelques jours dans l'année »<sup>58</sup>.

Conséquence, nous dit l'auteur, les expériences scolaires décrites, les « expériences-vitrines » se sont restreintes à celles menées à Romainville et Montreuil-sous-Bois (Seine-Saint-Denis), aux Clayes-sous-Bois et Trappes (Yvelines), à Herblay (Val-d'Oise), puis à la Fardière et à la Clairière (Nantes), à Toulence, Dijon, Laval, Angoulême, Orléans, Rennes, Marseille, Montpellier, Strasbourg. Ont encore fait l'objet d'études « la caravane-école (Toul, Ennordres avec l'école itinérante de la mission tsigane du Cher), le Puy-de-Dôme, l'A.S.E.T. (Association d'aide à la scolarisation et à l'éducation des enfants tsiganes) qui couvre trois départements autour de Paris : la Seine-Saint-Denis, le Val-d'Oise et le Val-de-Marne »<sup>59</sup>. Le danger ou le biais, souligne l'auteur, est bien de procéder à des généralisations à partir de quelques cas – qui s'étendent aux solutions proposées –, et de s'empêcher ainsi d'entrevoir la richesse et diversité des situations existantes.

Une autre limite pointée par Bordigoni consiste à accéder à ce terrain de recherche, réputé fermé, par l'entremise des travailleurs sociaux. Il note l'inefficacité du procédé ne permettant pas d'établir une réelle connivence avec les populations, objets de l'enquête, comme celle qu'il est, par exemple, parvenu à instaurer dans le cadre d'un travail social mené sur les aires de stationnement (en s'occupant de la scolarisation des enfants). Bordigoni relève d'ailleurs diverses réserves émises par différents auteurs ayant accédé à leur terrain de recherche par le biais des travailleurs sociaux : Glize relève le caractère trop marqué idéologiquement et socialement des services sociaux qui charrient l'image restrictive, dit-il, du Tsigane miséreux ou marginal ; Pasqualino souligne que les populations peuvent appréhender l'assistant social servant d'intermédiaire entre elles et le chercheur comme un

<sup>58</sup> FERTE Patricia, « La scolarisation des enfants tsiganes : pragmatisme et idéologie », in Patrick WILLIAMS (dir.), *Tsiganes : identité, évolution, op. cit.*, p. 286.

<sup>59</sup> FERTE (1989), *ibid.*, p. 284.

« agent de l'administration paya »<sup>60</sup> (i.e. non gitane). Bordigoni rappelle encore que la relation établie entre divers acteurs des dispositifs d'aide sociale (travailleurs sociaux, prêtres, militants associatifs) se construit sur le mode de la ressource, puisque certains Tsiganes recourent à ces formes d'aides, ce qui ne va pas sans affecter le rapport qui s'établit entre le chercheur et les populations qu'il étudie, position incompatible avec la posture du chercheur. Il souligne également le biais suivant induit par le recours à la médiation des travailleurs sociaux :

« C'est souvent inconsciemment, entériner une image inexacte de la réalité tsigane selon laquelle tout passe par le "social" : toutes les familles relèvent à un moment ou un autre du travail social, ce qui sous-tend qu'elles "posent problème" »<sup>61</sup>.

Or, rappelle-t-il, à la suite de Bizeul et Williams, une partie des populations concernées ne recourt pas à l'aide sociale, parfois par souci d'invisibilité.

La fermeture des groupes tsiganes et l'image des Tsiganes comme groupes fermés génèrent des difficultés corrélatives d'accès au terrain. Cette difficulté peut occasionner des mécanismes d'autocensure comme celui consistant à ne pas étudier certaines pratiques illicites ou la délinquance à partir de l'intérieur du groupe. Zauberman, par exemple, souligne un biais des rares études traitant de la délinquance de ces populations qui est celui que l'on retrouve dans la sociologie du crime : « ces comportements sont principalement connus par les sources produites par la police et la gendarmerie »<sup>62</sup>. La délinquance, et qui plus est, la délinquance des Tsiganes, populations présentées comme très fermées et méfiantes, est donc un phénomène étudié uniquement au travers de sources extérieures. Les chercheurs de terrains, quant à eux, semblent opérer une autocensure leur permettant de se garantir la pérennité de l'accès au terrain. Bordigoni en livre un exemple : ne pouvoir témoigner des pratiques sociales des groupes étudiés a constitué une des raisons déontologiques de l'abandon de ce terrain de recherche :

« étant témoin de leurs activités économiques, parfois à la limite de la légalité, voire en complète illégalité – il s'agissait de trafic transfrontalier principalement – je ne savais pas comment me positionner, pensant alors que l'ethnologue avait à rendre compte de la totalité observée, et que bien évidemment cela m'était impossible (à moins de publier ailleurs ?) »<sup>63</sup>.

En guise de conclusion concernant les conditions de la production des connaissances, soulignons donc que la marginalisation de l'étude des Tsiganes au sein des diverses disciplines a eu pour conséquence la clôture de ce champ de recherches. Les conditions de la production des connaissances sur les Tsiganes sont donc marquées par l'existence d'un certain enfermement ou enclavement des études dans ladite tsiganologie. Divers auteurs mettent en garde contre le danger qui résulte du cloisonnement de ce champ d'étude : celui de placer les Tsiganes dans la position de l'Autre absolu, de braquer le projecteur sur la seule différence. Ainsi, selon Patrick Williams :

<sup>60</sup> GLIZE Richard, *Les processus messianiques de l'église évangéliste tsigane ; chez les Rom de la banlieue nord-est de Paris*. Thèse de doctorat de troisième cycle. Paris, Université de Paris VII, 1986 ; PASQUALINO Caterina, *Dire la chant. Anthropologie sociale des Gitans de Jerez de la Frontera, Andalousie*. Thèse de doctorat. Paris : EHESS, 1995 cités par Bordigoni, « "Terrains désignés", observation sous contrôle : quelques enjeux d'une ethnographie des tsiganes », *op. cit.*

<sup>61</sup> BORDIGONI, *ibid.*, p. 121.

<sup>62</sup> ZAUBERMAN Renée, « Gendarmerie et gens du voyage en région parisienne », *Cahiers internationaux de sociologie*, « La différence culturelle en question », vol. 105, 1998, pp. 415-438.

<sup>63</sup> BORDIGONI Marc, « "Terrain désigné", observation sous contrôle : quelques enjeux d'une ethnographie des tsiganes », *op. cit.*, pp. 123-124.

---

« Notre peinture des Tsiganes doit être une peinture dans le lieu et dans l'époque. Ainsi nous éviterons de donner comme spécifiques des phénomènes qui s'étendent à toute une société, affectant simplement les Tsiganes de manière plus aiguë ou plus visible (mais peut-être uniquement parce que notre regard est braqué sur eux). Ainsi notre entreprise évitera d'être une machine à fabriquer de la différence. Il faut relier nos observations ponctuelles aux grands courants et mouvements qui traversent les sociétés où les Tsiganes sont partie prenante. Ainsi leur étude ne doit-elle pas être laissée aux seuls spécialistes. Mieux que les nôtres, des analyses faites par des observateurs de la société en général, qui les rencontrent dans telle ou telle situation, peuvent rendre compte de leur inscription dans le tissu social global »<sup>64</sup>.

Un certain type d'étude devient par conséquent nécessaire, qui ne s'attache pas aux seuls Tsiganes, mais articule les problématiques les concernant avec celles qui ont trait au racisme et aux relations interethniques (nous y reviendrons en conclusion).

---

<sup>64</sup> WILLIAMS Patrick, « Dans le lieu et dans l'époque », *op. cit.*, pp. 26-27.

## 2. Historique<sup>65</sup>

Il ne s'agit évidemment pas tant, dans cette présentation des études historiques sur les Gens du voyage, de restituer l'ensemble des faits, événements, politiques, etc. étudié par les historiens, mais, après un rapide tableau historique de quelques événements essentiels, de dégager un certain nombre de thématiques, problèmes, problématiques toujours d'actualité et qui nous paraissent de prime importance pour rendre compte de la réalité sociale vécue par les Tsiganes et de la complexité sous-jacente surgissant dès qu'il s'agit de produire sur eux des connaissances. Ces thématiques se manifestent sous la forme d'oppositions : fascination/répulsion ; rejet/soutien par diverses composantes de la société civile visibilité/invisibilité sociale ; ouverture/fermeture des groupes tsiganes, etc. Il nous importe de montrer l'enracinement historique ou la perpétuation/évolution de ces questions tout au long de l'histoire des relations entre Gadjé et Tsiganes et de relever les spécificités de l'approche historique dans le traitement de ces thèmes. Notre ambition consiste également, en rappelant l'ambivalence, le caractère dual parfois dialectique ou simultané dans le temps des réactions suscitées par les Tsiganes, de leurs pratiques et stratégies sociales, de relativiser l'image expéditive et ultime de Tsiganes que d'aucuns voudraient voir relégués anhistoriquement dans la catégorie d'un *Autre* absolu, posés comme le groupe choisi comme archétype de l'altérité extrême. Car la production des connaissances relatives aux populations concernées nous enseigne que loin d'avoir été toujours l'objet de rejet, de marginalisation, les Tsiganes ont bénéficié à divers moments de leur histoire de l'accointance, voire de la protection de divers groupes ou entités sociales (notables, clergé, populations locales), qu'ils ont rempli des fonctions sociales prisées dans les sociétés d'accueil, qu'ils ont su profiter des failles des législations répressives, etc. Bien qu'étayé d'exemples tirés de divers pays européens, notre propos s'axe principalement sur le cas français.

---

<sup>65</sup> Cf. VAUX DE FOLETIER François, *Les Tsiganes dans l'ancienne France, op. cit. ; id., Les Bohémiens en France au 19<sup>ème</sup> siècle*, Paris : Editions Jean-Claude Lattès (coll. « Lattès/Histoire. Groupes et sociétés »), 1981, 249 p. et *Mille ans d'histoire tsigane, op. cit. ;* LIEGEOIS Jean-Pierre, *Tsiganes*, Paris : La Découverte / Maspero (coll. « Petite collection Maspero »), 1983, 374 p. ; REYNIERS Alain, *Tsigane, heureux si tu es libre !*, Paris : Editions UNESCO (coll. « Mémoire des peuples »), 1998, 205 p. ; ASSEO Henriette, *Les Tsiganes : une destinée européenne*, Paris : Gallimard, 1994, 160 p. ; ASSEO Henriette, « Des Egyptiens aux Rom, histoire et mythes », *Hommes & Migrations*, « Tsiganes et voyageurs entre précarité et ostracisme », n°1188-1189, juin-juillet 1995, pp. 15-22.

---

## 2.1 Le mode de connaissance historique des Tsiganes

---

La connaissance de l'histoire des tsiganes est fondée d'une part sur la linguistique (à partir de la fin du XVIII<sup>ème</sup> siècle de manière décisive : c'est alors que les recherches comparatives amènent les linguistes à conclure, de manière indubitable, à l'origine indienne de cette langue – proche du sanskrit dont elle dérive – et donc du groupe qui la parle), d'autre part sur les divers documents officiels (décrets, lois, débats parlementaires, rapports de maréchaussée puis de gendarmerie et de police, procès-verbaux de procès – témoignages, attendus, conclusions –, etc.), conservés dans les archives nationales et locales (départementales, municipales, et archives d'établissements : hôpitaux, congrégations religieuses...), et enfin sur des témoignages : chroniques, annales, mémoires, correspondances, essais, articles de presse, journaux personnels, romans, peintures, gravures. En France, François Vaux de Foletier, historien, a entrepris de patiemment recueillir les traces des Tsiganes dans les diverses archives. Ses ouvrages *Les Tsiganes dans l'ancienne France*, *Les Bohémiens en France au 19<sup>ème</sup> siècle*, et *Mille ans d'histoire tsigane* serviront de référence aux autres historiens et diverses personnes produisant des connaissances sur ces populations.

Ainsi se manifeste l'aspect essentiel de cette connaissance : elle est le fait des non-Tsiganes utilisant des sources non-tsiganes, uniquement ; les premiers romans et témoignages des Tsiganes eux-mêmes apparaissent sur le tard (ils datent surtout, semble-t-il, du XX<sup>e</sup> siècle)<sup>66</sup>. Aussi l'histoire de ce groupe a-t-elle elle-même été écrite tardivement, du fait de cette absence de traces matérielles laissées par lui, et considérant son mode de vie qui le placent et le tiennent hors de la grande Histoire ; c'est alors dans ces aspects mêmes, comme reflet inversé de son propre groupe, que l'historien entreprend de justifier sa démarche :

« Il peut même sembler étrange de vouloir écrire l'histoire d'un groupe humain qui n'intervient aucunement dans la politique des nations, qui ne se soucie guère du passé (sinon du culte de ses morts), qui n'a pas d'archives, qui dans sa grande majorité ne sait ni lire ni écrire, qui ne bâtit aucun monument et qui n'a d'autre demeures que des cabanes, des roulottes ou des tentes. Ses chansons, sa musique, ses danses, l'éclat de ses oripeaux : ce sont là formes d'art qui ne laissent presque jamais aucune trace.

Mais il me paraît d'autant plus passionnant de rechercher les documents épars qui concernent ces errants, qui mentionnent leurs aventures ou gardent le souvenir de leurs étapes. De tenter ainsi de comprendre certains traits de leur caractère et de démêler, dans leurs habitudes, ce qui évolue et ce qui est permanent. De regarder vivre enfin, autant qu'il est possible, ce peuple vagabond au milieu des sédentaires, ce peuple presque immobile dans le temps au milieu de civilisations qui évoluent à un rythme rapide, ce peuple qui maintient ses hiérarchies, ses rites et ses lois et qui garde sa langue comme un secret. »<sup>67</sup>

---

<sup>66</sup> Les Tsiganes ne possèdent pas d'archives eux-mêmes, jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle, sauf à titre individuel ; l'historien y peut accéder alors par l'intermédiaire d'autres archives : « Les Tsiganes (...) ne possèdent pas d'archives. En tant que groupe, s'entend. Mais les individus avaient des parchemins ou des papiers dont ils savaient la vertu et qu'ils conservaient avec soin. S'ils ne savaient pas écrire, ils connaissaient le pouvoir de l'écrit. Ces actes disparaissent sans doute avec eux, mais il en est fait mention bien souvent dans des documents d'archives publiques : c'étaient des extraits de baptêmes, des lettres de recommandation, des certificats, des sauf-conduits, des passeports qu'ils exhibaient aux autorités religieuses ou laïques, qu'ils faisaient enregistrer dans les greffes ou copier dans les tabellionages, et qui parfois étaient saisis sur eux, lors d'une capture. », VAUX DE FOLETIER François, *Les Tsiganes dans l'ancienne France*, op. cit., p. 10.

<sup>67</sup> VAUX DE FOLETIER François, *ibid.*, p. 7.

De cette absence de traces écrites laissées par ce groupe, de sa tradition d'oralité, l'historien peut tirer une justification supplémentaire, de justice historique, concernant notamment la (re)connaissance de l'événement le plus dramatique de son histoire : le génocide perpétré pendant la Seconde Guerre mondiale. En l'occurrence, ce travail de mémoire est d'autant plus important que jusqu'à très récemment, les témoignages, commémorations, films, articles, livres, relatant cet événement étaient très peu nombreux, qu'il est simplement mentionné dans les études sur l'extermination, et que les Tsiganes gardent le silence concernant ce moment de leur histoire (Claire Auzias déclare avoir rencontré beaucoup de difficultés pour obtenir d'eux des témoignages).

« C'est à nous, qui ne sommes pas tziganes, d'imposer le respect de leur histoire, et de respecter le silence que d'aucuns veulent maintenir. Dans la tradition lointaine, le peuple tzigane n'est pas un peuple du souvenir, mais de l'oubli ; un peuple de la vie sans cesse réinventée au présent. C'est à lui de choisir comment porter parmi nous, les Gadjé – ces autres extérieurs mis à distance –, ce qui lui est advenu. Et c'est à nous d'en savoir quelque chose, lorsqu'il passe parmi nous (...). »<sup>68</sup>

De cette condition des productions de la connaissance historique – l'absence de traces écrites par les Tsiganes – découlent trois conséquences notables et décisives. Premièrement, ce sont les préjugés des non-Tsiganes concernant les Tsiganes qui émergent tout d'abord de ces sources de connaissance. Claire Auzias constate ainsi que, même dans le cas de la vie dans les camps de concentration et d'extermination nazis, comme dans tous les autres cas, les témoignages sont systématiquement emprunts des stéréotypes et préjugés à l'égard des Tsiganes. Ainsi des témoignages sur la présence des Tsiganes à Buchenwald :

« Ils y furent musiciens de l'orchestre, trafiquants de cigarettes, ou du moins c'est ce que retinrent les témoins non tziganes ; ce qui nous ouvrira la plus élémentaire remarque : dans les camps de concentration comme ailleurs, c'est la reproduction des stéréotypes. J'ai déjà vu précédemment qu'en guerre comme en paix, à l'occasion de la guerre dans l'ex-Yougoslavie, les Roms sont toujours affligés des mêmes idées reçues. Ici encore, et bien que les récits directs les décrivent dans tous les états possibles, misérables affamés, méprisés des gardiens comme les autres détenus à de trop rares exceptions près, les Roms sont vus dans les camps comme "musiciens, trafiquants", etc. »<sup>69</sup>

L'autre biais qu'entraînent les sources non-tziganes tient à leur focalisation sur les atteintes à l'« ordre public » (c'est-à-dire l'ordre de la société des non-Tsiganes), puisque ces sources sont essentiellement produites par les autorités chargées de l'ordre et de la police. Aussi l'historien se voit-il imposer des catégories policières et « sécuritaires » (« criminalité », « délinquance », « atteinte à l'ordre public », ou au contraire « innocence », etc.) de description des façons de faire, de vivre, etc., des Tsiganes (nous reviendrons sur ce point concernant l'histoire des activités et sources de revenus des Tsiganes).

Enfin, et corrélativement au biais précédent, les sources historiques présentent surtout à l'historien la lutte pour le maintien de cet « ordre public », telle que la conçoivent les Gadjé : Bernard Leblon souligne ainsi que, les archives faisant apparaître des siècles de persécution, « l'histoire qui suinte de cette montagne de papier n'est que celle des bourreaux »<sup>70</sup>.

---

<sup>68</sup> AUZIAS Claire, *Samudaripen, le génocide des Tsiganes*, Paris : L'esprit frappeur, 1999, p. 8.

<sup>69</sup> AUZIAS Claire, *ibid.*, pp. 97-98.

<sup>70</sup> LEBLON Bernard, *Les Gitans d'Espagne. Le prix de la différence*, op. cit., p. 11.

---

## 2.2 Les vagues de déplacements tsiganes en Europe

---

La présence de groupes tsiganes en Europe remonte au XIV<sup>ème</sup> siècle. Les historiens distinguent trois grandes périodes, ouvertes par trois vagues de déplacements de groupes tsiganes : d'abord, aux XIV<sup>ème</sup>-XV<sup>ème</sup> siècles, ce qu'il convient d'envisager comme des déplacements de populations (ce sont des groupes sociaux entiers, des organisations sociales et des cultures qui sont ainsi déplacées dans leur ensemble), puis, à partir du XIX<sup>ème</sup> siècle, des vagues de migrations (c'est-à-dire des déplacements de groupes laissant derrière eux une société et une culture qui perdurent en leur absence) proprement dites : tout d'abord dans la deuxième moitié du XIX<sup>ème</sup> siècle, puis à partir de 1945.

### 2.2.1. La première vague

Les recherches linguistiques ont permis, en étudiant la perte du vocabulaire de base (proche du sanskrit) et les emprunts à d'autres langues, ainsi que les structures grammaticales des dialectes parlés par les divers groupes tsiganes, de reconstituer le trajet probable des groupes tsiganes après leur départ d'Inde du nord-ouest (la date de départ n'est pas connue, et impossible à fixer précisément : vers le IX<sup>ème</sup> siècle probablement) : Iran, Asie mineure et Grèce (début XIV<sup>ème</sup> siècle en Crète), Arménie, Balkans (mi XIV<sup>ème</sup> siècle), Hongrie, Roumanie (où ils sont esclaves dès le XIV<sup>ème</sup> siècle ; ils seront esclaves des principautés moldoavaques, au service de l'Etat, des monastères, de boyards, jusqu'en 1844 et 1864, où les Tsiganes de Roumanie sont libérés par ordonnance princière<sup>71</sup>), Allemagne (début XV<sup>ème</sup> siècle). Dès leur arrivée dans l'empire byzantin, les informations les concernant sont plus nombreuses et précises, et à partir du XIV<sup>ème</sup> siècle sont disponibles des documents permettant de suivre plus précisément ces déplacements (pour la période précédente existent quelques documents, mais ceux-ci ne permettent pas d'identifier clairement les groupes mentionnés). A partir de l'Europe centrale, les voies des déplacements se multiplient et s'enchevêtrent. C'est au XIV<sup>ème</sup> siècle que les premiers groupes (des « bandes », cf. infra) font leur apparition en France, pour la première fois, au début du XV<sup>ème</sup> siècle : en 1419 dans l'Ain, en 1427 à Paris. Ils vivent alors surtout de maquignonnage, de chiromancie et d'aumônes. Certains groupes se déplacent ensuite vers l'Italie ou vers l'Espagne. Les déplacements vers l'Europe du nord commencent au XVI<sup>ème</sup> siècle : Ecosse, Danemark, Suède, Angleterre, Norvège, Finlande, Russie, Sibérie. Les Tsiganes apparaissent, au XVII<sup>ème</sup> siècle, en Afrique et en Amérique, déportés depuis l'Europe.

### 2.2.2. La seconde vague

A partir de 1850 se produit en Europe une nouvelle vague de déplacements de groupes Tsiganes. Il s'agit cette fois de migrations intra-européennes. A la fin du Second Empire apparaissent, de façon spectaculaire, en France des Tsiganes de Hongrie et d'Europe orientale. Réduits en esclavage (Henriette Asséo parle de « serfs domaniaux tsiganes appartenant aux nobles dans l'Europe danubienne et balkanique »<sup>72</sup>) depuis le XIV<sup>ème</sup> siècle dans les principautés roumaines de Moldavie et Valachie, ces Tsiganes furent définitivement libérés (après des étapes préliminaires) par une loi de 1856. Auparavant, ils avaient pour maîtres l'Etat, les évêchés et monastères, les boyards, dont ils étaient totalement dépendants. Devenus libres citoyens, ils se retrouvèrent sans repères ni

---

<sup>71</sup> VAUX DE FOLETIER François, *Les Tsiganes dans l'ancienne France*, op. cit., p. 15.

<sup>72</sup> ASSEO Henriette, « Des "Egyptiens" aux Rom, histoire et mythes », op. cit., p. 19.



appuis ; aussi beaucoup restèrent dans le pays, réunis en petits villages. Cependant, beaucoup aussi franchirent les frontières.

« Leur départ eut pour effet de déclencher de grandes vagues de migrations à travers l'Europe – sans doute le plus ample déplacement de tribus depuis le début du XV<sup>ème</sup> siècle. »<sup>73</sup>

Car ce furent non seulement ces esclaves libérés, mais aussi des Tsiganes de Hongrie (Transylvanie), qui participèrent à cette marche des Tsiganes des Balkans vers l'ouest et le nord de l'Europe, en quête de meilleures conditions de vie. Les Tsiganes de Hongrie marquèrent cette migration, car les membres du groupe Rom, qu'ils aient ou non passé par la Hongrie, furent désignés en France, en Italie et en Espagne par les Tsiganes des autres groupes comme « Hongrois », « Ungaresi » ou « Ungaros ». Ces Roms Kalderach et Tchurara passèrent d'abord par la Pologne, puis de là se dirigèrent en Russie, en Suède, en Norvège et au Danemark, et brièvement en Angleterre en 1868. Ils arrivèrent en France à partir de 1866-1867, y entrant librement par l'Allemagne et par l'Italie. Ils se déplaçaient par compagnies de 30 à 50 personnes, avec chariots et chevaux, et logeaient sous de grandes tentes.

Les groupes qui arrivent ainsi en France, et que l'on retrouve sur tout le territoire, sont souvent mal reçus et expulsés. En 1872-1873, de nombreux nomades pénètrent d'Italie en France ; ils campent sous tente, et se disent originaires du Piémont ou de Hongrie, Bosnie, Serbie, Moldavie ou Valachie. Parfois expulsés à la frontière, ils la repassent ensuite ailleurs. D'autres bandes, de Tchurara surtout, arrivèrent encore entre 1872 et 1890, la plupart comptant une cinquantaine d'individus, mais certaines, exceptionnelles, dépassant les 400 membres. Certains Tsiganes repartaient ensuite hors de France, pour voyager ou à la recherche de meilleures opportunités.

Les Tsiganes originaires des Balkans, montreurs d'ours (« Ursari »), arrivés après 1872 se déclaraient, en France, pour la plupart sujets turcs ou originaires de Bosnie, et quelques uns de Serbie, Roumanie, ou Bulgarie ; ils portaient presque tous des patronymes slaves. Ils étaient souvent refoulés d'un département à l'autre, vers leur « pays d'origine » (expression employées dans les rapports de police ou de gendarmerie). Beaucoup de Tsiganes circulant en France étaient également originaire de Russie, ou de Pologne mais sujets russes ; ils exerçaient divers métiers (chaudronnerie, étamage, maquignonage, vannerie) ; Vaux de Foletier donne ainsi l'exemple de Tsiganes considérés dans un département comme authentiques citoyens français, et refoulés dans un autre comme de nationalité russe (des Tsiganes qui vivaient dans les années 1980 en banlieue nord-est de Paris étaient issus de ces groupes, à l'instar de Matéo Maximoff – patronyme russe).

A cette vague (la plus importante numériquement) de Hongrois, Balkaniques et Russes, s'en ajoute une autre : de petits groupes tsiganes venant d'Italie du nord, surtout du Piémont, apparurent en France quelque temps auparavant ; ils ont été appelés « Sinté Piémontais ». Se joignirent à eux des Zingari d'autres régions italiennes. Cette immigration se poursuivit et s'amplifia dans la deuxième moitié du 19<sup>ème</sup> siècle. Certains gardaient la nationalité italienne, d'autres prirent la nationalité française.

Enfin, une autre catégorie (« privilégiée », ayant abandonné le nomadisme) de Tsiganes d'Europe orientale arriva en France au XIX<sup>ème</sup> siècle, très tôt (dès 1840, une troupe hongroise) : les musiciens professionnels. Ils s'agissait de troupes de Tsiganes hongrois (musique instrumentale) et de troupes de Tsiganes russes (musique vocale : chœurs d'hommes et de femmes), ainsi que de troupes de Tsiganes roumains un peu plus tard. Ces différentes troupes se distinguaient par leur musique, leurs instruments, leurs costumes. Ils faisaient partie d'orchestres recrutés en général pour une saison, sous la conduite d'un impresario.

---

<sup>73</sup> VAUX DE FOLETIER François, *Les Bohémiens en France au 19<sup>ème</sup> siècle*, op. cit., p. 115.

### 2.2.3. La troisième vague

De nouvelles vagues migratoires importantes ont lieu après la deuxième guerre mondiale<sup>74</sup>. La période allant de 1945 à aujourd'hui est marquée par plusieurs vagues de migrations de Tsiganes originaires d'Europe de l'Est en Europe de l'Ouest (nous reprenons la présentation de Reyniers<sup>75</sup> en trois vagues), mais également de Tsiganes gitans originaires d'Andalousie.

La première vague distinguable est celle qui s'étend de 1945 à 1960, et qui fait partie des conséquences de la Seconde Guerre mondiale. Il s'agit de mouvements concernant relativement peu de personnes. Tout d'abord, des mouvements transfrontaliers, liés aux redécoupages territoriaux et mouvements de populations opérés à la suite de la Seconde Guerre mondiale, entre l'Italie, la Grèce, la Tchécoslovaquie et les Etats des Balkans. A ces mouvements s'ajoutèrent ceux de Tsiganes installés dans des régions pauvres, dirigés autoritairement par les Etats communistes vers les fermes collectivisées et les entreprises demandeuses de main-d'œuvre peu qualifiée, dans les régions riches et industrialisées. En outre, les lois interdisant le nomadisme dans les régimes communistes (dès 1956 en URSS) poussèrent des Tsiganes à passer dans les pays de l'ouest de l'Europe, avec d'autres réfugiés d'Europe centrale et orientale, notamment par Vienne où se trouvaient des organismes d'assistance humanitaire, ou lors de l'ouverture temporaire des frontières hongroises au moment de l'invasion russe.

En 1960 s'amorce une deuxième vague de migrations de Tsiganes – semblables aux autres migrations d'est en ouest de non-Tsiganes –, beaucoup plus importante numériquement : entre 1960 et 1980, 53.000 personnes arrivèrent en Autriche, entre 10.000 et 30.000 en Italie, 10.000 en Allemagne et 10.000 en France.

Il s'agit principalement de Tsiganes originaires des régions pauvres de Yougoslavie qui migrent en Europe pour raisons économiques, les entreprises occidentales étant alors fortement demandeuses de main-d'œuvre non qualifiée. Certains se sont présentés non comme Tsiganes, mais sous une nationalité identique à celle des autres demandeurs d'asile, non-Tsiganes : par exemple comme Yougoslaves de nationalité albanaise (c'est-à-dire sans présenter leur identité tsigane comme un élément de distinction par rapport aux autres étrangers dans le cadre de l'immigration)<sup>76</sup>. Ces mouvements, d'abord non contrôlés, furent régulés par l'Etat yougoslave à partir de 1965 : la législation sur les passeports fut assouplie, ainsi que les possibilités d'expatriation par la possibilité alors donnée de se déplacer dans les pays occidentaux avec un visa touristique de trois mois – qui favorisa la venue de migrants clandestins régularisant après coup leur situation. Les conditions de ces migrants étaient variées : certains avaient un contrat, d'autres tentaient leur chance ou vivaient d'expédients. Ces migrants sont surtout de jeunes hommes qui partent d'abord seuls pour exercer un travail salarié temporaire ou exercer une activité professionnelle plus « traditionnelle » (musique, étamage), afin d'améliorer leur situation en Yougoslavie. Cette situation demeurant précaire, ils reviennent ensuite dans les pays d'Europe de l'ouest avec leur épouse, et sont bientôt rejoints par leurs enfants et parents.

« Les enfants nés dans le pays d'accueil acquièrent parfois une nouvelle nationalité, les liens maintenus avec le pays d'origine prennent une tournure plus symbolique : on y enterre encore ses

---

<sup>74</sup> Sur ce point, nous reprenons l'article extrêmement clair et complet d'Alain REYNIERS, « Migrations tsiganes temporaires », *Hommes et migrations*, n°1205, janvier-février 1997, pp. 14-27. Cf. également Alain REYNIERS, *Les populations tsiganes et leurs mouvements dans les pays d'Europe centrale et orientale et vers quelques pays de l'OCDE*, Paris : Organisation de Coopération et de Développement Economiques (coll. « Migrations internationales et politiques du marché du travail. Documents Hors-Série »), 1995, 41 p. ; REYNIERS Alain, *Tsigane, heureux si tu es libre !*, op. cit. ; CHARLEMAGNE Jacqueline, *Migrations Est-Ouest : le cas des Tsiganes*, Paris : Fondation Nationale des Sciences Politiques, Centre d'Etudes et de Recherches Internationales, 1992, 78 p.

<sup>75</sup> REYNIERS Alain, *Les populations tsiganes et leurs mouvements dans les pays d'Europe centrale et orientale et vers quelques pays de l'OCDE*, op. cit. ; REYNIERS Alain, « Migrations tsiganes temporaires », op. cit.

<sup>76</sup> REYNIERS Alain, « La population dont on parle : caractéristiques, rapport à l'école », op. cit., p. 18.

morts, on y célèbre des fêtes familiales ; certains jeunes y remplissent toujours leurs obligations militaires. Les projets de retour s'estompent sans disparaître (le recensement de la population yougoslave en 1981 compte toujours 8.167 tsiganes parmi les travailleurs expatriés temporaires). »<sup>77</sup>

Enfin, pendant cette même période s'ajoute le développement des formes de mobilité différentes, plus visibles, de Tsiganes dits Roms XoraXane, musulmans, originaires surtout de Turquie et de Grèce : ils pénètrent dans la CEE par l'Italie et se déplacent, d'abord sous tentes puis dans de petites caravanes, dans les pays d'Europe de l'ouest : sans titre de séjour, souvent sans papiers, sans moyen de ressources, ils vivent essentiellement de mendicité et, pour certains, de petite délinquance : vols, cambriolages, prostitution.

En 1980 débute une nouvelle période de migrations, caractérisée par l'accroissement du nombre de demandeurs d'asile, originaires surtout de Yougoslavie, Pologne, Bulgarie et Roumanie, à quoi s'ajoute la recrudescence de déplacements pour raisons explicitement économiques dans le sud-est de l'Europe et vers la Turquie. A partir de 1987, des milliers de Roms macédoniens (évaluation à 10.000 personnes) se rendent en Allemagne, à la recherche de meilleures conditions de vie (logement, éducation, statut, travail). Beaucoup demandent le statut de réfugiés politiques – à l'instar des autres demandeurs d'asile affluant de Yougoslavie –, ce qui leur permet de travailler et d'obtenir une subvention le temps du traitement de leur demande. Ils sont cependant rapidement déboutés par les Länder (sur lesquels le gouvernement fédéral s'est déchargé du problème), n'ayant ni papier, ni visa, ni qualification, et ne pouvant apporter les preuves de l'atteinte à leurs droits politiques. Ils se retrouvent ainsi dans une situation très précaire, sous la menace d'une expulsion. A ces Tsiganes s'en ajoutèrent rapidement d'autres venant de Macédoine (crise économique), du Kosovo et de Bosnie (500.000 personnes fuient ces régions, et parmi eux se trouvent de nombreux Roms, eux aussi victimes de la guerre). 30.000 Tsiganes de Bosnie et Serbie se réfugient en Autriche avec un passeport avec visa touristique, et d'autres se dirigent vers la Hongrie, l'Italie, l'Allemagne et les autres pays occidentaux.

Puis, au début des années 1990, les migrations de Tsiganes d'Europe centrale et orientale, victimes de discriminations juridiques, économiques et sociales, et attirés par les perspectives de gains en Occident, s'amplifient suite au relâchement du contrôle des frontières consécutif de l'abandon du pouvoir par l'administration communiste.

De nombreux Tsiganes tchèques, hongrois, polonais (estimation, proche de la Romani Union : 50.000 personnes), bulgares, et roumains, se trouvent parmi les milliers de demandeurs d'asile qui se présentent dans les pays d'Europe de l'Ouest.

Parmi les Roms bulgares qui migrent à partir de l'ouverture des frontières au début des années 1990, il faut distinguer des trajectoires et situations différentes. Les déplacements les plus nombreux sont le fait de Roms Kalderash, dont certains utilisent les liens de parenté avec les Roms yougoslaves du même groupe pour passer à l'ouest, tandis que les autres, arrivés en Allemagne, y exercent du commerce informel le temps du traitement de leur demande d'asile et retournent ensuite en Bulgarie lorsqu'ils sont – le plus souvent – déboutés. D'autres Roms bulgares effectuent des migrations saisonnières en Grèce, en Turquie (notamment des Roms XoraXane qui parlent turc et se disent tels en Bulgarie) ou à Chypre, où ils travaillent au noir, ou bien font du commerce entre ces pays, selon leur groupe ethnique :

« Les tsiganes Yerli se lancent dans l'établissement de liaisons commerciales avec la Yougoslavie (avant les conflits locaux) ou l'Allemagne de l'Ouest (avant la réunification) en exportant massivement des produits bulgares contre devises. A l'inverse des Lovara qui, seuls, voyageaient hors des frontières à l'époque communiste, se fixent dans le pays et montent des affaires prospères. »<sup>78</sup>

<sup>77</sup> REYNIERS Alain, « Migrations tsiganes temporaires », *op. cit.*, pp. 18-19.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 22.

Ce fut l'immigration de Tsiganes de Roumanie qui fut la plus massive et la plus médiatisée, jusqu'à aujourd'hui encore. Certains réfugiés arrivèrent dès 1981-1982 et 1987-1988, mais la migration massive de Tsiganes, originaires surtout de Transylvanie, dans une vague plus large de réfugiés roumains, commence en 1990, après la chute du régime de Ceausescu. A partir de 1990, ils sont des milliers de réfugiés, à traverser la Tchécoslovaquie ou la Pologne pour demander asile en République Fédérale d'Allemagne. Entre 1989 et 1991, l'Allemagne accueille 140.000 Roumains, dont 35.000 Aussiedler et 21.000 Tsiganes ; en 1992, 103.787 réfugiés roumains demandent asile, dont 50 – 60% de Tsiganes. L'Allemagne accueille ainsi 63.000 Tsiganes en quatre ans<sup>79</sup>. En France également se rendent des Tsiganes de Roumanie, originaires surtout du Banat et de l'Olténie, parmi plus de 6.000 Roumains demandant asile en 1990-1991, et par la suite des arrivées continues moins nombreuses. Ils s'installent dans les grandes villes : Roubaix, Nanterre (vaste campement improvisé, de 800 à 1.000 personnes, démantelé en 1995), Toulouse, Lyon (Tsiganes originaires surtout de Craiova, estimés à 2.500 en 1995), en Allemagne, en Scandinavie, au Benelux, en Italie (où le nombre de Tsiganes roumains présents est inconnu), en France, en Belgique (où ont été enregistrées un millier de demandes d'asile de Tsiganes de Roumanie avant 1997), aux Pays-Bas, en Espagne (à partir de 1992, où arrivent 450 Tsiganes d'origine roumaine ; leur nombre y est aujourd'hui probablement plus élevé, à cause des difficultés d'installation en France), aux Etats-Unis. Simultanément se développe une autre forme de mobilité vers le sud-est de l'Europe, à caractère économique : des Tsiganes roumains s'installent en Bulgarie ou développent des relations commerciales avec la Turquie, d'autres occupent des emplois saisonniers en Grèce du nord, et d'autres encore commercent entre l'Albanie et la Turquie. Aussi certains auteurs interprètent-ils le flux migratoire vers l'ouest dans une perspective économique similaire, comme fondé sur la spéculation sur les revenus qu'ils pourraient tirer d'une insertion dans l'économie souterraine ou de l'aide accordée aux demandeurs d'asile. Selon Alain Reyniers, à ces raisons doivent en être ajoutées d'autres, dans une interprétation plus nuancée de ces migrations :

« Le mouvement des Tsiganes roumains vers l'Occident survient dans le contexte d'une migration massive de groupes ethniques minoritaires vers des Etats qui les protègent : l'Allemagne, la Hongrie et Israël. Il n'est pas exclu que cela ait provoqué un effet d'entraînement sur les Tsiganes et d'autres Roumains alors que le durcissement du régime de Ceausescu leur interdisait de quitter le pays. La propagande occidentale, durant la guerre froide, a également dû contribuer à dépeindre l'Europe libre comme un paradis terrestre. En définitive, des motifs très divers ont favorisé le départ de nombreux Tsiganes : fuir une discrimination ethnique qui a touché le demandeur d'asile ou un de ses proches ; faire des affaires avec l'intention de retourner au pays ; échapper à une paupérisation totale sans développer aucun projet de retour. »<sup>80</sup>

Et, à ces causes, trajectoires et situation différentes des Tsiganes migrants correspondent des conditions d'installation différentes dans les sociétés d'arrivée. L'intégration des travailleurs non qualifiés venant de Yougoslavie n'a pas rencontré de problèmes importants, tandis que, par la suite, les Roms XoraXane bosniaques venus commercer à l'ouest et les demandeurs d'asile venant de Macédoine, de Pologne, de Roumanie, constituant des migrations beaucoup plus visibles, ont été le plus souvent rejetés par la société d'arrivée<sup>81</sup>.

Au total, depuis le début des années 1960, le nombre de Tsiganes ayant migré d'est en ouest peut être estimé à 200.000 – 280.000 personnes, installés surtout dans les pays limitrophes de l'ancien bloc de l'est (au moins 170.000 personnes en Allemagne, Autriche et Italie). Toutefois, globalement, les Tsiganes qui s'engagent ainsi dans ces migrations ne sont qu'une minorité des 6 à 8 millions de Tsiganes d'Europe de l'est, et très minoritaires

---

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 27.

---

parmi les réfugiés d'Europe de l'est : l'Allemagne a accueilli, depuis la Deuxième Guerre mondiale, plusieurs millions de réfugiés, et l'Autriche plus de 100.000 demandeurs d'asile entre 1985 et 1997. Selon Alain Reyniers,

« à la période de bousculade euphorique, liée à la fin des régimes socialistes, succéderait une période de régularisation. Mais par la légitimité qu'elle procure, même de façon précaire, la demande du statut de réfugié politique reste dans doute, pour une durée encore indéterminée, la clé pour l'entrée en Occident. »<sup>82</sup>

---

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 25.

## 2.3 Les relations des Tsiganes avec différents acteurs de la société gadgé

L'histoire des relations entre Tsiganes et non-Tsiganes – Gadgé pour les Roms, Payos pour les Gitans – est présentée par certains auteurs comme faite uniquement d'incompréhension et d'ignorance depuis son origine. Certes, la langue des Tsiganes est, jusqu'au XVI<sup>e</sup> siècle, considérée comme jargon incompréhensible, leurs mœurs comme celles de barbares ou d'animaux (ce qui revient au même dans cette façon de percevoir la différence, l'altérité, comme une infériorité qui marque une humanité encore proche de la bestialité voire pas encore sortie de celle-ci<sup>83</sup>). Mais, l'étude plus systématique et fouillée des relations locales, concrètes, quotidiennes, laisse entrevoir à l'inverse qu'elles sont jalonnées de nombreux échanges, stratégies diverses, relations entre intimité et distance, entre les membres des groupes en présence : ainsi, la lecture des ouvrages de Vaux de Foletier fait-elle apparaître une complexité et de nombreuses variations dans les relations commerciales, matrimoniales, etc., entre Tsiganes et non Tsiganes.

### 2.3.1. Les Tsiganes dans l'imaginaire social : mythes et représentations

#### Le mystère des origines et des fondements du nomadisme

Dès le début des relations entre Tsiganes et non-Tsiganes, l'origine des premiers apparaît aux seconds comme un mystère : l'identification de leur pays de provenance, les raisons ayant poussé les Tsiganes sur les routes se révèlent extrêmement variables d'un récit à l'autre. Nombreuses sont, en effet, les légendes rapportées dès le XV<sup>e</sup> siècle sur l'origine des Tsiganes, de leurs groupes et de leur mode de vie nomade, contées par les Tsiganes eux-mêmes et/ou plus ou moins inventées par les non-Tsiganes, et mêlant des éléments chrétiens à des traits d'autres mystiques : peuple condamné par Dieu, éternel pénitent (ainsi de nombreuses variantes d'une légende faisant des Tsiganes les responsables de la Crucifixion ; d'autres les présentant comme apostats auxquels le pape impose l'errance) ; de nombreuses légendes justifient diversement leurs déplacements, à la faveur de guerres ou conflits entre d'autres peuples notamment, à travers divers pays, selon des itinéraires et dans des directions qui diffèrent d'une légende à l'autre<sup>84</sup> :

<sup>83</sup> Qu'il nous suffise ici de renvoyer aux diverses synthèses historiques qu'ont inspiré les théories du progrès depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, et notamment la théorie évolutionniste en vigueur du XIX<sup>e</sup> siècle à la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle : l'humanité évolue systématiquement de l'animalité à la civilisation, et, l'auteur de cette partition historique se plaçant au stade ultime de sa synthèse (la civilisation, l'humanité accomplie), toutes les cultures et sociétés qui s'en éloignent sont systématiquement placées aux premiers stades de cette synthèse, plus ou moins près du commencement, l'animalité, l'enfance de l'humanité, selon le système de valeurs de cet auteur. Des articles où ce type d'approche est formulé se rencontrent encore récemment ; cf. par exemple, Abbé Barthélémy, « Dossier. Psychologie religieuse des Gitans », *Monde Gitan*, n°1, 1<sup>er</sup> trimestre 1967, pp. 6-13.

<sup>84</sup> Selon certaines, les Tsiganes seraient voués à l'errance perpétuelle afin d'expié une faute originelle : Bernard Houliat se réfère à un Tsigane ayant forgé les clous de la croix du Christ ou ayant volé l'un de ces clous, in HOULIAT Bernard, SCHNECK Antoine, *Tsiganes de Roumanie*, Rodez : Editions du Rouergue, 1999, p. 14. Hughes Moutouh rapporte plus en détail une légende racontée par les Tsiganes de Macédoine : plutôt que de forger les quatre clous nécessaires à la crucifixion du Christ, les forgerons préférèrent se donner la mort. Un Tsigane fût alors sollicité par les soldats romains pour procéder à cette tâche et l'accepta. Il apprit quel sort été réservé à la fabrication des clous au moment d'en forger le dernier. Il continua cependant sa tâche mais ne parvint jamais à le refroidir. « Il s'enfuit terrifié. Mais il était déjà trop tard. Partout où il allait le clou le suivait. Depuis, il est dit que le clou apparaît toujours devant les tentes des descendants de l'homme qui a contribué à la crucifixion du Christ et que, lorsqu'il apparaît, les Tsiganes fuient. Voilà pourquoi Jésus n'a été crucifié qu'avec trois clous,

« Ces quelques légendes rapidement examinées montrent la diversité qui règne en ce domaine. Les constantes qui ressortent sont peu nombreuses : tout au plus commence-t-on à percevoir que les Tsiganes sont un peuple qui a des antécédents lointains, et une histoire commune, du moins à certains groupes, puisque parfois les légendes des uns écartent celles des autres. On discerne aussi, parmi les nombreux pays mythiques ou réels cités dans les récits, une prédominance de ceux qui se trouvent entre l'Inde et l'Égypte comme cadre des premiers pas des Tsiganes dans l'histoire. Enfin, on se rend compte des influences diverses : impact de la christianisation tardive sur une histoire forgée à partir de souvenirs d'événements vécus, acquisition d'éléments disparates au cours de la traversée de pays différents, et intégration de ces éléments, accommodés au goût tsigane et réinterprétés par ceux qui se laissent conter les récits. »<sup>85</sup>

De cette origine mystérieuse des Tsiganes, découle un débat entre chercheurs opposant à la thèse aujourd'hui la plus communément admise de l'origine indienne des Tsiganes celle d'une origine intra-européenne, liée à la marginalisation sociale de groupes dans les sociétés occidentales. Un autre débat oppose l'idée selon laquelle les Tsiganes descendraient d'un groupe pauvre, paria, d'Inde du Nord, les *Dom*, à celle qu'ils seraient issus de la « noblesse d'épée indienne », les Kshatryas et Rajputs. Cette dernière thèse, fondée sur une étude linguistique et ethnologique, est notamment défendue par Vania de Gila-Kochanowski, Tsigane d'origine balto-slave<sup>86</sup>.

### Le couple fascination/répulsion

Lorsqu'ils apparaissent en Europe de l'Ouest, les Tsiganes circulent en « bandes », ou « compagnies », c'est-à-dire sous la forme de groupements de familles, en armes, se déplaçant à pied ou à dos de bêtes et emportant avec eux, sur des attelages, tout ce qu'ils possèdent. Bandes – dont l'effectif variait d'une trentaine à plus d'une centaine de personnes – menées par un « chef » dont le titre diffère, entre autre, selon les pays précédemment traversés : « duc », « comte », « capitaine », « voïvode ». Leur présentation de soi comme repentis ou pénitents – rejoignant ou s'adaptant aux représentations sociales de l'époque qui, dans une société sédentarisée, voient dans l'errance une nécessaire pénitence – est source de bienveillance et de charité chrétienne. Les autorités spirituelles, et plus largement tous les « bons chrétiens », sont donc sensibles à leur récit de pénitence, et leur font bon accueil : les chefs de ces « compagnies » ou « bandes » de Tsiganes sont porteurs de lettres de l'empereur dans un premier temps, puis du pape – un groupe se serait rendu au Vatican, mais il ne reste pas trace de ce voyage –, dont ils surent apparemment s'attirer les bonnes grâces :

« Et ces chefs, entre 1416 et 1418, savent capter ça et là, à travers la Hongrie, la Bohême, l'Allemagne, la confiance des autorités spirituelles ou temporelles de la Chrétienté. Car ils racontent que, partis d'Égypte, descendant de païens convertis au christianisme, revenus idolâtres et chrétiens de nouveau, ils sont astreints, en pénitence pour leurs fautes passées, à un long pèlerinage à travers le monde. Ce récit qui aura plus d'une variante, n'est sans doute pas purement imaginaire. Car il est fort possible que quelques tribus, devenues chrétiennes dans l'Empire byzantin, se soient trouvées, tour à tour, lors des guerres avec les musulmans, sous la domination de la croix ou de l'islam. D'autre part, les pèlerins, au Moyen Âge, ont un caractère quasi sacré, et tout bon chrétien, clerc ou laïque, est tenu de leur donner

---

un seul servant à percer les deux pieds ; voilà pourquoi les Tsiganes se déplacent toujours. », in MOUTOUH Hugues, *Les Tsiganes*, Paris : Ed. Flammarion, 2000, Collection Dominos, p. 21. Cette fausse croyance, nous dit Ian Hancock, est donc perpétuée par les Tsiganes eux-mêmes, faisant fi des vraisemblances historiques, les Tsiganes ayant atteint le Moyen-Orient seulement neuf siècles après la mort du Christ ; in HANCOCK Ian, « Le stéréotype du Gitan », *Études Tsiganes*, vol. 34, n°3, 1988, pp. 19-26.

<sup>85</sup> LIEGEOIS Jean-Pierre, *Tsiganes*, *op. cit.*, pp. 24-25.

<sup>86</sup> GILA-KOCHANOWSKI Vania, *Parlons Tsigane. Histoire, culture et langue du peuple tsigane*, Paris : L'Harmattan, 1994, cité par TANGUY Huguette, « Xay Cacipe Jayela. "La vérité triomphera quand même" », *op. cit.*

aide et assistance. (...) Désormais, les errants, au cours de leur voyage, vont subsister, pour la plus large part, grâce aux aumônes publiques et privées. »<sup>87</sup>

Ces « bandes » ou « compagnies » qui se distinguent par leurs costumes colorés, leurs caractéristiques phénotypiques parfois consignées dans les récits d'époque ou ayant traits à leur arrivée dans les bourgs, leur étrange parler, leur mode de vie itinérant, le mystère qui entoure leur pays d'origine ou les questionnements qui s'y rattachent suscitèrent la curiosité des observateurs et des populations locales (jusqu'à l'indiscrétion : elles vont en foule les regarder vivre, dormir, manger...). Etonnement, curiosité, fascination d'autant que les femmes pratiquent l'art de la divination mis à profit par les populations locales. Un scénario identique se reproduira lors de la seconde vague de migrations au XIX<sup>ème</sup> siècle (ce qui laisse supposer que les groupes ayant migré cinq siècles plus tôt n'étonnaient plus les populations, ne leur semblaient plus « étranges », « exotiques », « pittoresques »). Ainsi, les Roms Kalderach et Tchurara arrivés à partir de 1867 suscitèrent la curiosité des populations locales, et leur aspect pittoresque (aspect misérable, vêtements en haillons, contrastant avec un étalage de luxe : bijoux et pièces d'or) fut souligné par des journalistes, artistes, écrivains, notamment Mérimée. Ces observateurs distinguent notamment, à leur costume, les chefs, hommes, femmes et enfants. Tout en attirant les foules curieuses par leur exotisme, ces bandes les choquèrent cependant par leur saleté et leur nudité. A l'été 1872, ce sont six à sept groupes qui campent ainsi aux portes de Paris, auxquels une foule de curieux parisiens, peuple et bourgeois confondus, ainsi que journalistes, écrivains (dont Emile Zola), dessinateurs, rend visite et vient se faire dire la bonne aventure<sup>88</sup>. Très vite cependant, pèsent sur ces Bohémiens des suspicions et contre eux seront proférées de nombreuses accusations : vols (de poules et autres biens comestibles), rapt d'enfants assassinés de façon rituelle, empoisonnements de puits. On les accuse encore pêle-mêle d'être des hérétiques, de jeter des mauvais sorts, de sorcellerie (les femmes) et d'être des auteurs de trouble.

Ainsi se manifeste une dialectique ou un couple fascination/répulsion dans les témoignages et récits d'époque rendant compte de la place qu'ils tinrent dans l'imaginaire social ainsi que relatifs, comme nous le verrons, aux rapports qu'ils ont entretenus avec les populations qu'ils ont côtoyées et au traitement qui fut le leur au cours de l'histoire. Bernard Leblon souligne d'ailleurs qu'à leur apparition en Espagne, l'opinion oscille entre deux pôles, concevant les Tsiganes tantôt comme « créatures de Dieu », tantôt comme « créatures du diable »<sup>89</sup>. De même dans la littérature, et selon les auteurs, le Tsigane apparaît-il tour à tour comme terrifiant ou magnifique. Cette fascination/répulsion doit être replacée dans le contexte plus vaste de l'évolution de la société englobante, des représentations sociales qui y ont cours, du système de valeurs qui y prévaut. Ainsi au début du XVI<sup>ème</sup> siècle, à la Renaissance, la mode de l'exotisme, provoquée par les récits des grandes découvertes et de voyages aux Indes orientales et occidentales, fut-elle favorable aux Tsiganes : des artistes, écrivains, auteurs de géographie ou de descriptions du monde s'y intéressent. On assiste par conséquent à un regain de cette curiosité bienveillante au XIX<sup>ème</sup> siècle lorsque le « Bohémianisme » et une certaine image romantique des Tsiganes sont remis au goût du jour par d'illustres écrivains et personnalités du monde artistique : Mérimée, Flaubert, Baudelaire, Rostang, Massenet, Litz, Bizet, pour ne citer qu'eux<sup>90</sup>. La répulsion et le rejet par les populations

---

<sup>87</sup> VAUX DE FOLETIER François, *Les Tsiganes dans l'ancienne France*, op. cit., p.17.

<sup>88</sup> Notons qu'un autre de leur talent reconnu, l'art de la musique, accordera à certains d'entre eux une reconnaissance professionnelle. A la fin du Second Empire et au début de la Troisième République, les orchestres de musiciens de Tsiganes d'Europe orientale furent très en vogue et les chefs d'orchestre réputés ; ils se produisirent dans tous types de lieux, des cafés et restaurants aux réceptions officielles et ambassades. Ils apparurent également comme figurants ou musiciens principaux dans les opéras-comiques et opérettes de l'époque.

<sup>89</sup> LEBLON Bernard, *Les Gitans d'Espagne. Le prix de la différence*, op. cit., p. 20.

<sup>90</sup> CARRERE Violaine, « Des papiers pour circuler, des papiers pour stationner... », *Plein Droit*, « Des papiers pour tout », n°35, septembre 1997.



locales – tout du moins tels qu'ils apparaissent dans les traces écrites laissées par d'autres –, pour leur part, ne saurait être totalement dégagés de l'emprise ou de l'influence, comme nous le verrons plus avant, de celles des catégories étatiques et savantes, et des politiques d'exclusion ou hostiles aux nomades auxquelles elles donnèrent lieu. Il semble d'ailleurs que les périodes de regain de curiosité (toujours mêlée cependant à de la répulsion) soient d'abord liées aux périodes de mouvements massifs de groupes tsiganes, tandis que les périodes de répulsion uniquement soient liées à leur installation dans des territoires et aux politiques répressives qui s'ensuivent, visant à « assimiler », « normaliser », ou rejeter lorsque cette « assimilation » semble impossible, ces groupes.

Cette opposition fascination/répulsion, relevée par de nombreux auteurs contemporains, est considérée comme une des marques constitutives de représentations sociales toujours en vigueur chez les Gadjé lorsqu'il s'agit de penser les Tsiganes : attrait pour l'image romantique du voyage, de l'affranchissement des contraintes, pour l'esprit de liberté qu'ils manifestent ; suspicions relatives à l'origine de leurs ressources, stigmatisation de leur prétendue fainéantise, image prégnante de « voleurs de poules » ou de voleurs tout court ; en ce qui concerne les femmes, attrait pour l'exotisme, pour leur « licence sexuelle », etc.

### 2.3.2. Tsiganes et populations locales

Vaux de Foletier remarque que les populations locales finirent pas s'habituer aux bandes (compagnies) de nomades, qui parcouraient souvent les mêmes routes, repassaient souvent par les mêmes lieux (ainsi, en France, elles circulaient principalement en Provence, dans la vallée du Rhône, dans le Comtat Venaissin et le Dauphiné)<sup>91</sup>. Rapidement cependant, les nomades se heurtèrent aux sédentaires, car étant groupés et armés (à l'époque, les groupes armés étaient extrêmement répandus, notamment durant la Guerre de cent ans : bandes de criminels, et compagnies d'hommes de guerre), ils furent craints dès lors qu'on leur refusait aumône et hospitalité ; on leur reprochait des larcins, d'ordre alimentaire, principalement, ainsi que de vols de bois. Ces craintes des villageois ou citadins étaient à l'origine de leurs refus de recevoir et aider les Tsiganes, et de conflits avec eux. Ces compagnies évitèrent bientôt les villes qui leur firent mauvais accueil et leur fermaient leurs portes, protégées par des murailles et une force publique armées, et leur préféraient les villes et bourgs moyens, mal défendus. Elles vivaient sur le pays, à l'instar des autres troupes armées de l'époque : troupes de criminels, et compagnies de militaires. Elles avaient besoin de vivres pour les gens et bêtes, de combustible pour se chauffer et cuisiner, et d'un logis (Vaux de Foletier souligne que rapidement elles ne se satisfirent plus de coucher à même le sol dans les champs et appréciaient un logis clos, grange ou maison) ; aussi, le passage d'une troupe quelconque étant toujours perçue comme préjudiciable aux cultures ; mais la mention de violences à l'encontre des habitants s'avère très rare (alors qu'elle semble plus fréquente entre troupes tsiganes, liée à des règlements de comptes), et tient principalement à la volonté des villageois de chasser les Tsiganes après leur avoir refusé l'accès à leur localité. Cependant, à ces rixes, il semble que la solution à l'amiable fut souvent préférée : lorsqu'il s'agissait d'une troupe peu fournie, les villageois accordaient l'hospitalité chez l'un d'eux, qui était indemnisé par les autres ; lorsque la troupe était nombreuse, un subside était versé aux chefs tsiganes en nature ou argent et ce, en échange de leur promesse de séjourner ailleurs. Cette solution fut quasi-institutionnalisée, quelles que furent les mesures générales prises à l'encontre des Tsiganes :

« Ce subside ou tribut est le droit de “passade” ou de “chevauchée et de passade” devenu l'objet d'une exploitation assez régulière de la part de certains capitaines (...). Ces conventions entre les représentants officiels des communautés et un chef de Bohémiens qu'on n'oubliait pas d'appeler capitaine et parfois “monsieur” ne surprenaient guère les contemporains. A vrai dire, les municipalités, craignant toutes les bande armées, quelles qu'elles fussent, agissaient de même avec les capitaines

<sup>91</sup> VAUX DE FOLETIER François, *Les Tsiganes dans l'ancienne France*, op. cit., pp. 65-71.

des troupes royales. (...) Ces "passades" et ces "chevauchées" des Tsiganes sont tellement entrées dans les mœurs que si, brusquement, les représentants de l'autorité royale s'avisent de renouveler contre ces nomades les mesures draconiennes prises antérieurement, cela reste lettre morte. »<sup>92</sup>.

Les attitudes à l'égard des Tsiganes étaient, de fait, variables d'un lieu à l'autre oscillant entre acceptation et rejet. Les historiens ne donnent pas systématiquement d'explication à ces variations, autre qu'événementielle. Ainsi, à Toulouse – où se trouvaient fin XIX<sup>ème</sup> siècle une quarantaine de familles dans un faubourg (auxquelles s'ajoutait une population « flottante » installée sur des terrains vagues aux alentours de la ville), eurent lieu de violentes manifestations xénophobes en septembre 1895 : une dispute entre un Gitan et un non-Gitan, lors d'une fête du quartier, dégénéra en émeute de deux jours au cours de laquelle quatre mille manifestants, soutenus par la population toulousaine, s'adonnèrent au pillage d'habitations gitanes. Ces Gitans s'enfuirent, puis revinrent progressivement dans le faubourg où certains finirent par s'intégrer à la population.

Ces attitudes différenciées – acceptation/rejet ; insertion/absence d'insertion dans la société locale – pourraient-elles être partiellement démêlées par la donne économique ? Peut-être une partie de l'explication doit-elle être recherchée dans l'insertion ou la participation des Tsiganes à l'économie locale ? Bien que l'interaction entre Tsiganes et non Tsiganes se soit opérée entre deux populations – nomades et paysans – aux valeurs, représentations sociales du travail, notamment, distinctes, l'utilité ou la fonction économique des premiers dans les économies locales a certainement contribué à une certaine acceptation de la part des paysans des régions traversées. Telle semble être l'interprétation d'Alain Reyniers :

« Mais pour autant qu'on puisse le savoir à travers divers témoignages, ils possédaient des atouts non-négligeables leur permettant de s'insérer dans l'économie des régions traversées. Sans velléité aucune de conquête, ils se présentaient comme artisans, artistes et commerçants, travailleurs indépendants maîtres de leur temps de travail, soucieux d'une rentabilité rapide plutôt liée à un effort ponctuel, faisant la preuve d'une polyvalence suffisante pour s'adapter aux demandes et aux besoins d'une clientèle dispersée. Sans doute, leur manière de travailler apparaissait-elle singulière aux yeux d'un grand nombre d'Européens : leur prospection quotidienne, placée sous le signe de la chance et empreinte d'une sollicitation spontanée, tenace et optimiste des populations visitées, les éloignait des communautés paysannes attachées à un travail de longue haleine, rythmé par le jeu des saisons. Quoi qu'il en soit et malgré d'inévitables frictions entre gens de milieux différents, nomades et paysans pouvaient avoir besoin les uns des autres, les premiers offrant des outils, des paniers, des soins vétérinaires, de la musique et une force temporaire de travail aux seconds, en échange de nourriture et d'autres biens »<sup>93</sup>.

La spécialisation des Tsiganes dans des activités utiles à l'économie locale fut d'ailleurs une explication avancée par les autorités, en France, face au relatif échec de l'application de la déclaration de 1682, signée par Colbert, ordonnant l'arrestation des Bohémiens et les condamnant aux galères : des groupes de Bohémiens continuaient de circuler sans inquiéter les populations et de commercer, distraire ou apitoyer, dans les villes et campagnes. Selon les autorités, ils continuèrent à être protégés par des notables et seigneurs locaux, avec l'assentiment d'une partie de la population locale – trouvant intérêt dans le commerce (maquignonnage notamment) avec les Tsiganes<sup>94</sup>. Les Tsiganes exerçaient en effet des activités qui trouvaient place dans l'économie locale, et s'avéraient ainsi utiles aux yeux des habitants.

On peut supposer, quoique l'auteur ne le dise pas, que cette explication vaut pour les variations d'attitude à l'égard des Tsiganes, dans un département du pays basque au XIX<sup>ème</sup> siècle, notées par Vaux de Foletier, entre

<sup>92</sup> *Ibid.*, pp. 66-70.

<sup>93</sup> REYNIERS Alain, « Les Tsiganes entre ostracisme et pauvreté », *Le Courrier de l'UNESCO*, juin 2000.

<sup>94</sup> VAUX DE FOLETIER François, *Les Tsiganes dans l'ancienne France*, op. cit., pp. 152-160.

la côte et la montagne (qui forment deux sociétés–systèmes économiques différents). Sur la côte, quarante familles bohémiennes étaient reconnues et appréciées et vivaient d'activités maritimes : les hommes se mêlaient aux non-Bohémiens dans les équipages en partance pour les pêches lointaines, et ce depuis la fin du XVIII<sup>ème</sup> siècle sur encouragement de l'intendant de Bordeaux, tandis que les femmes pratiquaient diverses activités côtières de cabotage, de pêche, et de vente de poissons. Catholiques, ils fréquentaient les églises de la localité. Leur labeur et leur mode de vie étaient estimés des populations locales comme des autorités politiques et religieuses. L'intérêt de relever cet exemple réside dans son caractère atypique au regard des activités économiques dites traditionnelles des Tsiganes – leur spécialisation dans certaines fonctions complémentaires de celles des travailleurs locaux –, peu versés dans les activités liées à la pêche, montrant par là que plus que ladite spécialisation, leur participation à l'économie locale pouvait faire office d'intégration sociale.

### 2.3.3. Autorités, pouvoirs locaux et Tsiganes

Lors de leur apparition en Europe, le châtelain et les bourgeois des villes font bon accueil aux groupes tsiganes, soit au sein des villes, soit dans les prés alentour, hors des enceintes, et les nourrissent – hommes et attelages –, notamment sur présentation de lettres du pape ou de l'empereur dont sont porteurs les chefs de compagnies.

Les châtelains (ducs, marquis, princes sénéchaux) et rois s'adjoignirent les services des Tsiganes dans leurs troupes de guerre (ainsi Henri IV, Duc de Savoie), et les prirent sous leur protection, en parrainant leurs enfants notamment (ce fait a été utilisé comme argument de l'origine noble des Tsiganes, étant donné que les nobles d'Europe les reconnaissaient et parrainaient leurs enfants) :

« Les tsiganes ont bénéficié, entre le XV<sup>e</sup> et le milieu du XVI<sup>e</sup> siècle, des meilleures conditions d'implantation que pouvaient proposer l'époque : une inscription au cœur des sociétés aristocratiques par l'engagement dans "l'entreprise de guerre". Ce système a fait, par ailleurs, la fortune de bien des dynasties aristocratiques, des condottieri aux princes Estherazy, en passant par la maison de Charles de Lorraine ou de Mathias Corvin. Les Tsiganes s'inscrivaient dans le système du patronage seigneurial qui offrait aux princes les services d'une troupe militaire en marge de la chevalerie traditionnelle »<sup>95</sup>.

Puis, plus tard, l'aristocratie les prendra sous sa protection contre les magistrats et les forces de police qui appliquent les mesures et condamnations royales hostiles aux Bohémiens ou condamnent et pourchassent ces derniers de leur propre chef (souvent suite à des plaintes déposées par des non-Tsiganes). Vaux de Foletier souligne la diversité de raisons à l'origine de cette protection des Bohémiens par les châtelains<sup>96</sup> : charité chrétienne, bienfaisance, plaisirs, fantaisie, aventure, recherche de distractions, goût des spectacles de danse, service des tsiganes (enrôlement dans les troupes de guerre, service des écuries), ainsi que la volonté de prendre le contre-pied d'un préjugé courant à l'égard des nomades :

« C'est un fait : les châteaux s'ouvraient fréquemment aux Bohêmes ; ceux-ci, en s'en allant, demandaient parfois des certificats de séjour. Et si, d'un côté, il y avait protection, de l'autre côté les preuves de confiance et de générosité n'étaient pas payées d'ingratitude. Les Tsiganes, là surtout où ils sentaient l'hostilité ou la méfiance des sédentaires, pouvaient ne pas se faire scrupule à visiter, en quelque village ou en quelque faubourg, un poulailler ou une écurie ; il n'agissaient certainement pas de même dans les demeures seigneuriales ou leurs dépendances : ils n'y seraient pas revenus. Or, ils y trouvaient maintes fois un refuge. »<sup>97</sup>

<sup>95</sup> ASSEO Henriette, « Des Egyptiens aux Rom, histoire et mythes », *op. cit.*, p. 16.

<sup>96</sup> VAUX DE FOLETIER François, *Les Tsiganes dans l'ancienne France*, *op. cit.*, pp. 95-106.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 101.

Certains rois délivrèrent des lettres patentes ou de sauvegarde à des capitaines : par exemple François 1<sup>er</sup>, par ailleurs signataire du 1<sup>er</sup> édit d'expulsion des Bohémiens de France (un capitaine exhiba une lettre au Parlement de Toulouse, attestant qu'il était sous la protection de François 1<sup>er</sup>, le laissant circuler sur l'ensemble du territoire, annulant les bannissements, ordonnant qu'à lui et sa troupe soit donné un logis, reconnaissant les pouvoirs disciplinaires du capitaine sur sa compagnie, etc.), ou bien encore Henri II ; il en fut de même de représentants du Pape, d'évêques, de princes, ainsi que de gouverneurs et magistrats municipaux délivrant des passeports et certificats de bonne conduite aux chefs des troupes.

De même en Espagne, les « comtes » et leurs troupes reçurent la protection des souverains et des seigneurs, qui les considèrent et accueillirent comme des seigneurs médiévaux ; les Gitans d'Espagne entretenirent de bons rapports avec la noblesse espagnole jusqu'au XVII<sup>ème</sup> siècle (soit pendant plus d'un siècle après la publication de la loi de 1499 visant leur assimilation). Cette protection se justifie d'abord par la capacité des « ducs » et « comtes » de Petite-Egypte à être considérés par les seigneurs espagnols comme de véritables seigneurs médiévaux, errant avec leurs familles et gens. Mais reste à expliquer cette considération. Les raisons avancées pour rendre compte de cette reconnaissance, fondant la bonne entente entre ces groupes, sont multiples : Bernard Leblon souligne que ceux qui la dénoncent l'expliquent par la séduction exercée par les femmes gitanes (ils mentionnent des exemples d'amours notoires entre nobles et gitanes, ayant donné des enfants à la noblesse, ainsi que l'attrait de leurs danses et chants au cours des soirées). Leblon livre d'autres éléments d'explication : la valorisation des talents de maquignons des hommes gitans – jusqu'au XVIII<sup>ème</sup> siècle, les nobles, subissant de nombreuses attaques, prirent sous leur protection des maquignons gitans –, et avant tout la reconnaissance du partage d'une situation marginale, quoique à deux pôles opposés de la même société, qui les amena à se reconnaître dans un ensemble de valeurs également opposées aux nouvel ordre moral et social émergent :

« Femmes, chevaux, musique et danse sont les aspects visibles d'une communication qui s'établit pour plusieurs siècles entre deux secteurs extrêmes de la société que tout semble séparer en apparence ; mais, au moment où le monde féodal est en train de disparaître, il faut supposer, entre nobles et Gitans, un ensemble d'affinités plus secrètes – conception de la liberté, vision du monde et art de vivre –, que l'avènement d'un ordre bourgeois va bientôt rejeter dans l'oubli. »<sup>98</sup>

Les XVII<sup>ème</sup> et XVIII<sup>ème</sup> siècles verront même, en France, s'engager des luttes entre seigneurs recevant et protégeant les Bohémiens dans leurs demeures et sur leurs terres, et les prévôts, baillis, évêques et membres du clergé, populations locales accusant les Bohémiens de larcins et les poursuivant aux fins de les bannir. Au XVIII<sup>ème</sup> siècle, les pouvoirs publics (parlements, baillages, Conseil du roi) interviendront à de nombreuses reprises contre cette pratique seigneuriale. On trouve des soldats et musiciens tziganes dans les dernières troupes françaises de l'armée des émigrés se battant en faveur de la monarchie, à la fin du XVIII<sup>ème</sup> siècle, et levées par de grands seigneurs. Et au XIX<sup>ème</sup> siècle perdure encore, chez certains nobles, cette pratique de protection et de soutien aux Tsiganes. Ainsi, près de Montpellier, un châtelain, le marquis de Roquefeuil, était-il réputé pour recevoir à dîner et héberger les familles nomades de passage ; de même, le marquis de Baroncelli – connu comme ami des Tsiganes – les aida-t-il à élaborer une légende affirmant le caractère immémorial et proprement tzigane du pèlerinage des Saintes-Maries-de-la-Mer – tandis qu'il n'y a pas de trace de leur présence à ce pèlerinage avant 1852 –, faisant remonter son origine à l'Atlantide d'où proviendraient les premiers Tsiganes.

En Espagne également, la nouvelle classe bourgeoise dirigeante entend s'opposer à cette protection des Tsiganes par les nobles (dans le cadre plus large d'une offensive menée contre les privilèges de l'ancienne aristocratie comme de ceux de l'Eglise). Cette protection des Tsiganes par la noblesse est encore mentionnée,

---

<sup>98</sup> LEBLON Bernard, *Les Gitans d'Espagne. Le prix de la différence*, op. cit., p. 24.

par les rédacteurs d'un projet de loi (Campomanes et Valiente), comme obstacle à l'application des mesures prises à l'encontre des Gitans d'Espagne en 1771 : les nobles sont accusés d'exercer la justice au profit des Gitans contre les mesures des autorités, ou, lorsqu'ils n'exercent pas eux-mêmes la justice, de l'entraver<sup>99</sup>.

Il advint également que des autorités et pouvoirs locaux prennent la défense des Tsiganes en s'opposant à la mise en œuvre de projets répressifs, voire dont la visée était leur élimination. Ainsi, le projet du 1<sup>er</sup> Consul et du gouvernement, sous le Consulat, d'incarcérer et d'utiliser comme main-d'œuvre ou dans l'armée, tous les Tsiganes valides du pays basque, rencontra vite une opposition, d'abord dans les milieux militaires qui refusèrent de transférer et incarcérer les Bohémiens et au sein de certaines autorités (plus généralement des administrations civiles et militaires, des autorités locales et des responsables de maisons de détention) qui prirent leur défense en s'érigeant contre les conditions de leur arrestation et de leur incarcération. Vinrent s'ajouter des rapports très favorables émanant de préfets et relatifs à la conduite sociale des familles bohémiennes. Ainsi, parvinrent à l'administration des renseignements favorables sur la morale et les vertus familiales des Bohémiens.

A nouveau bien qu'elle n'épuise pas les explications fournies, l'allégation de certains services rendus par les Bohémiens (enrôlement dans les troupes, maquignonage...), autrement dit, une utilité ou fonction économique et sociale qu'ils remplissent, participe à la justification de leur protection par la noblesse, ou tout du moins à une certaine acceptation de leur part.

### 2.3.4. Les Tsiganes et l'Eglise

Au XV<sup>ème</sup> siècle, les autorités municipales donnaient l'aumône aux Bohémiens, avec la participation des institutions religieuses. Les autorités ecclésiastiques en vinrent cependant rapidement à condamner (au XVI<sup>ème</sup> siècle) la chiromancie (pratiquée par les femmes) assimilée à une duperie.

Les Tsiganes fréquentèrent cependant les autorités religieuses dès leur apparition en Europe : tel fut le cas des lieux de pèlerinage, ainsi que des églises paroissiales tout du moins dans les circonstances importantes, les baptêmes, mariages (dans une moindre mesure) et inhumations (rarement, car coûteuses, et il fallait prouver que le défunt était catholique pour obtenir une sépulture religieuse). Les baptêmes, notamment, revêtaient à leurs yeux une grande importance, car ils leur assuraient des protections : les parrains et marraines étaient rarement des Tsiganes ; il s'agissait presque toujours de sédentaires, parfois sans qualification, parfois prêtres, souvent agents de l'autorité publique (maires, magistrats, lieutenants, consuls...), pour la plupart membres de familles seigneuriales.

« En dehors des lieux de pèlerinage, les Tsiganes, depuis leur arrivée en France, ont été constamment en rapport avec le clergé et ont fréquenté les églises paroissiales tout au moins dans des circonstances importantes : baptêmes, mariages, inhumations.

Les actes de baptême, où est mentionnée la qualité d'Egyptien ou de Bohémien, sont assez nombreux aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles. L'acte religieux avait aussi une signification sociale. Le choix du parrainage n'était pas laissé, d'habitude, au hasard. Il assurait, sans doute, pour le filleul et sa famille, une protection puissante et des largesses substantielles. Quelques auteurs anciens assurent que, pour multiplier de tels avantages, les Tsiganes avaient coutume de faire baptiser plusieurs fois le même enfant. Je n'en ai pas trouvé confirmation. Les intéressés faisaient volontiers remettre par le curé des certificats qui pouvaient leur être utiles au cours de leurs pérégrinations. »<sup>100</sup>

<sup>99</sup> *Ibid.*, pp. 68-70.

<sup>100</sup> VAUX DE FOLETIER François, *Les Tsiganes dans l'ancienne France, op. cit.*, p. 101.

Le rassemblement annuel, fin mai, des Saintes-Maries-de-la-Mer, en Camargue, est relativement tardif : le pèlerinage commença de s'y développer aux XVI<sup>ème</sup> – XVII<sup>ème</sup> siècles, et de façon accentuée après la Révolution française ; et les Tsiganes n'y participèrent qu'à partir de la deuxième moitié du XIX<sup>ème</sup> siècle. Leur présence, nombreuse, est attestée à partir de 1852 dans des articles de presse, des témoignages d'écrivains et le journal tenu par les curés de la localité, où transparait leur méfiance vis-à-vis des ces pèlerins peu orthodoxes et jugés excessivement exubérants car manifestant bruyamment leur joie. Auparavant, ni les rapports préfectoraux, ni les statistiques du département pas plus que la littérature ancienne consacrée au pèlerinage ne font mention de la présence de Bohémiens en Camargue.

Interdits d'y participer par un arrêté préfectoral de 1895, ils y reparaissent cependant dès 1898. Parmi les témoignages des ecclésiastiques, Vaux de Foletier mentionne la distinction qu'opère l'un d'entre eux entre « Bohémiens noirs », adorateurs du feu et de l'eau et élisant roi et reine, et « Bohémiens blancs » venus d'Alsace, de Lorraine et de Bohême, catholiques<sup>101</sup>. Certains hommes politiques ont manifesté leur méfiance vis-à-vis de ce rassemblement : ainsi des parlementaires exprimèrent-ils leur crainte pour l'ordre public. Le pèlerinage fut tout de même maintenu, mais continua d'être mal vu par les autorités civiles et suspecté par le clergé. Aussi les Tsiganes exprimèrent-ils des plaintes de n'être pas considérés comme bons pèlerins et de voir leur sainte patronne mal acceptée. Ils obtinrent en 1935, après des démarches du marquis de Barancelli (qui écrivit en provençal et en français un poème, le *Cantique des Gitans*, célébrant les Saintes-Maries-de-la-Mer et Sainte Sara) et de José d'Arbaud auprès de l'archevêque d'Aix, de participer dorénavant en privilégiés au pèlerinage et d'y avoir leur journée, le 24 mai, et leur procession à la mer en l'honneur de Sainte Sara, devenue fête somptueuse et populaire. Les pèlerins tsiganes (Rom, Manouches, Sinté, Gitans, Zingari) sont ainsi devenus aujourd'hui les plus nombreux en ce lieu ; de nombreux touristes viennent spécifiquement les y voir.

En Espagne, l'Eglise fut longtemps, du point de vue des autorités civiles représentant la nouvelle classe dominante, bourgeoise, un obstacle à l'application des mesures contre les Tsiganes – au même titre que les nobles – considérant la pratique du droit d'asile ecclésiastique : ce droit permettait aux Gitans, comme aux autres délinquants, d'échapper à la justice en trouvant refuge dans les Eglises. L'Eglise était accusée de fournir un repère à tous les brigands d'Espagne, et de tolérer en son sein la dépravation et la licence. Aussi l'immunité ecclésiastique fut-elle attaquée dès le milieu du XVII<sup>ème</sup> siècle, dans le cadre de la lutte contre les Gitans. Les incidents entre justice ordinaire et justice de l'Eglise se multiplièrent à leur propos. Les autorités civiles accusaient les Gitans d'être devenus spécialistes du recours aux « immunités froides » (en droit ecclésiastique, cette expression désigne le bénéfice de l'immunité conservé par tout délinquant extrait d'un lieu sacré jusqu'à restitution officielle à l'église et retour au lieu d'expulsion. « Le simple fait d'être relâché n'équivaut pas à une restitution et c'est ainsi que des Gitans poursuivis pour des délits mineurs, appréhendés dans un sanctuaire, puis remis en liberté, attendront d'être de nouveau arrêtés et condamnés à des peines importantes pour réclamer l'immunité qui leur restait acquise. »<sup>102</sup>). Les autorités civiles luttèrent durant toute la première moitié du XVIII<sup>ème</sup> siècle, jusqu'en 1748, où furent ratifiées, par accords avec le pape, des mesures de disparition du droit d'asile pour les Gitans. Ces accords rendirent possible l'arrestation générale de 1749 (la « grande rafle des Gitans »).

---

<sup>101</sup> VAUX DE FOLETIER François, *Les Bohémiens en France au 19<sup>ème</sup> siècle*, op. cit., p. 83.

<sup>102</sup> LEBLON Bernard, *Les Gitans d'Espagne. Le prix de la différence*, op. cit., p.52.

---

## 2.4. L'Etat et les Tsiganes

---

Présents en Europe dans les imaginaires populaires ou les représentations savantes depuis plusieurs siècles, perçus comme pèlerins ou pénitents à l'aura légendaire (XV<sup>e</sup> siècle) accueillis et protégés par des dynasties aristocratiques en mal de troupes, les Tsiganes vont bientôt être dénigrés et pourchassés en tant qu'errants et vagabonds<sup>103</sup> – tout en conservant notamment comme nous l'avons vu, en France ou en Espagne, des appuis auprès de certains nobles –, et devenir objet de préoccupation pour le législateur.

Divers auteurs évoquent auparavant un « âge d'or », d'une durée variable selon les pays pour désigner une période faste, favorable aux Tsiganes. Bernard Leblon parle d'un « âge d'or », bref, en Espagne, que connurent les Tsiganes de leur arrivée en 1425 à 1499. Henriette Asséo utilise également cette expression pour désigner en France la période allant des guerres de religion aux années 1660, durant laquelle les Bohémiens furent engagés dans les armées seigneuriales et connurent ainsi la prospérité<sup>104</sup>. Henriette Asséo montre ainsi comment, à ce qu'elle nomme un « temps de splendeur » ou « l'âge d'or » des Tsiganes notamment marqué par l'octroi de privilèges et une fascination des populations autochtones à leur égard s'est substitué un climat de médisance, de méfiance, la persécution, les mauvais traitements. L'auteur emploie l'expression de « marginalisation sociale » pour décrire ce revirement ayant affecté les Tsiganes<sup>105</sup>. Toutefois, Bernard Leblon et Henriette Asséo se séparent sur ce qu'il faut entendre par cet âge d'or : alors que le premier considère qu'il prend fin même si les protections seigneuriales subsistent, la seconde estime que c'est la disparition de cette protection, dans le cadre d'une répression organisée par le pouvoir royal contre les pouvoirs des nobles qui le concurrencent, qui signe la fin de cette période faste.

Trois quarts de siècle après leur arrivée en Europe de l'Ouest furent prises les premières mesures générales d'interdiction et/ou d'expulsion des Tsiganes du territoire des Etats : en Suisse en 1471, puis en Allemagne, en 1498. La première loi, considérée par les historiens comme marquant le début de l'entreprise étatique d'assimilation des Gitans en Espagne, date donc de 1499 (Pragmatique de Madina del Campo). En France, l'Etat n'intervint dans ce sens que tardivement : il n'y eut, malgré des craintes et plaintes manifestées très tôt par les populations locales, aucune mesure générale prise contre les Tsiganes avant le XVI<sup>ème</sup> siècle. En effet, ce n'est qu'à partir de 1539, après des interventions limitées de l'administration royale, que l'édit de François 1<sup>er</sup> (24/06/1539) ordonne les premières mesures générales contre les Bohémiens pour tout le royaume (l'ordonnance générale de Charles X viendra confirmer cet édit en 1561). Toutes ces mesures menacent les Bohémiens ne respectant pas les ordres d'expulsion et interdictions sur le territoire de galères, de punitions corporelles, et de pendaison. Ces mesures amenèrent certaines juridictions locales à punir très sévèrement (par exemple du fouet) des délits mineurs de Tsiganes.

### 2.4.1. Des nomades assimilés à de « mauvais pauvres », ou à une « secte d'hérétiques »

Ce revirement s'inscrit d'ailleurs dans un contexte où les représentations sociales de la pauvreté se sont modifiées. Se basant sur les travaux de J.-P. Gutton et de M. Mollat, J.-G. Petit souligne que très tôt en Europe, les « bons pauvres » ont été opposés aux « mauvais pauvres ». A la valorisation de la pauvreté volontaire – les

---

<sup>103</sup> ASSEO Henriette, « Des Egyptiens aux Rom, histoire et mythes », *op. cit.*, pp. 15-22.

<sup>104</sup> ASSEO Henriette, *Les Tsiganes. Une destinée européenne*, *op. cit.*, pp. 24-26.

<sup>105</sup> ASSEO Henriette, *ibid.*

ordres mendiants –, à l'image du Christ, et à la prise en charge des pauvres – malades, orphelins, pèlerins, veuves, etc. – notamment par les hôtels-Dieu et les hospices jusqu'au XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles succède, dès le milieu du XIV<sup>e</sup> siècle, cette distinction entre pauvres concomitante aux ravages de la grande peste qui s'accompagne d'une « crise sociale et spirituelle ».

« Se développent alors des peurs sociales et des pratiques de marquage, voire d'exclusion envers les groupes, de plus en plus nombreux, redoutés comme pauvres dangereux. Les bons pauvres, la masse du peuple, sont les valides qui travaillent manuellement ou qui, s'ils sont handicapés par la maladie ou la vieillesse, sollicitent humblement des secours. Par la paroisse de résidence, ils s'inscrivent dans un espace social de résidence, de contrôle et de soumission. Les mauvais pauvres, ce sont ceux qui échappent à ce contrôle : les valides qui ne travaillent pas, tous ceux dont on ne peut répondre. »<sup>106</sup>

Vagabonds, errants, délinquants et même les mendiants caractérisés comme paresseux sont désormais, nous dit Petit, étiquetés comme « mauvais pauvres », « gens sans aveu ». Représentation sociale négative qui se renforce dès les XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, au cours desquels, dans une perspective utilitariste, l'intégration du pauvre passe nécessairement par l'exercice d'un travail manuel<sup>107</sup>. C'est dans ce contexte où les « bons pauvres » se voient octroyer assistance et les « vagabonds et gens sans aveu » sont exclus de l'assistance publique car leur « mendicité ostentatoire et agressive perturbait les lois divines et humaines »<sup>108</sup>, que les Tsiganes sont réprimés dans de nombreux Etats européens.

En Espagne par exemple, Bernard Leblon souligne que, au XVIII<sup>e</sup> siècle, concomitamment à la montée de la classe bourgeoise, la notion d'oisiveté est définie dans cette acception utilitariste et morale très large : un édit du roi datant de 1745 range dans la catégorie de paresseux ceux qui n'ont pas de ressources connues, ou qui fréquentent les lieux « mal famés », qui demandent l'aumône sans être impotents ou qui en font leur unique moyen de subsistance (les orphelins par exemple), qui ne respectent pas leurs parents ou leur femme, qui sont peu travailleurs, les débauchés, joueurs, ivrognes, ceux qui organisent sérénades, fêtes et danses, qui portent des armes interdites, qui exercent rarement leur métier, les journaliers qui ne travaillent pas assez ou n'exercent pas d'activité complémentaire lorsque le temps rend impraticables les travaux agricoles, les vagabonds, les musiciens ou saltimbanques professionnels. Les Gitans rentrent bien évidemment dans cette catégorie. Les individus ainsi désignés sont destinés par les autorités aux hospices, asiles, maisons de charité, etc. pour les y faire travailler et en tirer profit, tout en dissimulant le scandale qu'ils représentent.

Le contexte religieux tient également une place importante dans l'attitude à l'égard des Tsiganes. En Espagne, les Gitans, auxquels on refuse l'identité de nation, sont amalgamés à des hérétiques, à une communauté hérétique d'individus :

« Si les gitans ne constituent pas une "nation" au sens étymologique du terme, c'est-à-dire un peuple, une ethnie, il ne peut donc s'agir que d'une association de malfaiteurs ou d'une secte abjecte. La comparaison permanente avec les Morisques, au début du XVII<sup>e</sup> siècle, et les préoccupations de l'Espagne au sujet de l'orthodoxie religieuse invitent à penser que les Gitans constituent, en définitive, une sorte d'hérésie. »<sup>109</sup>

<sup>106</sup> PETIT Jacques Guy, « Pauvreté et marginalité : exclusion et intégration sociale dans l'histoire », *op. cit.*, p. 4.

<sup>107</sup> Sur ce point, cf. Michel FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris : Plon (coll. « 10/18 »), 1972 (éd. abrégée ; 1<sup>ère</sup> éd. 1961), 308 p. ; Michel FOUCAULT, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris : Gallimard (coll. « Tel »), 1993 (1<sup>ère</sup> éd. 1975), 360 p.

<sup>108</sup> ASSEO Henriette, *Les Tsiganes : une destinée européenne*, *op. cit.*

<sup>109</sup> LEBLON Bernard, *Les Gitans d'Espagne. Le prix de la différence*, *op. cit.*, p. 41.



Le « Gitanisme » est assimilé à une « secte », une « hérésie » des plus dangereuses, car pervertissant les sens de ses adeptes et les entraînant à l'oisiveté et à la licence : luxure, vie de passions et de désirs sensuels, licence sexuelle. Leblon voit là le fantasme qu'une « société refoulée », « étriquée » (la bourgeoisie de la post-Réforme) projette sur les Gitans, dont les mœurs n'obéissent pas à la loi chrétienne<sup>110</sup>. Ceux-ci se voient attribuer, comme secte du Mal, tous les crimes perpétrés en Espagne à l'époque. Ils sont constitués en bouc-émissaires de cette société à l'ordre moral et religieux rigide, chargés de tous ses péchés. Ils sont transformés en symbole, ce qui explique que, n'étant que 3.000, ils occupent tant de place dans les préoccupations des Cortès, publicistes et législateurs, et éclipsent les foules de vagabonds, déserteurs, etc. Ils font figure de calamité nationale, et la réprobation à leur égard est d'abord morale.

## 2.4.2. Aux fondements de l'application effective des lois répressives : l'efficacité accrue de l'appareil d'Etat

La plupart des études historiques relèvent le caractère systématique et continu des politiques répressives adoptées par les Etats à l'encontre des Tsiganes qui succèdent à un « âge d'or » : des mesures visant à les faire disparaître – physiquement, par expulsion ou condamnation à mort, ou symboliquement par « assimilation ». Bernard Leblon souligne ainsi, pour la période allant de 1499 à nos jours, la persistance du projet d'anéantissement des Tsiganes comme étrangers :

« S'ils maintiennent avec acharnement leur sinistre projet d'anéantissement de l'AUTRE, de celui qui incarne la différence, donc le MAL, par contre, leur idéologie, leur système de référence évolue, de même que les moyens qu'ils imaginent pour parvenir à leurs fins. »<sup>111</sup>

Bernard Leblon signale ainsi la continuité des mesures visant à la disparition (symbolique ou physique) des Gitans d'Espagne, sous l'évolution des approches et moyens mis en œuvre et des buts recherchés : après les tentatives des Rois catholiques d'expulser d'Espagne les Gitans, abandonnées car inefficaces, fut mise en œuvre pendant deux siècles et demi une politique d'assimilation.

« Les signes distinctifs et les ghettos sont les formes ultimes de la reconnaissance de la différence. Mais on sait qu'ils précèdent généralement l'élimination radicale de la minorité ainsi marquée du sceau de l'infamie. Les Gitans, eux, n'ont plus droit, depuis longtemps, au statut d'étrangers : ils sont voués à la mort lente par absorption par le milieu sédentaire. On leur interdit donc de vivre dans des quartiers séparés et l'on sanctionne par de lourdes peines l'usage de leur costume et de leur langue. L'idéal serait de les empêcher de se fréquenter, de se marier, de se reproduire. »<sup>112</sup>

Et s'il subsiste aujourd'hui en Espagne un groupe gitan distinct des payos, c'est uniquement grâce à l'accession de certains Gitans à des positions sociales élevées, capables de perpétuer leurs coutumes et d'affirmer leurs différences ; sans cela, les politiques d'assimilation des autorités espagnoles auraient entraîné la disparition du groupe :

« L'acharnement des lois a réussi à arracher à ces parias du XX<sup>e</sup> siècle, morceau par morceau, les derniers signes extérieurs de leur ancienne culture. Les Gitans ont laissé quelque part, dans les bagnes du XVIII<sup>e</sup> siècle, les lambeaux de leur ancien costume et les reliques de leur langue indienne, mais ils ont su sauvegarder une particularité moins visible et plus essentielle : une organisation sociale fondée

<sup>110</sup> LEBLON Bernard, *ibid.*, pp. 42-48.

<sup>111</sup> LEBLON Bernard, *ibid.*, p. 11.

<sup>112</sup> LEBLON Bernard, *ibid.*, p. 50.

sur la solidarité du clan familial, qui va de pair avec l'existence d'une forme de justice qui leur est propre et la survivance de quelques coutumes. Tant que les Gitans les plus aisés, les mieux "insérés" dans la société ambiante restent capables de se marier selon les rites et de prendre sous leur protection des parents moins fortunés, tant qu'ils se disent encore Gitans envers et contre tout, alors l'assimilation totale "exterminatrice" demeure un échec... »<sup>113</sup>

On trouve cette conception monolithique du rapport entre Etat, autorités et Tsiganes, également chez Liégeois, qui voit une politique continue de négation des Tsiganes comme étrangers, autres, depuis leur apparition, mais se manifestant sous des formes diverses : rejet, négation, assimilation.

Contre cette représentation, qui ne saisit l'attitude de l'Etat qu'à partir des mesures qu'il édicte (textes de lois et règlements), Vaux de Foletier souligne la nécessaire prise en compte de l'application de ces mesures relevant également des agents de l'Etat (justice, forces de police) pour une appréhension plus juste des rapports entre Etat et Tsiganes. Or, il montre que cette application fut considérablement moins sévère que ne le furent les énoncés ; l'Etat mit en fait longtemps à pouvoir appliquer sa politique répressive face aux Tsiganes. Il remarque que, si les mesures de rejet des Tsiganes en France remontent à François 1<sup>er</sup> et sont accentuées par Louis XIV, leur application par les forces de police locale, parfois avec l'aide d'une partie des populations locales, était relativement laxiste. Contre la vision, souvent formulée, d'une persécution séculaire (dont l'origine remonterait à quelques décennies seulement après leur arrivée en Occident), Vaux de Foletier note que la multiplicité même des textes législatifs et réglementaires répressifs manifeste l'absence de leur application rigoureuse :

« On pourrait croire qu'à la suite de ces édits, ces arrêts, ces ordonnances, les Tsiganes disparurent du royaume de France aussi bien que des pays limitrophes. Ce serait mal connaître l'habileté des Tsiganes à se soustraire aux poursuites. Mal connaître aussi les mœurs administratives d'une époque où la sévérité des ordonnances générales était souvent tempérée en pratique et même annihilée par des privilèges particuliers. La fréquence même des injonctions prouve qu'elles n'étaient guère exécutées. Les bandes ne se dissimulent pas, et leurs chefs qui s'intitulent encore comtes d'Egypte, ou qui se nomment volontiers capitaines, ou conducteurs de compagnies, savent solliciter pour eux-mêmes, leurs familles et l'ensemble des gens qu'ils conduisent, des passeport et des sauf-conduits. Non seulement, ils se font tolérer, mais ils se font octroyer de substantiels privilèges. »<sup>114</sup>

C'est n'est qu'au cours de la deuxième moitié du XVII<sup>ème</sup> siècle, que la justice devient, en France, de plus en plus sévère contre les nomades et les Bohémiens, suite à la déclaration du roi, en 1660, proclamant l'expulsion des Bohémiens du royaume, dans le mois ; l'ordre fut donné par Colbert aux intendants de poursuivre tous les Bohémiens et de les juger immédiatement comme « vagabonds » et « gens sans aveu ». Entre 1660 et 1682, les opérations de police se multiplient contre les Bohémiens et les sentences se durcissent. Cette législation déjà rigoureuse est renforcée en 1682, par un arrêt du Conseil d'Etat signé par Colbert qui ordonne de saisir les Bohémiens partout et de les conduire aux galères, et par une « Déclaration du Roy contre les Bohêmes » (Louis XIV) qui ordonne d'arrêter « tous ceux qui s'appellent Bohêmes ou Egyptiens, leurs femmes et enfants, et autres de leur suite » (termes de l'ordonnance<sup>115</sup>), d'envoyer les hommes aux galères à perpétuité, de raser les femmes et les filles (et de les fouetter et bannir en cas de récidive) et d'envoyer dans les hôpitaux les enfants trop faibles

<sup>113</sup> LEBLON Bernard, *ibid.*, p. 103.

<sup>114</sup> VAUX DE FOLETIER François de, *Les Tsiganes dans l'ancienne France*, *op. cit.*, p. 55. Cf. également pp. 84-85 : « Mais bien souvent les forces de police, sans chercher à les incarcérer, se contentaient de les déloger de leur campement et de les pousser devant elles ou même de les accompagner, sans aucun accrochage, jusqu'aux limites d'une juridiction. (...) Etait-ce indulgence, insouciance administrative (en laissant aux prévôts voisins le soin d'agir), ou le souci d'éviter le combat avec les bandes armées. Car en dépit d'une rigoureuse législation sur le port d'armes, les compagnies bohêmes étaient armées, et certaines assez fortement. Les Tsiganes ont toujours été amateurs d'armes, et ils passaient pour de bons armuriers. ».

<sup>115</sup> VAUX DE FOLETIER François de, *ibid.*, p. 152.

pour servir aux galères. L'application de cette déclaration fut en fait très inégale selon les lieux et les moments : c'était surtout à la maréchaussée de la faire appliquer, chargée de la police des campagnes et de la surveillance des grands chemins, et dont les effectifs trop réduits l'empêchaient d'assurer toutes ses missions ; aussi ses interventions furent menées au hasard de ses tournées sur les routes, foires, marchés, ou sur dénonciation des habitants, ou à l'initiative de certains intendants ou autorités militaires. Ces opérations furent selon les cas menées très brutalement (faisant des blessés et des morts de part et d'autre), ou au contraire de manière très laxiste voire complice avec les Bohémiens : ceux-ci trouvèrent des appuis auprès de lieutenants de police et de maréchaussée, n'appliquant pas les mesures édictées par la déclaration de 1682<sup>116</sup>.

En outre, les hommes parvenaient souvent à s'échapper, notamment dans les régions très boisées ou accidentées. De même, les magistrats n'appliquent pas la déclaration à la lettre :

« En dépit du texte qui enjoint de condamner les Bohèmes "sans autre forme ni figure de procès", les magistrats, peu d'années après la déclaration de 1682, reprennent l'habitude des procès en bonne forme. (...) Les procédures sont donc pratiquement les mêmes que pour les autres citoyens. Les enquêtes sont faites, la plupart du temps, patiemment et avec grand soin. »<sup>117</sup>

Il semble, à la lecture des travaux de Vaux de Foletier, que le caractère systématique et homogène de la répression contre les Tsiganes date, non des premières mesures édictées à leur rencontre, mais bien du renforcement de l'efficacité de l'Etat, corrélatif de la centralisation et de la rationalisation de son administration. En France, c'est l'ordonnance de 1682 qui inaugure cette période : malgré la relative inefficacité de son application, elle accrut la surveillance et la suspicion des autorités à l'encontre des Tsiganes, ainsi que leurs condamnations (fondées sur plusieurs motifs : vols, violences, ou du seul fait d'être Bohême conformément à la déclaration royale de 1682), et entraîna ainsi la dispersion de leurs grandes compagnies en petites bandes, à la fin du XVII<sup>ème</sup> siècle et dans le courant du XVIII<sup>ème</sup> siècle<sup>118</sup>. Puis la répression s'accrut après la Révolution française, ce qui entraîna l'installation de la plupart des Tsiganes aux frontières de l'Etat, en Alsace-Lorraine, au pays Basque et dans le Roussillon surtout<sup>119</sup>. Mais, selon François Vaux de Foletier, c'est véritablement au XIX<sup>ème</sup> siècle que la répression étatique des Tsiganes acquiert sa pleine efficacité, dès avant la deuxième vague de migrations ; la répression s'accroît encore ensuite. Dans tous les départements, à la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle, les Bohémiens sont systématiquement suspectés, par les populations et autorités (préfets, maires), des vols

---

<sup>116</sup> VAUX DE FOLETIER François de, *ibid.*, chapitre XII, pp. 152-160.

<sup>117</sup> VAUX DE FOLETIER François de, *ibid.*, pp. 174-175 ; Vaux de Foletier mentionne ensuite l'ensemble des démarches et pièces de la procédure d'investigation préparant le jugement.

<sup>118</sup> VAUX DE FOLETIER François de, *ibid.*, chapitre XIII, pp. 161-181 : l'auteur y décrit le quotidien d'une de ces petites bandes, sur la base de témoignages rassemblés dans un dossier de maréchaussée.

<sup>119</sup> Au XIX<sup>ème</sup> siècle, les Tsiganes du Roussillon s'étaient installés des deux côtés de la frontière franco-espagnole, où ils vivaient de la même manière, et effectuaient des va-et-vient constants entre la France et l'Espagne. Le gouvernement s'en inquiéta très tôt : dès 1803, le préfet des Pyrénées orientales, constatant que la plupart des Gitans circulant dans la région avaient leur résidence en Espagne propose de les y refouler. Mais les mesures sévères qui furent prises contre eux ne les empêchèrent pas de revenir sur le territoire français. En Alsace Lorraine, de grandes compagnies de Tsiganes circulèrent jusqu'à la fin du XVIII<sup>ème</sup> siècle. Les autorités révolutionnaires envoyèrent des expéditions armées contre les compagnies tsiganes circulant encore en Alsace en 1792, suite à l'inquiétude manifestée à leur égard par les pouvoirs publics et populations du département. La répression parvint alors à ses fins, contrairement aux expéditions menées sous l'ancien régime, où les moyens étaient insuffisants. Par la suite, les Bohémiens demeurèrent suspectés et poursuivis pour ce seul motif par les autorités. Ils se maintinrent à proximité de la frontière franco-allemande, en compagnies nomades ou semi-sédentaires jusqu'à la guerre de 1870.

commis<sup>120</sup>. Ils sont en outre globalement mal aimés par la presse. L'opinion publique incite ainsi à une politique répressive. Les Bohémiens sont surtout suspectés et surveillés au nom de « l'ordre public » et de la « sûreté publique » : le Second Empire voit la multiplication des plaintes de municipalités, conseils d'arrondissement, conseils généraux, contre les Bohémiens (*i.e.* les Tsiganes nomades) et les autres nomades – les accusant de vols, de mendicité, d'errance et de dangerosité –, et réclamant des mesures répressives : l'expulsion du département. Aussi, dans la plupart des départements, les autorités appliquèrent ces mesures suite aux nombreuses plaintes reçues : interdiction par beaucoup de mairies du stationnement des roulottes sur le territoire de leurs communes, interdiction par beaucoup de préfets du stationnement sur le territoire de leurs départements. Le ministère de l'Intérieur leur apporta leur soutien en adressant aux préfets, le 19/11/1864, une circulaire « au sujet des vagabonds étrangers connus sous la dénomination de Bohémiens » où il prône l'application la plus sévère des lois en vigueur à l'égard des Bohémiens, la répression la plus poussée possible, par la concertation entre police et magistrats, l'assignation à résidence des Bohémiens arrêtés pour vagabondage, et où il exprime sa volonté de les disséminer. Ainsi, dans toutes les régions françaises, le public et les pouvoirs publics se sont préoccupés du « problème du nomadisme », et ce d'autant plus que sous le Second Empire, cette « population flottante »<sup>121</sup> ou à demi sédentaire des Bohémiens a grossi progressivement par l'arrivée d'Espagnols, Italiens, Allemands, puis d'une brusque et forte immigration de Tsiganes d'Europe centrale et orientale.

Henriette Asséo souligne également que c'est de cette époque que date la sédentarisation massive pour les uns, et l'adoption de la roulotte pour les Tsiganes « ambulants », de même que les mesures discriminatoires et répressives prises à leur encontre dans tous les pays d'Europe. Les groupes tziganes nouvellement arrivés en Europe de l'Ouest furent alors victimes, dans les pays d'arrivée, de réactions xénophobes de la part des populations locales comme des milieux savant et politique – au niveau national (Parlement), comme au niveau local (notables locaux). Les campagnes politiques racistes – un parlementaire, constatant que leur « assimilation » est un échec, prône leur élimination<sup>122</sup> – se développant contre ces groupes tziganes à la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle, les parlementaires de droite obtiennent que soit effectué un recensement général de Bohémiens et nomades, en 1895, puis que soit votée, le 16 juillet 1912, une loi sur l'exercice des professions ambulantes et la réglementation de la circulation des nomades.

### 2.4.3. Les Tsiganes catégorisés comme une « race dangereuse »

A la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle, la discrimination légale s'appuya alors sur le mode de vie de ces groupes, et s'articula avec les discours racistes (*i.e.* les explications en termes de « races », quelle que soit la valorisation des groupes ainsi catégorisés) alors en vigueur dans les milieux savants pour les identifier et les réprimer :

« La législation jouait de l'ambiguïté du mode de vie pour procéder à l'identification d'un groupe ethnique. Les Tsiganes devinrent progressivement des “étrangers”, des “nomades d'origine étrangère” et la pensée savante dénonça les “vices et maléfices” des Romanichel pour conclure à l'existence d'une “race dangereuse”, d'une “race maudite”, congénitalement destinée à la marginalisation et qui aurait dû être réduite par la force. »<sup>123</sup>

<sup>120</sup> Ce sont souvent les autorités judiciaires (juges) qui les innocentent (les plaintes aboutissant fréquemment au tribunal), et soulignent que, quels que soient leur mode de vie et le jugement qu'on y peut porter, ils n'ont pas, ou peu, de casiers judiciaires, et leurs comportements ne sont pas criminels.

<sup>121</sup> VAUX DE FOLETIER François de, *Les Bohémiens en France au 19<sup>ème</sup> siècle*, *op. cit.*, p. 113.

<sup>122</sup> ASSEO Henriette, « Des “Egyptiens” aux Rom, histoire et mythes », *op. cit.*, p. 20.

<sup>123</sup> ASSEO Henriette, *ibid.*, p. 19.

Les Tsiganes, désormais assimilées à une « race dangereuse » suspectés de criminalité, doivent être placés sous étroite surveillance. La République française, qui ne reconnaît que des citoyens et non des groupes ethniques, crée dès lors de toute pièce la catégorie juridique de « nomade », servant de fait à viser spécifiquement une catégorie ethnique qui ne peut être nommée (les *Bohémiens* ou *Romanichels*). La loi de 1912 les distingue ainsi des forains, désormais détenteurs d'un carnet d'identité, et les astreint au port du carnet anthropométrique, consignnant notamment leurs caractéristiques morphologiques, carnet qu'ils doivent faire viser auprès des autorités à leur arrivée et départ des localités<sup>124</sup>.

Henriette Asséo insiste sur le rôle de la loi de 1912 dans l'attitude des pouvoirs français, mais également des populations locales et nationales, au cours de la Seconde Guerre mondiale, et ce, au regard des ordres des nazis d'internement puis d'extermination des Tsiganes :

« La loi de 1912 annonçait par les dispositions ségrégatives la suspicion nationale qui conduira à l'internement de Tsiganes mosellans, pourtant dûment dotés de certificats d'option pendant la Première Guerre mondiale, et l'acceptation des ordres allemands d'internement de masse pendant la Seconde Guerre mondiale. (...) Depuis le début du XX<sup>e</sup> siècle, dans tous les pays d'Europe, la surveillance des métiers itinérants, alors très nombreux, avait changé de nature. La police passait d'un système de contrôle de la circulation à un système de fichage préventif des familles, enfant compris. Ce mécanisme policier d'indexation, en amplifiant les effets quantitatifs des mouvements de population, ouvrait le débat politique sur la "question tsigane". Ainsi, la presse allemande dénonçait à l'envi la "Zigeunerplage", le fléau tsigane. (...) [i.e. un] acharnement d'une nature nouvelle – puisqu'il engageait les opinions publiques dans leur ensemble et les préparait à l'acceptation de l'irréversible. »<sup>125</sup>

Claire Auzias constate également cette continuité, et ne manque pas non plus de souligner que c'est au cours de cette période, s'échelonnant entre la deuxième moitié du XIX<sup>ème</sup> siècle et le début du XX<sup>ème</sup> siècle, que furent théorisées les conceptions racistes des groupe humains, ces théories racistes servant, par la suite, d'idéologie justificatrice de l'extermination des Tsiganes par les Etats d'Europe. Dès la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle se développent les mesures physiologiques et craniométriques des individus. Les Etats mirent alors en place des fichiers de « mesure » des Tsiganes ; ainsi, les Tsiganes de Bavière furent-ils recensés en 1905 et leur fichier publié pour la police à Munich en 1905 ; de même en France, le Dr Rodier et le Dr Pitard constituèrent-ils un fichier.

#### 2.4.4. 1939-1945 : la mise en œuvre de l'extermination des Tsiganes

On estime que le *Samudaripen*, « le » génocide des Tsiganes perpétré entre 1939 et 1945<sup>126</sup>, a entraîné la disparition de 250.000 à 500.000 Tsiganes (ce dernier chiffre étant celui qui est accepté par les associations tsiganes)<sup>127</sup>.

<sup>124</sup> DELCLITTE Christophe, « La catégorie juridique "nomade" dans la loi de 1912 », *Hommes & Migrations*, n°1188-1189, juin-juillet 1995, pp. 23-30.

<sup>125</sup> ASSEO Henriette, « Des "Egyptiens" aux Rom, histoire et mythes », *op. cit.*, p. 20.

<sup>126</sup> AUZIAS Claire, *Samudaripen, le génocide des Tsiganes*, *op. cit.*, p. 5 : ce terme se décompose ainsi : « sa » signifie « tout », et « *mudaripen* » « le meurtre » ; « *samudaripen* » signifie littéralement « tout tuer, meurtre total ». Le mot n'a pas la connotation spécifique de génocide. « Il ne s'agit pas, dans *Samudaripen*, d'exterminer tout un genre, mais d'exterminer n'importe quel groupe dans sa totalité. Il n'a pas le sens grec d'*holocauste*, ni le sens hébreu de *Shoah*. Il indique, dans la langue spécifique du peuple qui a subi ce meurtre de masse, tous ces sens à la fois. C'est le génocide des Tsiganes, mais aussi le génocide pour les Tsiganes et pour les autres. »

<sup>127</sup> AUZIAS Claire, *ibid.*, p. 9.

Claire Auzias souligne le rôle de la quasi totalité (le Danemark et la Bulgarie font exception) des Etats européens engagés dans la Seconde Guerre mondiale – et non des seuls nazis –, dans ce génocide : selon les pays, les Etats ont obéi directement aux lois du III<sup>ème</sup> Reich, ou bien ont perpétré d'eux-mêmes le génocide des Tsiganes conformément à leur idéologie nationale-populiste propre, à l'instar du régime de Vichy en France, ou du Régime d'Ante Pavelic en Croatie (réputé aussi sanguinaire que le régime nazi)<sup>128</sup>.

Auzias distingue trois cas distincts, de traitement différent des Rom selon les rapports de l'Etat dont étaient ressortissants ces Tsiganes avec le régime nazi (Allemagne nazie ; Etats soumis par le régime nazi ; Etats collaborateurs). 1. En Allemagne, les mesures anti-juives apparaissent dès l'instauration du III<sup>ème</sup> Reich par le parti nazi. Le traitement réservé aux Sinti et Rom dans le reich atteint une dimension inégalée ailleurs. Les documents administratifs allemands sont très nombreux sur le génocide. Trois phases sont généralement retenues dans l'extermination des Tsiganes en Allemagne : ils furent d'abord déclarés asociaux (Les Sinti allemands et les Roms étrangers furent privés de leur citoyenneté, puis définis officiellement comme asociaux et criminels ; puis s'ensuivirent une série de mesures anti-tsiganes, dont, dès 1933, la stérilisation de tous les « asociaux », dont les Zigeuner, et, en 1935, les lois de Nuremberg « sur l'aryanisation » définissant les Tsiganes comme « criminels irrécupérables »), puis mis en camps de concentration (ils furent concentrés dans les camps de transition locaux de régions allemandes entre 1933 et 1938), et ils furent ensuite exterminés (ils furent déportés des camps allemands vers l'est, puis gazés dans les camps d'extermination, entre 1938 et 1944). Auzias souligne que si les étapes de cette extermination furent dirigées depuis les sommets de l'Etat, leur application fut entièrement à charge des autorités des provinces allemandes ; aussi les pouvoirs locaux, édictèrent-ils leurs propres réglementations en interprétant librement les mesures préconisées par les autorités nationales. 2. Les nazis appliquèrent méthodiquement leur programme d'extermination des Tsiganes de toute l'Europe dans les Etats qu'ils soumièrent progressivement : les Tsiganes austro-hongrois furent arrêtés puis déportés à Dachau en 1938, puis les Tsiganes de Pologne, de Bohême-Moravie, de Norvège, des Pays-Bas, des Pays baltes, d'Ukraine. Dans ces Etats, les Tsiganes furent massacrés par l'armée occupante et par les civils, enfermés dans les ghettos avec les Juifs (ainsi en Pologne), puis exterminés. 3. Les Etats occupés militairement et collaborateurs, qui ne dépendaient juridiquement que partiellement de l'Allemagne : l'Italie, la France. Dans ces Etats, ils furent enfermés dans des camps locaux, « voués à périr, et sporadiquement déportés vers les camps de la mort par les régimes collaborateurs. »<sup>129</sup>

Claire Auzias relève les difficultés de recherche découlant de ces situations différentes :

« Cela ne facilite pas la collecte de chiffres fiables permettant d'inclure l'anéantissement par gazage dans les camps de la mort, mais aussi les diverses formes de décès survenues dans ces mêmes camps à la suite des traitements infligés aux déportés : malnutrition, sévices, épuisement physique, maladies et tortures morales ; les massacres commis par les populations civiles dans les divers pays, comme ce fut fréquent, en Europe de l'Est notamment ; les décès survenus dans les camps d'internement, comme en France, en Croatie et en Serbie ; les disparitions advenues parmi les populations tsiganes qui se cachaient dans les forêts pour se soustraire aux nazis, tels des Roms polonais. Pour une évaluation juste du génocide, celle-ci se doit d'inclure les divers moyens mis en œuvre pour anéantir les Roms d'Europe, tant par l'administration nazie directement, que par les régimes collaborateurs et les populations ordinaires de ces pays (dénonciation, etc.). »<sup>130</sup>

Elle souligne également le déficit d'études historiques concernant le sort des Tsiganes, notamment étrangers, sous Vichy : on ne dispose pas de chiffres fiables concernant le nombre de Tsiganes en France à l'époque, ni de recherches sur les Tsiganes étrangers fuyant l'Europe orientale, l'Allemagne, l'Espagne – seuls sont disponibles

<sup>128</sup> AUZIAS Claire, *ibid.*, pp. 8-9.

<sup>129</sup> AUZIAS Claire, *ibid.*, p. 23.

<sup>130</sup> AUZIAS Claire, *ibid.*, pp. 23-24.

des témoignages, attestant qu'ils furent internés dans les camps de Tsiganes français de Vichy (dont celui de M. Maximoff, arrêté à Bordeaux sur le motif de sa nationalité russe, puis déporté et interné dans des camps).

#### 2.4.5. Après 1945, les politiques de sédentarisation des Tsiganes

Contrairement à François Vaux de Foletier et Henriette Asséo, Jean-Pierre Liégeois considère que c'est après 1945 que la politique d'assimilation des Etats se fait beaucoup plus menaçante pour les Tsiganes, dans le cadre des processus d'urbanisation et de quadrillage policier et social du territoire qui bouche les « interstices » dans lesquels ceux-ci se déplaçaient et vivaient auparavant et pouvaient ainsi perpétuer leur mode de vie et leur culture. Pour cet auteur, c'est depuis ce moment qu'existe une menace réelle de disparition effective du groupe tzigane en tant que tel, car la négation de ce groupe, par les non-Tsiganes, au niveau politique (négation qui a selon lui toujours existé depuis l'apparition des Tsiganes en Europe, auparavant par le rejet et depuis 1945 par l'assimilation) a maintenant les moyens juridiques, économiques etc. de sa réussite. Après 1945, les voyages deviennent plus difficiles, ce qui entraîne une territorialisation, synonyme de crise : crise de la société qui n'accepte pas les voyageurs, et crise de la société tzigane qui se scinde en deux, d'un côté les nomades ou sédentarisés qui perpétuent la constance et l'homogénéité du groupe (par les rencontres des membres des différents groupes, le maintien de relations et d'une cohésion collective, que permet le voyage) et les sédentaires qui s'éparpillent, se morcellent.

La loi n°69-3 du 3 janvier 1969, ayant pour objectif l'assimilation des Gens du voyage, et entrée en vigueur le 1<sup>er</sup> janvier 1971, est relative à l'exercice des activités ambulantes et au régime applicable aux personnes circulant en France sans domicile ni résidence fixe. Elle distingue parmi les personnes n'ayant ni résidence ni domicile fixe : celles qui exercent une activité ambulante (les « forains ») devant détenir un livret spécial de circulation ; celles qui logent de façon permanente dans un véhicule, une remorque ou un abri mobile et qui justifient de ressources régulières (les « caravaniers ») qui doivent être titulaires d'un livret de circulation ; et celles qui, logeant dans les mêmes conditions, ne justifient pas de revenus réguliers et qui sont, pour leur part, astreintes au port d'un carnet de circulation qu'elles doivent faire viser tous les trois mois, de quantième à quantième, par l'autorité administrative (il s'agit là des nomades tels que définis par la loi de 1912). Cette loi du 3 janvier 1969 institue encore le rattachement des personnes titulaires de ces titres de circulation à une commune. Le rattachement est prononcé par le préfet ou le sous-préfet après avis motivé du maire (article 7 de la loi). L'article 8 dispose que le nombre des personnes détentrices d'un titre de circulation, sans domicile ni résidence fixe, rattachées à une commune, ne doit pas dépasser 3 % de la population municipale telle qu'elle a été dénombrée au dernier recensement.

Dans les Etats d'Europe de l'Est, l'hégémonie de l'URSS sur les Etats de l'Est, entraîna un fort processus d'assimilation des Tsiganes ; ceux-ci furent alors déplacés depuis les régions pauvres et rurales vers les régions riches et industrialisées, et sédentarisés de force (certains quittèrent alors ces pays pour l'Europe de l'Ouest après 1945). En effet, l'instauration des régimes communistes déstructura la paysannerie traditionnelle, ce qui priva les Tsiganes de débouchés économiques. De plus, les Tsiganes furent alors perçus comme « anomalie de l'histoire », « rappel d'un état primitif de l'humanité qui disparaîtra par l'insertion des ces démunis dans le système de production socialiste »<sup>131</sup> ; ils furent donc dirigés massivement vers les fermes collectivisées ou entreprises ayant besoin de main-d'œuvre peu spécialisée. Enfin, le nomadisme fut progressivement combattu puis interdit ; ainsi, en 1956, une loi l'interdit en URSS, obligeant les autorités à trouver du travail aux Tsiganes itinérants ; des mesures de sédentarisation brutale furent ensuite prises en Bulgarie et Tchécoslovaquie (1958) puis en Pologne (1964) ; la Roumanie prohiba à son tour le nomadisme (1962). Malgré ces mesures, une partie des Tsiganes put préserver un mode de vie nomade ou semi-nomade (8% en URSS, 30% en Roumanie<sup>132</sup>).

<sup>131</sup> REYNIERS Alain, « Migrations tsiganes temporaires », *op. cit.*, p. 15.

<sup>132</sup> REYNIERS Alain, *ibid.*, p. 15.

## 2.4.6. De 1960 à aujourd'hui, la lutte des Etats contre l'arrivée de migrants

Après 1960, face aux vagues de migrations de ressortissants des pays d'Europe de l'est (parmi lesquels se trouvent de nombreux Tsiganes), on assiste de nouveau à une évolution de la façon dont les Etats posent et formulent le « problème tzigane » (*i.e.* le « problème » que leur posent les Tsiganes), désormais formulé en termes juridiques de droit des migrations et droit d'asile. Ces aspects sont notamment soulignés par Alain Reyniers et Jacqueline Charlemagne<sup>133</sup>.

Face à cet afflux, les Etats mettent en place des mesures de contrôle et d'expulsion : d'abord la Tchécoslovaquie, puis la Hongrie, l'Autriche (qui exige un visa pour les touristes originaires de Roumanie et de Turquie), la Pologne (qui rétablit le visa obligatoire et impose aux Roumains entrés dans le pays comme touristes de prouver qu'ils disposent de 10 puis 20 dollars par jour de présence sur le territoire). En Allemagne, face à l'arrivée massive de Roms macédoniens à partir de 1987, plusieurs Länder (sur lesquels le gouvernement fédéral se décharge du problème, sous prétexte qu'il n'est pas de son ressort) refusent d'accorder un permis de séjour aux Tsiganes (certains prévoient même de financer leur retour et leur « réinsertion » dans le pays de départ), à l'exception, mineure, de la ville de Cologne qui met en place un local d'intégration pour une centaine d'entre eux (sur 800 demandeurs d'asile). En 1992, la Pologne, la Hongrie et la Tchécoslovaquie signent avec l'Allemagne un accord de « lutte contre la criminalité et l'immigration de l'Est », qui vise directement les ressortissants de Roumanie et d'ex-Union soviétique. En conséquence, des milliers de Roumains sont arrêtés et expulsés de ces Etats. Plusieurs villes d'Allemagne verront se manifester des réactions racistes contre ces personnes. Le 24 septembre 1992, un accord est signé par les ministres de l'intérieur d'Allemagne et de Roumanie, pour le renvoi vers chacun des pays signataires de leurs ressortissants déboutés du droit d'asile dans les pays cosignataires, et auquel est alloué un budget de « réintégration » (frais de rapatriement, formation locale, aide au logement et à la recherche d'un emploi) ; il entre en vigueur le 1<sup>er</sup> novembre 1992 ; les Tsiganes en sont les victimes directes. Depuis, plus de 3.500 Roumains ont été officiellement expulsés. De même, la France a mis en place un système d'expulsion, avec projet de « réinsertion » des familles en Roumanie ; cette mesure a surtout pour effet le retour des expulsés après un séjour en Roumanie ou leur départ vers l'Espagne et le Portugal. Les conditions d'arrivée et d'installation dans les pays d'Europe de l'Ouest se sont durcies ces dernières années : les Pays-Bas expulsent de leur territoire les demandeurs d'asile déboutés, l'Allemagne, la Belgique et la France durcissent leur position ; partout est organisé le refoulement des clandestins, et certains demandeurs d'asile déboutés quelque part se présentent alors ailleurs. Or le flux de réfugiés s'amplifie, les Tsiganes invoquant la dégradation de leurs conditions de vie depuis la chute des régimes communistes (ainsi, en Roumanie, les Tsiganes sont-ils souvent victimes des conflits locaux prenant la forme de débordements racistes) ; nombre d'entre eux sont exclus du marché de l'emploi et victimes de comportements xénophobes et racistes : les mouvements ultranationalistes, relayés par certains médias, attisent les comportements anti-tsiganes<sup>134</sup>. Mais, n'étant pas victimes de persécutions politiques ouvertes, leurs demandes d'asile sont de plus en plus souvent rejetées<sup>135</sup>.

---

<sup>133</sup> Alain REYNIERS, *Les populations tziganes et leurs mouvements dans les pays d'Europe centrale et orientale et vers quelques pays de l'OCDE*, op. cit. ; REYNIERS Alain, « Migrations tziganes temporaires », op. cit. ; CHARLEMAGNE Jacqueline, *Migrations Est-Ouest : le cas des Tsiganes*. op. cit.

<sup>134</sup> Cf. REYNIERS Alain, *Les populations tziganes et leurs mouvements dans les pays d'Europe centrale et orientale et vers quelques pays de l'OCDE*, op. cit. ; REYNIERS Alain, « Migrations tziganes temporaires », op. cit.

<sup>135</sup> André Gachet et Marc Urphy, chargés de mission à l'Action lyonnaise pour l'insertion par le logement (ALPIL) citent sur ce point les témoignages de deux « réfugiés » roumains arrivés à Lyon en 1997. L'un d'eux mentionne les discriminations qu'il a rencontrées en Roumanie en tant que Tzigane, à l'école, puis surtout, après la période révolutionnaire, dans un contexte de crise économique, le développement de milices anti-roms qui d'abord interdisent l'accès des Roms aux centres urbains, aux commerces, puis les poursuivent et les battent. Cette aggravation des discriminations le pousse à migrer en 1997 avec sa famille en France (car l'Allemagne vient de fermer ses frontières). Le choix de Lyon tient à l'intérêt des grandes villes de pouvoir s'y déplacer, échapper aux problèmes, sans quitter le lieu, et au fait qu'à Marseille sont présents trop de « Maghrébins » et que l'économie souterraine y est déjà sur-occupée, tandis qu'à Paris, comme dans toutes les capitales, est redoutée une présence policière trop grande liée à la



---

concentration des institutions et bâtiments officiels. Il espère que la concentration des Roms dans cette ville amènera la mise en place d'un nouveau dispositif ; effectivement, le premier dispositif d'hébergement des Roms venant de Roumanie est mis en place après l'occupation du parvis de la basilique de Fourvière, en 1995 ; lui et sa famille parviennent alors à être logés en foyer à Villeurbanne, et s'intègrent : ils participent aux fêtes du quartier, l'aîné des enfants est scolarisé et participe à diverses activités ; ils ont recours à une assistance sociale et ont accès à divers services de l'aide sociale et d'aide à l'orientation. Mais, lorsque le dispositif d'aide aux Roms prend fin, ils perdent leur chambre ainsi que l'aide de l'assistante sociale ; l'accès à un nouveau foyer leur est refusé, sous prétexte qu'ils ont fait partie du dispositif. Ils passent alors d'un squat à l'autre. L'autre témoin était inscrit en Roumanie dans des mouvements religieux, migre vers la France en 1997 après que sa maison ait été brûlée et que les autorités aient refusé de lui accorder des réparations. Il passe, à Lyon, de squat en squat et, constatant la dégradation des conditions d'habitat et de l'aide sociale, liée selon lui à la trop grande concentration de Roms à Lyon, il décide de repartir en Roumanie où un nouveau préfet prétendument plus favorable à la reconnaissance de la différence religieuse et politique vient d'être nommé. Cf. GACHET André et Marc URPHY, « Accueillir les personnes ou réguler les flux ? », *Migrations Société*, vol. 11, n°63, mai-juin 1999, pp. 109-116.

---

## 2.5. De quelques thèmes transversaux

---

Il s'agit pour nous ici de repérer quelques thèmes, questions auxquels les travaux historiques apportent des éléments de réponse même lorsque ces aspects sont négligés ou leurs implications non entièrement mesurées ou exploitées par leurs auteurs eux-mêmes. Implications qui ont valeur d'enseignements que l'on peut tirer de l'histoire et qui peuvent contribuer à partiellement éclairer les situations présentes. Ainsi en va-t-il notamment de l'ouverture /fermeture des groupes tsiganes ou des questions liées à leur visibilité/invisibilité sociale qui sont notamment tenues pour participer à la *reproduction/perpétuation de ces mêmes groupes*. Il est en effet possible de lire dans les travaux sociologiques contemporains que la fermeture des groupes (au travers de l'endogamie, de leur caractère clos) ou que leurs stratégies d'invisibilité sociale dans un environnement hostile expliquent leur perpétuation en tant que groupes culturellement distincts, voire que les stratégies d'invisibilité sociale (ne pas mettre en avant son origine ethnique, ne pas s'identifier comme « tsigane » ou issu d'un des sous-groupes) facilitent l'insertion sociale dans la société globale d'individus expérimentant une mobilité sociale ascendante et s'exonérant ainsi de velléités de rejet. La lecture des ouvrages historiques atténue ce propos, livrant ça et là des exemples d'ouverture du ou des groupes à des éléments étrangers. L'histoire encore, non pas tant celle des Tsiganes, mais celle des courants migratoires nous incite à penser que les prétendues stratégies d'invisibilité ne caractérisent pas spécifiquement les Tsiganes.

### 2.5.1 Ouverture / fermeture du groupe

L'imagerie populaire et savante appréhende les Tsiganes comme un ou plusieurs groupes « clos », refermés sur eux-mêmes. Plusieurs indices mentionnés par les historiens indiquent ou incitent cependant à penser, en contrepoint de cette vision, que les groupes tsiganes furent ouverts aux non-Tsiganes, incluant peut-être même des étrangers pour les assimiler, les confondre dans le « nous » tsigane.

Tout d'abord, les diverses lois et mesures qui les concernent, depuis le Moyen Age – en France, en Espagne, etc. –, sont nombreuses à les désigner au côté des « vagabonds » et « gens sans aveu », et ce, conformément d'ailleurs à l'opinion des autorités de l'époque qui donnait volontiers d'eux l'image de groupes accueillant en leur sein des vagabonds, et qui s'en inquiétait.

Les lois en vinrent même à condamner plus durement les personnes non-Tsiganes s'étant intégrées dans ces groupes (« faisant profession de Bohême ») que les Tsiganes eux-mêmes. Après la promulgation de l'ordonnance de 1682 en France, il n'y avait, par exemple, en principe pas de condamnation à des peines de prison (sauf préventive) pour les hommes ; mais dans les faits, il y avait des condamnations à la prison pour les hommes « libres », « faisant profession » de Bohémien ou les fréquentant.

Les historiens ont critiqué cette vision comme celle d'un pouvoir refusant de reconnaître une culture spécifique à ces groupes, pour mieux les assimiler. Ainsi, en Espagne, en 1609-1610, alors que les Morisques (Maures d'Espagne) sont expulsés, cette solution est souhaitée par beaucoup d'autorités politiques pour les Gitans, que la plupart d'entre elles considèrent comme des Morisques déguisés. Puis, lorsque le « gitanisme » est conçu comme une hérésie, les autorités refusant de reconnaître le statut de « nation » aux Gitans, certains auteurs considèrent alors que les Gitans ne sont que des Espagnols oisifs et dévoyés attirés par « la secte du gitanisme » introduite en Espagne par des Espagnols, ou par des étrangers (selon les auteurs), sans foi ni loi. Bernard Leblon souligne que l'on retrouve à l'origine de ces idées, la négation de l'ethnicité des Gitans, leur définition en termes de marginalité sociale (les Gitans ne sont qu'une bande de malfaiteurs), en lien avec la volonté de les assimiler aux vagabonds ordinaires :

« On a commencé par suggérer qu'ils accueilleraient quotidiennement dans leurs troupes tous ceux qui, séduits par ce mode de vie, acceptaient de les suivre et puis, très vite, dès le début du XVI<sup>e</sup> siècle, la plupart des Européens vont affirmer qu'il ne s'agit, en fait, que d'un ramassis de gueux apatrides, sans foi ni loi, voués à l'oisiveté et ne vivant que de rapines. »<sup>136</sup>

Bernard Leblon fait remonter à des auteurs du XVI<sup>ème</sup> siècle (A. Krantz, 1520 ; Münster, 1544), l'idée, qui fit rapidement autorité, que les Gitans ne sont que « la lie des nations ». L'existence d'un costume, d'une langue, et d'un type physique particulier (Leblon y voit un signe essentiel de l'ethnicité) faisant entrave à l'assimilation aux vagabonds communs, se développèrent les tentatives de démontrer que le costume n'est qu'un déguisement, la langue un argot de malfaiteurs, et le teint brun un habile maquillage.

L'ouverture du groupe, aux vagabonds notamment, est confirmée par divers témoignages rapportés par les historiens. François Vaux de Foletier donne plusieurs exemples d'inclusion de non-Tsiganes dans des groupes tsiganes, depuis le début du XVI<sup>ème</sup> siècle, jusqu'au XIX<sup>ème</sup> siècle. Ces non-Tsiganes pouvaient être des bandits, des délinquants, aussi bien que des personnes se retrouvant seules sur les routes, sans avoir pour autant commis aucun crime<sup>137</sup>.

Ces remarques valent également pour l'Espagne : Bernard Leblon mentionne que, juste après leur apparition (lorsqu'ils sont encore bien considérés par les souverains et nobles), le roi d'Espagne accorda aux « Comtes » des « Egyptiens » le droit d'exercer la justice au sein de leurs troupes, et une aide dans cette tâche car

« des individus de diverses nations se joignent journellement aux "Egyptiens" et des troubles ou révoltes sont toujours possibles »<sup>138</sup>.

L'ouverture du groupe se manifeste par d'autres aspects ; ainsi l'exogamie (qui manifeste également une ouverture des groupes non-tsiganes aux Tsiganes). Des témoignages de mariages avec des non-Tsiganes sont mentionnés par les historiens. Vaux de Foletier mentionne même un acte de mariage d'un « Ethiopien de nation » (termes de l'acte) avec la fille d'une famille seigneuriale parmi les plus importantes de la province<sup>139</sup>.

<sup>136</sup> LEBLON Bernard, *Les Gitans d'Espagne. Le prix de la différence*, op. cit., pp. 37-38.

<sup>137</sup> François de Vaux de Foletier donne des exemples de bandits – dont certains connus – et de seigneurs pillards ayant joint des bandes de Tsiganes, après leurs méfaits ou durant leur enfance après avoir fui leur famille (tel est le cas du bandit Louis Dominique Cartouche). « Cependant, (et cela est déjà noté au début du XVI<sup>ème</sup> siècle dans la Cosmographie de Munster), ils accueilleraient assez facilement des non-Tsiganes que tentaient la vie nomade et les aventures. Parmi eux, beaucoup de mauvais garçons qui avaient eu maille à partir avec la justice, qui avaient intérêt à quitter le théâtre de leurs fâcheux exploits, à rechercher un refuge itinérant et l'alliance d'un groupe organisé. Parfois, ces nouveaux venus entraînaient la bande trop hospitalière en des aventures périlleuses. », VAUX DE FOLETIER François de, *Les Tsiganes dans l'ancienne France*, op. cit., p. 142. Plus tard, les petites bandes de Tsiganes, issues de la dispersion des grandes compagnies dès la fin du XVII<sup>ème</sup> siècle, suite à l'ordonnance de 1682, accueilleraient, elles aussi, des non-Tsiganes parmi elles ; Vaux de Foletier en donne un exemple concret, au début du XVIII<sup>ème</sup> siècle : « Ce groupe familial s'accrut de quelques éléments étrangers [il s'agit de deux mendiantes, d'un orphelin et d'un homme allant chercher un emploi en ville, qui furent ramassés en diverses occasions sur la route, nourris puis inclus dans le groupe], vagabonds occasionnels et qui n'étaient certainement pas de race [sic] tzigane, recueillis par charité et associés volontairement à leurs travaux. », VAUX DE FOLETIER François de, *ibid.*, p. 162. Et, à propos d'une autre troupe de Tsiganes arrêtée et jugée : « Les magistrats demandent aux nomades pourquoi ils vont en troupe, contrevenant ainsi aux édits : d'habitude, ils disent qu'ils sont de la même famille (ce qui est souvent exact), ou bien que d'autres voyageurs, qu'ils ne connaissaient absolument pas, se sont joints à eux, la veille, par hasard. », VAUX DE FOLETIER François de, *ibid.*, p. 174. Et Vaux de Foletier en mentionne encore un exemple au XIX<sup>ème</sup> siècle : un préfet du sud de la France signale un groupe nomade regroupant des Bohémiens, peut-être aussi des Yeniches, et des déserteurs prussiens et autrichiens, ainsi que des paysans.

<sup>138</sup> Lettre du roi, citée par LEBLON Bernard, *Les Gitans d'Espagne. Le prix de la différence*, op. cit., p. 20.

<sup>139</sup> VAUX DE FOLETIER François, *Les Tsiganes dans l'ancienne France*, op. cit., p. 123.

Un autre exemple est, sur un plan festif, l'adoption d'éléments culturels non-tsiganes comme signe d'intégration dans la société non-tsigane (au sens de réussite sociale, selon les critères de l'autre groupe, à savoir ici le critère financier) : Vaux de Foletier souligne qu'une des troupes de Roms Kalderach et Tchurara arrivés après 1867, célébrant un mariage, s'assura à prix d'argent les services d'un accordéoniste local, et dit regretter de ne pouvoir s'offrir une troupe de musique militaire. Il précise qu'encore au moment où il écrit, en 1961, aux fêtes de mariage en France, les Roms s'offrent le luxe d'une musique non tzigane, plutôt que de jouer eux-mêmes.

## 2.5.2. Visibilité/invisibilité sociale

Les questions de visibilité/invisibilité des Tsiganes constituent un enjeu important et constant dans les rapports qui les lient aux Gadjé et aux pouvoirs publics. Elles renvoient à la fois au regard posé par l'*Autre* sur le groupe mais également pour ce dernier, ou ses membres à une manière de se donner à voir (pratiques ou stratégies de visibilité ou d'invisibilité sociale). Il semblerait que selon les contextes historiques, les Tsiganes aient joué sur leur visibilité/invisibilité. Rappelons que les mesures répressives de 1682 ont entraîné le passage des grandes bandes aux petites compagnies plus discrètes. Il semble que leur « stratégie d'invisibilité » date, en France, de ce moment :

« Une des premières questions posées aux nomades pris, c'est sur le fait d'être ou non Bohémiens. Jadis, on se vantait de l'être. Maintenant, depuis 1682, l'on est devenu prudent. Sans doute bon nombre de Tsiganes répondent encore par l'affirmative. Mais d'autres, malgré toutes les apparences, nient obstinément. Une femme répond "qu'il est vrai qu'on l'appelle Marie la Boismienne et qu'elle n'est pas, que son père était Normand et sa mère Picarde". L'on tient compte des apparences physiques : ainsi, l'on note que sur plusieurs femmes accompagnées de leurs enfants, "le visage de trois est noirci comme des Bohémiennes ainsi que et même quelques-uns des enfants". »<sup>140</sup>

A partir de cette époque, la forte visibilité des Tsiganes semble particulièrement tenir au caractère récent des vagues migratoires et à leur caractère jugé exotique. Un des apports de l'histoire est déjà de nous montrer que la vague migratoire la plus récente peut cristalliser la curiosité bienveillante des observateurs et des badauds dans un premier temps, puis susciter des réactions xénophobes et des mesures répressives appliquées à l'ensemble des personnes identifiées comme appartenant à ce groupe. Tel fut notamment le cas vers le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle lors de la seconde vague migratoire. Lorsqu'au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, on assiste à une ethnicisation des Tsiganes, désormais considérés comme une « race » particulière sous l'influence du développement des théories racisantes, cette théorisation n'est pas étrangère ou est renforcée par l'afflux massif de Tsiganes en provenance d'Europe centrale auxquels s'ajoutent ceux venant d'Italie. Ainsi Henriette Asséo nous dit-elle :

« Le destin des Tsiganes bascula encore une fois de plus après 1850, quand de nouvelles vagues migratoires d'Est en Ouest furent provoquées par la libération de serfs domaniaux tsiganes appartenant aux nobles dans l'Europe danubienne et balkanique. Cette arrivée par petits groupes familiaux singulièrement exotiques déclencha une vague de xénophobie et d'hostilité semblable à la réaction actuelle provoquée par la venue de 'Roumains', attirés par l'*Eldorado* occidental depuis la chute du mur de Berlin »<sup>141</sup>.

L'histoire nous montre que certains problèmes socio-politiques (*i.e.* définis par les acteurs sociaux et politiques) que posent les Tsiganes aujourd'hui se sont déjà posés lors des vagues de migrations antérieures, et que les problèmes actuels pourraient bien résulter en partie du caractère récent de la dernière vague migratoire (et de sa

<sup>140</sup> VAUX DE FOLETIER François, *ibid.*, p. 174.

<sup>141</sup> ASSEO Henriette, « Des "Egyptiens" aux Rom, histoire et mythes », *op. cit.*, p. 19.

forte visibilité), c'est-à-dire bien plus du fait qu'il s'agit de nouveaux migrants tsiganes plutôt que de Tsiganes (c'est-à-dire plutôt que de problèmes tenant à la « tsiganité » des Tsiganes).

De plus, l'histoire – non tant celle des Tsiganes que celle des migrations – nous enseigne que les diverses remarques arguant d'une stratégie d'invisibilité des Tsiganes n'ont rien qui concerne spécifiquement les Tsiganes. Ceux-ci, à chaque nouvelle vague migratoire (ainsi, en France, au XIV<sup>ème</sup> siècle, au XIX<sup>ème</sup> siècle, et depuis 1945 mais surtout dans les années 1980), adoptent d'abord des stratégies de visibilité, de négociation et présence de masse (groupes nombreux, soudés) ; ce n'est que dans un second temps qu'ils adoptent une stratégie d'invisibilité. Or, à un niveau plus général, on retrouve des phénomènes analogues pour toutes les migrations : chaque nouvelle vague de migrants, s'appuie, à un moment donné de son histoire, si elle en a la possibilité et/ou lorsqu'elle y est contrainte, sur un regroupement et un mode de fonctionnement de type communautaire, en groupes soudés. Puis, la plupart du temps, ces migrants se fondent dans la société d'arrivée. Aussi, ce ne serait pas tant la « stratégie d'invisibilité » (cf. *infra*, in « Rapports interethniques ») qui distingue les Tsiganes, mais la perpétuation de leur opposition-distinction au groupe englobant, à la société d'arrivée. Partant, cette perpétuation ne saurait être expliquée par la stratégie d'invisibilité, mais plutôt par autre chose : la perpétuation d'un mode de vie (logement, mobilité, économie, ...) qui doit alors lui même être expliqué sociologiquement : par une approche fonctionnaliste ou interethnique par exemple.

Il convient encore de relever que le regard posé par les Gadjé sur les hommes et femmes tsiganes fut différencié et que la manière, pour ces derniers de se donner à voir (pratiques ou stratégies de visibilité ou d'invisibilité sociale), varia selon les sexes.

### **Visibilité/invisibilité sociale : des différences sexuées**

S'appuyant sur les descriptions d'archives, et l'iconographie, Marc Bordigoni montre que dès le Moyen Age, les femmes tsiganes se trouvent en situation de mise en visibilité comparativement à leurs homologues masculins. L'auteur souligne ainsi que les historiens s'étant penchés sur les marginaux, tels Geremek<sup>142</sup>, n'ont pas assez perçu que les Tsiganes se distinguaient des autres marginaux par une forte visibilité des femmes et des enfants, et que celle-ci devait être dotée d'une fonctionnalité :

« Peut-on émettre (...) l'hypothèse selon laquelle les groupes tsiganes traversant l'Europe du XVe siècle ont tout intérêt à se distinguer des autres "inutiles au monde", que la visibilité des femmes (et des enfants) participe fortement à cette différenciation sociale des bandes tels les coquillards ou autres soldats en maraude »<sup>143</sup>.

Présents dans les archives et les textes, les Bohémiens sont également représentés dans l'iconographie. Dès le XV<sup>e</sup> siècle, les Tsiganes apparaissent dans les tapisseries (de l'atelier de Tournai), les gravures, les peintures. Le thème de ces images est souvent les bandes, parfois en armes qui campent ou sont en marche. Mais seules des considérations phénotypiques et quelques attributs vestimentaires des hommes permettent, contrairement aux

---

<sup>142</sup> GEREMEK Brownislaw, *Les marginaux parisiens aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles*, Paris : Flammarion, 1976.

<sup>143</sup> Bordigoni Marc, « Gitane : la fin de l'écran de fumée ? », in G. Dermedjian, J. Guilhaumou, M. Lapiéd (eds), *Femmes entre ombre et lumière. Recherche sur la visibilité sociale (XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)*, Paris : Publisud, 2000, p. 192. Dans les archives, on constate d'ailleurs, nous dit Marc Bordigoni, – c'est le cas dans les descriptions d'arrivées de Tsiganes relevées par Vaux de Foletier – que les femmes sont aussi visibles (présentes) que les hommes, hormis les chefs dont le nom figure dans les archives et dont les descriptions sont plus fournies. Le nombre des activités économiques des femmes mentionné est également plus important : lignes de la main, mendicité, vols tandis que les activités des hommes évoquées se restreignent souvent au maquignonnage. La mémoire collective conserve en outre des noms de Gitanes illustres, telle l'Esméralda de Victor Hugo ou la Carmen de Prosper Mérimée, plutôt que des noms masculins.

femmes, de les distinguer de la population. Ce sont les caractéristiques présentées par les femmes (permanence de l'habillement à travers les époques, postures et gestes) qui servent à fixer la différence<sup>144</sup>.

Ces femmes sont notamment représentées sous la forme de diseuses de bonne aventure, dérochant des bourses, passant en jugement pour vol. Dès cette époque dans l'iconographie, elles « vont tout à la fois nu-pieds et porteuses de bijoux, elles se drapent dans des tissus rayés, ont une coiffe distinctive ; elles encourront parfois la condamnation d'abandonner leur habit, sort commun avec les prostituées ayant trop réussi »<sup>145</sup>. Ces images, présentes dans l'iconographie, contribuent à fonder, reproduire et fixer la stéréotypie associée aux Tsiganes (chiromancie, propension aux vols, etc.) et, dirons-nous, le couple fascination/répulsion. Bordigoni relève les caractéristiques suivantes de la représentation des femmes dans l'iconographie :

« ce sont elles qui sont au contact avec les *Gadjé*, faisant les lignes de la main, les détroussant ou recevant l'aumône ; les hommes sont apparemment plutôt au contact des animaux, chevaux ou gibiers.

Elles ne sont pas des femmes "ordinaires", des *gadji* ; elles sont nettement jeunes ou vraiment vieilles, ou peuvent être tout à la fois, très vêtues et très dévêtues, affichant et désir/sensualité et maternité, allaitement voire enfantement »<sup>146</sup>.

Bientôt la représentation des Bohémiennes sous les traits de la diseuse de bonne aventure ou de « la mère à l'enfant » éclipsera ou se substituera à celle des Bohémiens sous forme de bandes armées<sup>147</sup>. La thèse développée par Marc Bordigoni, sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir, est alors que la visibilité des femmes tsiganes constitue un *écran de fumée* permettant aux hommes de demeurer dans une certaine invisibilité et participe à la régulation des relations entre Tsiganes et Gadjé.

Il importe déjà de comprendre dans quelle mesure et sous quelle forme cette visibilité/invisibilité sociale plus ou moins prononcée selon les sexes – telle qu'elle apparaît dans les archives ou l'iconographie – a contribué à alimenter les stéréotypes qui s'étendent à l'ensemble du groupe ; et quelles sont les logiques à l'œuvre dans les stratégies ou manières de se donner à voir différenciées selon les sexes. Dans quelles situations sociales, les hommes tsiganes ont-ils eu – ou ont-ils toujours – intérêt à mettre en avant les femmes dans le cadre de leurs interactions avec les non Tsiganes ? Quelle signification revêt cette mise en visibilité des femmes, quels sont les enjeux afférents ?

<sup>144</sup> Citant Chen, Bordigoni nous dit : « s'ils n'avaient pas la figure sombre, les longs cheveux noirs, souvent la barbe fournie, parfois des turbans blancs, des caftans ou des manteaux rayés et galonnés, on ne les distinguerait pas des populations au milieu desquelles elles évoluent ». Or, « Si le costume des hommes évolue suivant l'époque, à l'inverse celui des femmes ne bouge pas et au contraire permet d'identifier avec certitude les groupes de bohémiens dans divers tableaux. Mais il n'y a pas que le vêtement, fortement identifiable donc, qui étonne et est mis en valeur dans les premières tapisseries ; toutes les postures, tous les gestes notés par Chen singularisent les femmes bohémiennes », CHEN Shu-Hwa, *Les Bohémiens dans l'art français au XVII<sup>e</sup> siècle*. Thèse de doctorat, Paris I, Panthéon-Sorbonne, 1994, p. 182, cité par BORDIGONI Marc, « Gitane : la fin de l'écran de fumée ? », *op. cit.*, p. 193.

<sup>145</sup> BORDIGONI Marc, « Gitane : la fin de l'écran de fumée ? », *op. cit.*, p. 194.

<sup>146</sup> BORDIGONI Marc, *ibid.*, p. 194.

<sup>147</sup> Les Bohémiens apparaîtront dans les toiles figurant des épisodes de la Bible, notamment lorsque ces scènes se déroulent en Egypte (rappelons que les Tsiganes étaient alors notamment nommés *Egyptiens*). Les femmes gitanes, selon Chen, y apparaissent donc comme des mères (le thème de la mère à l'enfant est alors prégnant dans l'iconographie accompagnant l'émergence de la dévotion maritale) puis comme diseuses de bonne aventure.

# **2<sup>ème</sup> partie : état des lieux des études sur les « Gens du voyage »**

Qui sont donc les Gens du voyage ? La population – ou devrions-nous dire « les populations » – désignée sous ce vocable, est, comme nous avons déjà pu en donner un bref aperçu au travers d'une rapide présentation des différentes vagues migratoires, diversifiée. Diversité des vagues migratoires qui la ou les composent donc. De migrations datant du XV<sup>e</sup> siècle, à celles en provenance des pays de l'Est dans le sillage de la suppression de l'esclavage dans certaines de ces zones, à celle de Roms d'origine yougoslave (dans les années 1960), à celles de Bosniaques ou de Roms roumains réfugiés en France. Diversité des vagues migratoires occasionnant une diversité des origines nationales et des temps de présence sur le territoire national. Diversité des statuts juridiques encore. De nationaux aux demandeurs d'asile roumains en passant par des situations d'irrégularité juridique. Diversité sociale entre des populations paupérisées, survivant pour certaines à la faveur d'aides sociales – et parfois contraintes, fautes de ressources, ou faute d'emplacements pour séjourner de se sédentariser ou d'abandonner provisoirement le voyage et venant grossir les bidonvilles ou s'installant, de façon prolongée, sur des aires d'accueil – et des populations mieux pourvues financièrement leur permettant de perpétuer le voyage, ou à l'inverse de se sédentariser au fil d'une mobilité sociale ascendante. Diversité des modalités de la mobilité et de l'inscription territoriale dans un éventail allant de la sédentarité de longue date au nomadisme, en passant par la halte ou l'arrêt du voyage au cours de l'hivernage pour reprendre la route à la belle saison – de façon plus ou moins intermittente – en fonction des motifs d'ordre familial, économique, culturel, etc. ou la sédentarisation récente – plus ou moins subie – avec parfois en ligne de mire l'espoir de reprendre le voyage, comme possibilité maintenue de changement de mode de vie, comme mobilité « réactualisable ». Diversité des formes et localisations d'habitat : dans des propriétés<sup>148</sup> et des maisons individuelles tout en conservant souvent la caravane dans le jardin, dans des HLM, dans des aires de stationnement, dans les interstices de l'espace urbain (terrains vagues, parkings de centres commerciaux ou d'entreprises...), dans des lieux transformés en bidonvilles, intercalant ou alternant parfois au cours de l'année certaines de ces possibilités. Diversité des formes de visibilité sociale : des grands rassemblements culturels médiatisés et des occupations sauvages de lieux publics forts visibles à celle d'espaces urbains périphériques, plus ou moins soustraits aux regards des « locaux », en passant par l'invisibilité de ceux et celles qui, en Seine Saint-Denis – à Montreuil, à Romainville –, en Val-de-Marne – au Kremlin-Bicêtre, à Villejuif ou Vitry-sur-Seine – pour ne citer que quelques exemples, autrement plus nombreux, tirés de la région parisienne, font l'acquisition ou louent une parcelle de terrain avec pavillon, tout en conservant leur caravane et en maintenant une mobilité mais qui « ne sont pas identifiés comme "Gens du voyage" »<sup>149</sup>. Diversité des activités économiques enfin qui s'appuient ou génèrent des modes de mobilité différente, des modes d'intégration et de relations divers (voire socialement opposés) avec la société d'accueil. Liste des diversités qu'il est possible de pointer mais qui n'épuise certainement pas l'hétérogénéité, la variété des situations observables.

Une constante semble cependant se dégager de cette mosaïque (faite de groupes, de situations, de trajectoires, de statuts divers) : son appréhension dans les représentations populaires et savantes comme un tout homogène, substantialisé, réifié comme une population posant problème, car porteuse d'un mode de vie distinct et essentiellement ramené à un trait culturel qui la distinguerait : le nomadisme. Comme dans le cas de la sociologie des migrations, la « question tzigane » est ainsi appréhendée comme un problème social ou référée à des problèmes sociaux (habitat, délinquance, etc.). A propos des migrations, Sayad rendait compte du phénomène comme suit :

---

<sup>148</sup> Cf. MUSSET Danièle et ZIOTTI Jean-Pierre, *Le stationnement des voyageurs (Forains et Tsiganes) dans le département des Alpes maritimes*, Association des Amis des Gens de la Route – Université de Nice, 1981, 234 p. Les auteurs y étudient notamment la vente de terrains non constructibles, par la mairie, à des « Voyageurs », et les conflits qui en découlent.

<sup>149</sup> VACHEZ Marie-Claude, « Une démarche négociée pour l'habitat des Tsiganes, des exemples en Ile-de-France », *Etudes Tsiganes*, « L'habitat saisi par le droit », vol. 15, juillet 2000, p. 106.



« C'est même toute la problématique dans la science sociale de l'immigration qui est une problématique imposée. Et une des formes de cette imposition est de percevoir l'immigré, de le définir, de le penser, ou, plus simplement d'en parler toujours en référence à un problème social. Cet appariement entre un groupe social et une série de problèmes sociaux (les immigrés et l'emploi ou les immigrés et le logement, les immigrés et la formation, les immigrés ou les enfants d'immigrés et l'école (...)) constitue l'indice le plus manifeste de la problématique de la recherche, telle qu'elle est commanditée et telle qu'elle est menée, est en conformité ou en continuité directe avec la perception sociale qu'on a de l'immigration et de l'immigré »<sup>150</sup>.

De manière un peu similaire en ce qui concerne les Gens du voyage, les thèmes les plus souvent étudiés sont l'accueil et l'habitat, et la scolarisation, reflétant une certaine demande sociale de production des connaissances dans ces domaines. Nous retrouvons ainsi des analogies dans les deux champs d'étude (sociologie des migrations/tsiganologie ou recherche relative aux Tsiganes). Comme l'indique Emmanuelle Santelli, la présence immigrée est renvoyée aux problèmes qu'ils doivent affronter dans la société d'accueil et aux problèmes qu'elle pose à cette dernière<sup>151</sup>. Il en va de même avec les Gens du voyage. Bien que l'exposition de notre plan, sous forme thématique ou « en coupe », reprenne ces divers couples « Gens du voyage et économie », « Gens du voyage et accueil/habitat », « Gens du voyage et scolarisation », etc., – ce qui constitue, nous en sommes conscients, une façon indirecte d'avaliser ce mode de traitement de la question –, nous avons pris ce parti par souci de clarté, car le travail que nous avons à réaliser, consistant à établir un bilan des recherches, impliquait un compte rendu aussi complet que possible de ce domaine d'études. Or celui-ci est structuré suivant ces thèmes. Avant de procéder à une mise en forme thématique, qui nous est donc imposée par la nature des recherches, des principales questions étudiées relatives à ces populations, nous avons opté pour une présentation transversale, en termes de rapports sociaux : les relations interethniques, entre les classes, entre les sexes, et l'organisation sociale. Cette sous partie nous livre déjà l'occasion de présenter certaines problématiques, approches, qui permettent de mieux comprendre divers aspects présentés dans l'approche thématique, ainsi que le type de démarche qui nous semble le mieux approprié pour l'étude de ces aspects.

---

<sup>150</sup> SAYAD A., *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*, Bruxelles : Boeck-Wesmael, 1991, p. 63, cité par SANTELLI Emanuelle, *La mobilité dans l'immigration : itinéraires de réussite des enfants d'origine algérienne*, Toulouse : Presses Universitaires du Mirail, 2001, p. 20.

<sup>151</sup> SANTELLI Emanuelle, *ibid.*



---

# 1. Approche transversale : rapports sociaux et organisation sociale

---

## 1.1. Autour des rapports interethniques

---

Nous présenterons ici un certain nombre d'études qui nous ont semblé représentatives et/ou déterminantes parmi les différentes approches des études sur les Tsiganes, concernant l'examen des rapports et relations interethniques, c'est-à-dire l'étude des phénomènes liés au contact et aux relations entre des groupes définis sur la base du critère de l'origine (réelle ou supposée) ou de la culture de leurs membres. Les problèmes soulevés ici sont essentiels pour toute étude sur les Tsiganes. En effet, selon les positions adoptées sur ces points, les recherches et études dans leur ensemble sont orientées dans leur formulation des questions qu'elles abordent, dans le type d'argumentation qu'elles développent et de connaissances qu'elles apportent.

Nous nous sommes efforcés d'articuler ici, selon une perspective théorique, que l'on peut succinctement qualifier de constructiviste, relationnelle et dynamique, un ensemble de recherches ou d'aspects de recherches qui, en général, ne sont pas repris de manière articulée et systématique dans les études et synthèses des connaissances produites sur les Tsiganes. Notre objet, dans cette présentation, est de décliner les approches culturalistes dominantes et d'en montrer les limites.

### 1.1.1. Dépasser l'approche culturaliste

L'approche culturaliste consiste à expliquer les comportements, représentations, etc. propres à un groupe, ainsi que l'existence et la perpétuation – reproduction de ce groupe et de l'identité collective de ses membres, comme fondée sur une culture distincte, sur le partage par les membres du groupe d'une même culture, d'un même ensemble de traits culturels.

Les critiques développées ci-dessous concernant cette approche ne doivent cependant pas occulter le rôle militant très important qu'elle a tenu dans la reconnaissance intellectuelle, académique, et institutionnelle, des Tsiganes comme groupe socio-culturel. En effet, les auteurs qui l'ont défendue et la défendent encore ont pour objectif principal de refuser l'assimilation des Tsiganes à des marginaux sociaux, des individus définis uniquement par leur rejet et leur marginalisation au sein des sociétés, constituant un groupe n'ayant pas de culture propre. Cette conception de leur groupe a été défendue par les autorités et pouvoirs politiques pendant très longtemps, dans le but de faire rentrer ces personnes dans le même régime juridico-politique de traitement que celui des individus que ces autorités et pouvoirs définissaient comme vagabonds, délinquants, etc. Aussi, les critiques que nous portons à cette approche, parce qu'elles nous semblent fondées par les apories auxquelles

elle aboutit, ne doivent pas faire oublier son rôle positif très important dans le combat de ce groupe pour sa reconnaissance, son respect, par les autres groupes, notamment au niveau des institutions internationales.

Cette approche a surtout permis de rejeter une approche racialisée longtemps en vigueur, notamment chez l'historien dont les travaux ont servi, et continuent de servir, de référence, François de Vaux de Foletier (cette approche peut très bien s'accompagner de sentiments très généreux envers les groupes racisés : ainsi Vaux de Foletier ne cesse-t-il de faire l'apologie de ce groupe tzigane auquel il a consacré la moitié de sa vie de chercheur<sup>152</sup>). Ses recherches ont eu un impact négatif concernant le point que nous soulevons ici. Jusque dans les années 1960, deux disciplines se partagent à l'exclusivité des autres sciences sociales le monopole de la définition du groupe tzigane : la linguistique et l'anthropologie (au sens en vigueur en France jusque dans les années 1960, d'anthropologie physique ; 1960 est la date à partir de laquelle cette approche s'efface au profit de l'anthropologie culturelle et sociale). Vaux de Foletier s'appuie sur ce travail effectué par ces deux disciplines de définition et d'explication de l'existence du groupe tzigane pour ses travaux d'historien d'un groupe qu'il trouve ainsi tout constitué, délimité, dont il est dispensé d'expliquer la continuité-perpétuation-reproduction historique. C'est ce qu'il appelle « interdisciplinarité ». Or cette approche du groupe le définit en termes de « race » : les individus appartenant au groupe sont identifiés à partir d'un type physique et de « mesures physiques » (craniométrie, etc.). Lorsque Vaux de Foletier en parle, il utilise le terme « race », « frères de race », et aux descriptions de traits physiques sont associées des descriptions de comportements, mœurs, « traits psychologiques ».

Contre ces catégorisations racistes des groupes tziganes, l'approche culturaliste consiste à présenter le groupe tzigane comme minorité culturelle dominée, menacée et uniquement réactif aux actions du groupe non-Tzigane : les Tsiganes sont présentés comme victimes, ne développant comme actions individuelles et collectives dans les rapports aux non-Tsiganes que des « adaptations ». Jean-Pierre Liégeois<sup>153</sup>, par exemple, insiste sur leur « capacité d'adaptation », et occulte la mise en œuvre de stratégies qui ne soient pas uniquement des réponses déterminées par les attaques de l'extérieur. Les relations Tsiganes-Gadjé sont, selon Jean-Pierre Liégeois, de pure altérité : les Tsiganes voient les Gadjé comme l'*Autre* absolu, et la relation entre ces groupes est selon lui une relation de pure domination du point de vue non-tzigane : le rôle des non-Tsiganes est seulement de rejet, d'assimilation, de négation de la culture et de l'identité des Tsiganes, et des individus porteurs de cette culture. Elle n'induit aucun comportement positif, *i.e.* créateur de culture, d'identification, dans la différenciation, de la part des Tsiganes. L'approche de Liégeois peut être considérée comme culturaliste : la culture des Tsiganes ne se constitue pas dans la relation à l'*Autre* mais au sein du groupe tzigane, uniquement de l'intérieur (notons que dans son livre de synthèse, la partie culture est distincte de la partie « histoire » et de la partie « environnement »)<sup>154</sup>. Ce groupe est présenté comme fermé, endogame, car il est conçu comme s'efforçant simplement de survivre dans un environnement menaçant son existence en tant que groupe culturel distinct. L'approche en termes de groupe culturel dominé, en mettant l'accent sur la conception de ce groupe comme victime et sur les traits culturels substantiellement différents, mène à souligner la disparition de ces traits (alors qu'une approche inter-ethnique comme celle proposée par Nancy Thède soulignera que quels que soient les traits culturels objectivement distincts, la perpétuation du groupe passe par des pratiques différenciatrices qui peuvent s'accommoder d'institutions identiques à celles du groupe dont on cherche à se distinguer). Cette

---

<sup>152</sup> L'approche théorique raciste se distingue en ce sens de ce que le sens commun entend par ce terme : alors que celui-ci considère le racisme comme une attitude essentiellement négative envers un groupe, cette question de la valorisation du groupe n'est pas essentielle dans la définition sociologique du racisme quelle que soit l'intention, positive ou négative de l'auteur, le racisme consiste dans la conception d'un groupe comme produit d'une transmission héréditaire de traits physiques, psychologiques et culturels.

<sup>153</sup> LIEGEOIS Jean-Pierre, *Tsiganes*, *op. cit.*

<sup>154</sup> LIEGEOIS Jean-Pierre, *ibid.*

approche conduit Liégeois à présenter ce groupe comme menacé de disparition du fait des politiques d'assimilation menées par l'Etat depuis cinquante ans, puisque l'existence du groupe tsigane est conçue comme tenant à sa différence culturelle.

La problématique que développe Jean-Pierre Liégeois est ainsi celle d'une résistance à l'acculturation : les groupes en présence, leur distinction et leur opposition, sont considérées comme données (ces groupes sont d'emblée, d'abord, distincts culturellement). Les recherches portent, dans cette perspective, sur les effets sur les groupes et leurs cultures de leur mise en présence, de leur rencontre, et non sur la construction de cette culture dans cette relation, bref la relation est posée après et non avant la culture. Leurs cultures différentes sont considérées comme éléments explicatifs fondamentaux, comme causes dernières des phénomènes constatés.

En outre, dans cette perspective, un « trait culturel » est réifié, transformé en donnée objective, non construite : le nomadisme. Pour expliquer que les Tsiganes continuent de se distinguer et de résister à l'acculturation, et constatant que leurs façons de faire et de penser (regroupés dans cette perspective dans la catégorie « traits culturels » spécifiques à ce groupe, le définissant), distinguent de moins en moins – voire plus du tout pour certains groupes – de ceux des non-Tsiganes, Jean-Pierre Liégeois est amené à définir le nomadisme comme un état d'esprit, ineffable et intangible, sur lequel s'appuie la résistance des Tsiganes à leur « assimilation » complète, *i.e.* à leur disparition en tant que groupe :

« Mais sous la tente, dans une hutte de terre, dans une caravane ou une maison, dans une grotte pour les troglodytes, dans un hôtel ou un camion sans roues, sur un tapis ou dans la boue, c'est la façon d'être, c'est le style qui est tsigane (...). La maison, pour celui qui s'est arrêté, est conçue comme une vaste tente : une grande pièce, élément essentiel de la vie communautaire, et les aménagements, les ornements, la disposition des objets sont dans le style. L'arrêt, court ou long, choisi ou non, est toujours provisoire dans sa conception, sauf pour les familles qui ont perdu peu à peu l'espoir de repartir et avec lui, toute raison de vivre. (...) Alors que les sédentaires, même en voyage, restent sédentaires, le Tsigane, même s'il ne voyage pas, est un nomade. Arrêté, il reste voyageur. Il est donc préférable de parler de Tsiganes *sédentarisés* plutôt que de Tsiganes *sédentaires*, car le premier terme indique qu'il s'agit d'une étape, provisoire, de personnes pour lesquelles le mouvement reste prégnant et vital. Le nomadisme est plus un état d'esprit qu'un état de fait. Son existence et son importance sont plus d'ordre psychologique que d'ordre géographique... »<sup>155</sup>

Cette explication de la perpétuation – reproduction des Tsiganes comme groupe(s) distinct(s) des Gadgés est également soutenue par Bernard Formoso, dans une perspective centrée sur la notion de « système de dispositions » (l'« habitus » de Bourdieu), reproduit par la socialisation au sein d'un système culturel cohérent et clos.

### Un système culturel de dispositions

Bernard Formoso<sup>156</sup> a étudié les modalités de l'opposition symbolique entre Tsiganes et Gadgés, en expliquant cette opposition par (en la fondant sur) la reproduction de deux modes de vie antithétiques. Il a étudié deux groupes tsiganes, des Rom Kalderaš et Sinti Piemontesi, « sédentarisés » depuis longtemps dans la région de Cannes-Grasses (sud de la France). Pour expliquer le maintien de leur opposition aux non-Tsiganes, il montre que celle-ci ne repose ni sur le sentiment d'une origine commune, ni sur la notion d'un territoire collectivement approprié, mais sur la relation d'opposition/distinction vis-à-vis de l'étranger.

<sup>155</sup> LIEGEOIS Jean-Pierre, *ibid*, p.61.

<sup>156</sup> FORMOSO Bernard, *Tsiganes et sédentaires. La reproduction culturelle d'une société*, Paris : C.N.R.S. L'Harmattan, 1986.

Bien qu'il affirme la volonté d'étudier le processus de construction de cette opposition<sup>157</sup>, et critique la focalisation sur les traits distinctifs d'une culture (les groupes qu'il étudie le contraignent à cette position, puisque leur installation depuis longtemps dans le lieu conduit leur mode de vie à devenir très proche de celui des non-Tsiganes), il défend, avec Liégeois et pour les mêmes raisons que lui, l'idée que le nomadisme peut se maintenir, même lorsque les personnes s'installent dans un habitat fixe. Il explique en effet, de la même manière que Liégeois, que l'absence de processus d'acculturation des Tsiganes est due à ce que le voyage reste un référent déterminant de l'opposition aux Gadgés, même lorsque les Tsiganes se « sédentarisent » (et ce terme traduit cette idée, comme l'indique la définition de Liégeois rapportée ci-dessus). Ce référent demeure un « principe d'action » de la socialisation des enfants (*cf. infra*, « Education et scolarisation ») et de l'économie de ces personnes : le déplacement est en effet l'élément central de leur économie, aussi bien dans le langage (deux notions y prédominent dans le langage, celle de mobilité, et celle de recherche, démarchage, demande), que dans les principes :

« Ces principes sont : l'indépendance, la recherche de moyens économiques par le déplacement, la pratique de la chine et, en rapport avec cette pratique, la sollicitation directe du client, le marchandage, voire la mystification. »<sup>158</sup>

Selon Formoso, en dernière analyse, dans leur économie comme pour toutes leurs activités et représentations, les Tsiganes sur lesquels portent son étude demeurent distincts des Gadgés par l'opposition entre ces deux groupes, par un « conflit culturel » relevant de « l'opposition entre les normes de comportement valorisées au sein des communautés tsiganes et celles cultivées dans les sociétés environnantes »<sup>159</sup>. Cette opposition est elle-même expliquée par le maintien de la mobilité, que Formoso conçoit comme un principe d'action qui conditionne le mode de vie et qui détermine les schèmes d'action et de pensée, même dans une situation de sédentarité. Cette explication rejoint en cela celle de Jean-Pierre Liégeois sur le terrain du culturalisme.

Ce type d'approche présente l'intérêt de montrer la cohérence des façons de faire et de penser construits et manipulés pour (re)produire la frontière ethnique entre les groupes, mais il n'explique pas pourquoi, comment et dans quelles conditions ces constructions et manipulations sont opérées (nous verrons plus loin des tentatives d'explication de cette perpétuation, sur laquelle achoppent les études culturalistes). Des études de ce type, portant sur la manière dont les interdits alimentaires, qui mobilisent les notions de pur et d'impur, traduisent cette opposition entre Tsiganes et Gadgés, en donnent un bon exemple.

En rappelant que l'acte de manger est culturel, Jane Dick Zatta explique comment les Roma se distinguent des Gadgés (et des autres Roms) en se servant des habitudes alimentaires comme marqueurs culturels. Autrement dit, l'auteur montre comment les tabous alimentaires servent à établir une frontière ethnique entre un « Nous » et un « Eux ». Le rapport que les individus entretiennent avec la viande et les animaux constitue un moyen de perpétuer l'identité roma par rapport aux Gadgés. Les Roma distinguent les animaux comestibles des animaux non comestibles (*gadno* : impur, contaminé). Et au sein des animaux comestibles, ils distinguent les animaux propres et les animaux sales. Ces catégories (comestible/non comestible) constituent des « discriminants culturels » servant à se distinguer d'autres individus (marqueur de séparation entre deux groupes). L'auteur explique que les Roma ont besoin d'entretenir des relations avec les Gadgés : notamment pour obtenir une protection, des documents (le « capital *gagikano* » selon Piasere). Pour éviter que ces relations ne versent dans

<sup>157</sup> « Alors que généralement l'environnement humain sert de référence indirecte à l'affirmation de l'identité, (...) dans le cas qui nous intéresse, au contraire, (...[il]) sert de référence principale et l'ethnologue ne peut l'ignorer. Elle devient pour lui une base de réflexion, puis une *méthode d'approche qui, sans doute, se révélerait pertinente à l'étude de tout autre groupe d'individus.* », FORMOSO Bernard, *ibid.*, p. 18.

<sup>158</sup> *ibid.*, p. 80.

<sup>159</sup> *ibid.*, p. 93.

les alliances matrimoniales susceptibles de dissoudre le groupe et dans la dépendance économique, le groupe se protège des Gadje.

« Donner des valeurs négatives à des animaux liés symboliquement aux Gaje exprime la frontière à ne pas dépasser. Les valeurs positives ou négatives données à tel ou tel animal le sont par rapport au degré d'intimité existant entre cet animal et les Roma ou les Gaje »<sup>160</sup>.

Les animaux sauvages qui sont éloignés des Gadje sont affectionnés comme aliments (gibier, cerfs, sangliers). Les Roma se nourrissent principalement de poulets et de cochons mais provenant de chez les Gadje et non de leur campement. Okely explique ce phénomène par le fait que ces animaux élevés dans les campements se nourrissent en partie de déchets humains, et il est moins choquant pour les Roma que cela ne soit pas les leurs. En outre, le fait de se nourrir de poulets gadje est, toujours selon Okely, lié à l'acte politique que constitue le vol de poules représentant symboliquement une victoire sur les Gadje. Pour discriminer le propre du sale, la notion d'invisibilité est importante. Les poulets par exemple mangent n'importe quoi (ils sont sales) mais on parviendra à manger les poulets gadje car on ne les voit pas manger n'importe quoi. Les poulets et les cochons sont considérés comme sales en relation à leur nourriture mais « non à cause de ce qu'ils sont » et ce, contrairement aux animaux *gadne* (qui ne sont pas comestibles).

« Les Roma font une grande distinction entre *mas* et *drobi* – viande et intestins – ce qui leur permet de représenter symboliquement les impuretés “consommables” sans pour autant devenir impurs eux-mêmes. Les saletés consommées par l'animal passent par son intestin et sont éliminées. Quand on fait cuire un animal, on élimine son intestin et la viande reste pure. L'intestin représente la partie contaminée, celle qui est matérielle alors que la viande représente l'essence même de l'animal. C'est pourquoi bien qu'obligés de continuellement “consommer” la culture Gaje, les Roma peuvent toutefois rester purs. Dans certaines limites représentées par la distinction “sale” et *gadne*, il est possible de manger des impuretés sans contaminer sa propre identité. Manger les poulets et les cochons des Gaje symbolise cette possibilité »<sup>161</sup>.

Les animaux qui entrent dans la catégorie des « non comestibles » sont impurs par nature et non du fait de leur nourriture ou comportement tels les animaux sales. Les animaux non comestibles sont ceux liés aux Gadje : chats, chiens. Serpents, grenouilles et lézards constituent des animaux *gadne*, soit des animaux sales

« dans le sens d'obscène, dégoûtant, répugnant et impur. *Gadno* sert à décrire une attitude tabou et indique les limites au-delà desquelles un Rom compromet son identité fondamentale »<sup>162</sup>.

Un Rom qui mangerait un animal *gadne* (une grenouille) mérite la mort.

« En fait, manger de la nourriture tabou engendre la perte d'identité conduisant à la mort culturelle »<sup>163</sup>.

Les Gadje sont accusés de manger des chiens et des chats. Les Rom pensent que la viande de chat et de chien est servie en boulette dans les restaurants. Les Gadje mangent encore des grenouilles et des anguilles que les Roma assimilent aux serpents (elles s'accouplent avec les serpents). Les tabous alimentaires renvoient également aux relations sexuelles incestueuses.

<sup>160</sup> DICK ZATTA Jane, « “Te has tre mule”, tabous alimentaires et frontières ethniques », in Patrick WILLIAMS (dir.), *Tsiganes : identité, évolution, op. cit.*, pp. 448-449.

<sup>161</sup> DICK ZATTA Jane, *ibid.*, p. 450.

<sup>162</sup> DICK ZATTA Jane, *ibid.*, p. 451.

<sup>163</sup> DICK ZATTA Jane, *ibid.*, p. 453.

« Les tabous alimentaires expriment la condamnation des relations sexuelles avec ceux qui sont trop proches et ceux qui sont trop éloignés (Tsiganes d'autres groupes, mais surtout Gadgé) (...) »<sup>164</sup>.

Cette approche en termes de relations entre Roms et Gadgé, permet ainsi de montrer la cohérence du système culturel d'un groupe dans son opposition à un autre, la manière dont cette opposition peut structurer symboliquement tous les faits et geste de la vie de ce groupe.

### 1.1.2. Les modalités de la construction de l'opposition entre groupes ethniques

Nombre d'analyses du racisme et des relations interethniques se fondent sur une étude des processus de catégorisation sociale. Dans une étude pionnière dans les sciences sociales francophones, Colette Guillaumin a souligné l'importance de ces processus dans la construction et l'existence sociale des groupes sociaux, ainsi que les enjeux de pouvoir et de domination qui y sont inscrits :

« Le geste initial de la signification dans le langage est la désignation. Il y a un consensus sociologique du "nom". Ce qui est désigné pour "tel" est "tel" pour les parties en présence dans le système social. L'acceptation de la désignation peut être volontaire ou involontaire, spontanée ou forcée : le jeu objectif des forces contraint à l'accord celui qui ne dispose pas du pouvoir »<sup>165</sup>.

Les Tsiganes sont pris dans le jeu de cette activité de nommer.

### Catégorisations ethniques et construction sociale des groupes ethniques

Parmi les études sur les catégorisations des Tsiganes et des non-Tsiganes, l'une des références majeures est celle de Patrick Williams. Les recherches qu'il a effectuées portent sur les Rom Kalderash de Montreuil. Il s'agit de descendants des Rom Kalderash ayant immigré d'Europe centrale et orientale au 19<sup>ème</sup> siècle, qui arrivèrent en France en 1905, et se regroupèrent dans la banlieue est de Paris (Montreuil, Bagnolet) en 1947. Ils se disent « Rom Parizoske » (Rom de Paris). Patrick Williams met en évidence que l'attention portée aux catégories utilisées entre Tsiganes et non-Tsiganes manifeste que, plus largement, les groupes tsiganes ne peuvent être étudiés sans prendre en considération leur enracinement dans la société environnante, sans prendre la mesure de leurs relations avec l'Autre, les Gadgé<sup>166</sup>. Il souligne ainsi – nous l'avons mentionné dès la première partie de ce bilan, dans la présentation des études sur les catégories – que l'ensemble des Tsiganes (Tsiganes, Gitans, Bohémiens...) n'existe pas pour un Tsigane. En effet, pour le faire apparaître, il faut se placer hors de cet ensemble, du côté des non Tsiganes, du point de vue de l'ensemble Gadgé<sup>167</sup>. Mais, ce faisant, c'est alors cet ensemble Gadgé qui disparaît, puisqu'il n'existe pas pour les Gadgé. Bref, chaque ensemble n'apparaît que dans les catégories et représentations des membres de l'autre ensemble : « Tsiganes » et « Gadgé » sont de pures hétéro-désignations. « Gadgé » n'est dit que par les Tsiganes, et « Tsiganes » que par les Gadgé. Ces catégories sont donc deux éléments d'un même système, que Williams appelle « système tsigane » car c'est de ce côté qu'il se place dans son étude, mais dont il souligne qu'il serait aussi légitime de l'appeler « système gadgo ». De ce système, il n'existe par conséquent pas de représentation universelle, mais les deux

<sup>164</sup> DICK ZATTA Jane , *ibid.*, p. 454.

<sup>165</sup> GUILLAUMIN Colette, *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel*. 1<sup>ère</sup> éd. Mouton & Co, 1972. Paris : Gallimard, 2002, p. 221.

<sup>166</sup> WILLIAMS Patrick, « Tsiganes parmi nous », *op. cit.*

<sup>167</sup> Patrick Williams écrit « Gaže », conformément aux conventions phonétiques de transcription ; cependant, les orthographes étant très variables selon les études, nous avons opté pour celle qui est la plus communément utilisée, puisque ce sont ces études qu'il nous faut présenter. Toutefois, nous respectons dans les citations les diverses conventions adoptées par les auteurs.



représentations mentionnées ci-dessus, deux déterminations qui désignent la même relation. C'est à partir de celle-ci que Patrick Williams définit « le Tsigane » :

« "Tsigane" : celui qui est reconnu par ses membres comme membre d'un groupe pour lequel existent des **Gaže**, groupe considéré comme Tsigane par les **Gaže**. »<sup>168</sup>

Patrick Williams montre surtout que cette opposition entre deux déterminations ne se comprend que comme l'élément d'un système plus large qui sert aux Rom à catégoriser l'ensemble du monde social qui les entoure. Et ce monde se distingue, pour eux, entre un ensemble de groupes que les Gadgé englobent sous la détermination unique de « Tsigane ». Il faut donc se situer de ce côté (tsigane) pour comprendre le système de déterminations au sein desquelles est utilisée la détermination « Gadgé ». Suivons, avec Williams, la construction de ce système à partir des Rom Parižoske :

« Les membres de la communauté des Rom de Paris se disent tous Rom. Ils précisent qu'ils sont **Kalderaš**, certains qui se désignent comme **Kalderaš** sont désignés par d'autres comme **Čurara**. Tous affirment ensemble qu'ils constituent les **Rom Parižoske** (« Rom de Paris »). Nous suivons cet usage et nous employons « Rom de Paris » plutôt que « Rom de la banlieue Est de Paris » qui serait plus juste. Ceux qu'ils désignent comme Rom qui résident ou circulent en France ou dans un autre pays les désignent comme **Rom Parižoske**. Ceux qu'ils désignent comme **Cintuja** les appellent **Zōgrua** quand ils se disent eux-mêmes **Manuš**, **Sinto** ou **Yeniš**, **Hungaros** quand ils se disent eux-mêmes **Kale**. J'ignore si pour les désigner, ceux qu'ils désignent comme **Yugoslav** se servent d'un autre terme que Rom. »<sup>169</sup>

Ces personnes constituent l'une des communautés de la région parisienne. Ils ne sont donc pas les seuls « Rom de Paris », si l'on prend ce terme Rom dans une acception qui n'est pas celle des membres de ce groupe : en effet, sont également présents dans la banlieue est de Paris des Rom, ainsi que des *Manuš*, *Kale*, *Yeniš*, *Voyageurs* (ou Manouches ou Gitans) ; ces personnes ne sont pas comptées parmi les Rom de Paris car elles n'entretiennent pas avec les membres de cette communauté les rapports que ses membres entretiennent. Les *Manuš*, *Kale*, *Yeniš*, *Voyageurs* ont une langue, une histoire, et des mœurs et coutumes différentes. Quant aux Rom appelés *Yugoslav* par les Rom de Paris, bien que Vlax comme ceux-ci – c'est-à-dire descendants des Tsiganes de la deuxième vague au XIX<sup>ème</sup> siècle –, seule leur histoire récente diffère (ils ont séjourné en Yougoslavie, alors que les Rom de Paris ne l'ont jamais traversée – et sont arrivés à Paris dans les années 1960). Ils sont dits *Čurara* par les Rom de Paris et se disent *Čurara* (à la différence de ceux qui sont dits *Čurara* et se disent *Kalderaš*, comptés comme membres de la communauté des Rom de Paris), et, bien que participant à certains événements avec les Rom de Paris, ils ne se considèrent ni ne sont considérés par les Rom comme *Parižoske*. De même, des Tsiganes installés ailleurs répondent aux mêmes déterminations que les Rom de Paris, sont placés dans les mêmes catégories selon les critères scientifiques (Vlax de la deuxième vague), participent à certains moments de la vie des Rom de Paris, et ne sont cependant pas non plus dits *Rom Parižoske* ; ils peuvent toutefois momentanément ou définitivement s'intégrer aux Rom de Paris quand leur séjour se prolonge. Les Rom de Paris, bien que n'étant pas attachés à ce territoire, sont dits *Rom Parižoske* par les Rom qu'ils rencontrent en voyageant<sup>170</sup>.

Pour les Rom de Paris, mais aussi pour d'autres Rom, tous les Rom descendent de deux ancêtres communs, et l'ensemble Rom serait équivalent à la réunion de deux ensembles fondés sur la parenté<sup>171</sup>. Mais ils considèrent

<sup>168</sup> WILLIAMS Patrick, *Mariage tsigane. Une cérémonie de fiançailles chez les Rom de Paris*, op. cit., p. 183.

<sup>169</sup> WILLIAMS Patrick, *ibid.*, p. 98.

<sup>170</sup> WILLIAMS Patrick, *ibid.*, pp. 99-101.

<sup>171</sup> Les « *Žogoni* », descendants de « *Žog* » et les « *BoloŽogoni* », descendants de « *boloŽog* »

en fait, au quotidien, le groupe des Rom de Paris, comme équivalent à l'ensemble des Rom, en faisant en permanence allusion à leur groupe (ou une partie de celui-ci) et ses usages comme s'ils parlaient de tous les Rom, et inversement. Ils distinguent au sein de cet ensemble rom des groupes : les *Kalderaš* (chaudronniers ou forgerons), *Lovara* (marchands de chevaux), et les *Čurara* (marchands de crible – mailles de fil de cuivre). Cette distinction est fondée sur un critère technique, et a été reprise comme telle par les tsiganologues. Mais Williams souligne qu'elle ne correspond pas à la réalité, car les membres de ces trois groupes exercent des métiers divers : chaudronniers, étameurs, affûteurs, artisans du cuivre, commerce d'automobiles d'occasion, vendeurs de tapis au porte-à-porte... Williams traduit ce décalage comme le signe de la disparition de la distinction entre les métiers, bien que subsistent les noms. Surtout, il souligne que ce critère n'étant plus valable, la distinction entre ces groupes se fonde sur d'autres critères, notamment des différences entre leurs dialectes (ne les empêchant pas de communiquer entre eux), qu'ils marquent lorsqu'ils se rencontrent, ce qui leur permet de s'identifier immédiatement. A ce critère linguistique s'ajoutent d'autres, des différences dans le costume, l'alimentation, les lieux et le mode de résidence, et qu'ils signalent notamment par les étymologies « populaires » qu'ils donnent les uns les autres de leurs noms. Williams note que ces divers critères sont cependant moins importants que celui de la parenté pour fonder l'appartenance au groupe : celle-ci tient d'abord à l'appartenance des parents (père ou mère ou les deux) au groupe. Les Rom considèrent la distinction entre *Kalderaš*, *Lovara*, *Čurara*, comme objective, ou comme d'ordre sacré (produit d'une décision divine), de même qu'ils présentent l'unité entre ces groupes comme évidente, fondée sur l'authenticité :

« L'unité se fonde sur l'authenticité ; il n'est pas précisé quel est ou quels sont les critères de l'authenticité, mais il est marqué que cette authenticité s'oppose à l'inauthenticité d'un nouvel élément. Devant l'apparition de ce nouvel élément, de cet "autre", **Kalderaš**, **Lovara**, **Čurara** cessent d'être trois pour devenir un : les "Rom véritables" (**čaće Rom**). On pourra objecter que la réponse était déjà contenue dans la question, celle-ci faisant intervenir ce nouvel élément : "avec les **Manuš** ?" (le Cintosa ?), mais il ne nous paraît pas possible de poser d'une autre façon cette question de l'unité. Si on n'introduit pas l'autre, on n'obtiendra pas une réponse sur l'unité, mais sur, encore une fois, la différence. Pour les Rom, l'unité ne se définit que par rapport à autrui. »<sup>172</sup>

On touche ici à des déterminations que nous retrouverons *infra*, dans l'étude de la domination attachée à ces catégorisations (et qui est relativement occultée ici), et qui ont trait à des définitions racialistes des groupes.

Les Rom de Paris incluent également d'autres groupes dans l'ensemble rom. Dans tous ces cas, le critère déterminant d'appartenance est, en dernière analyse, celui de la parenté, qui est également celui qu'utilisera un individu pour se déterminer lui-même vis-à-vis de ses interlocuteurs (*cf. infra*, « Organisation sociale).

Patrick Williams a montré<sup>173</sup> qu'en fait les critères de définition, par les Tsiganes, des groupes tsiganes ne doivent pas être compris comme des déterminations réelles de ces groupes, c'est-à-dire comme des définitions de ces groupes fondées sur des traits objectifs partagés par leurs membres. Les Tsiganes sur lesquels porte son étude utilisent pour se désigner et désigner les autres Tsiganes des noms n'ayant plus de rapport à la « réalité », et désignant des groupes fondés sur la consanguinité. Ces noms ne sont que des étiquettes signalant des groupes dans le réseau de relations qui constitue et qu'organise le « système tsigane ». Ces étiquettes, obligatoires pour distinguer les groupes, nécessitent que soient mis en avant des traits particuliers, différenciateurs ; c'est là, souligne Williams, la seule pertinence qui soit demandée à ces déterminations : signaler, distinguer, situer le groupe. Il ne faut donc pas les prendre au sens littéral, comme renvoyant à un groupe dont tous les membres exercent tous réellement le métier dont le nom sert d'étiquette, ou partagent tous la même nationalité ou origine géographique utilisée pour nommer le groupe ; la réalité ou l'irréalité de ces

<sup>172</sup> WILLIAMS Patrick, *Mariage tsigane. Une cérémonie de fiançailles chez les Rom de Paris*, *op. cit.*, p. 126.

<sup>173</sup> *Cf.* notamment les développements in WILLIAMS Patrick, *ibid.*, pp. 171-174, que nous résumons ici.

déterminations importe peu, et il ne faut donc pas les prendre en compte pour étudier la réalité des relations entre groupes tsiganes (or c'est ce qu'ont fait des Gadgé, tsiganologues ou non, dont les erreurs, la confusion entre signes et réalités, sont à l'origine des noms « scientifiques » : Tsiganes, Gypsies, Gitanos). Elles ne renvoient pas à des événements du passé mais à des situations du présent sans rapport avec les événements que peut évoquer la signification d'une détermination. Leur subsistance, et l'importance que les Rom y attachent, tient à ce qu'elles ne sont que des étiquettes : il faut toujours, pour les Rom, situer, resituer, dans le champ des relations. Ces déterminations sont le langage de la structure sociale, et en tant que telles servent à la fois comme termes du langage de la structure sociale et comme indications d'un certain fonctionnement de ce langage, d'une langue particulière (ce qui est, souligne Williams, une propriété de toute détermination, puisqu'une société ne peut être saisie que d'un point de vue particulier, qu'indique une détermination). Il est donc nécessaire de considérer en même temps les problèmes tenant au fonctionnement des déterminations et ceux tenant aux critères auxquels elles renvoient, les uns et les autres n'étant pas séparables dans leur mise à jour et leur élucidation.

### Les catégorisations ethniques des chercheurs

Patrick Williams montre que, du côté tsigane de cette opposition, ces catégorisations ethniques sont imposées au chercheur par son objet d'étude : d'abord par la définition que les Tsiganes lui imposent d'eux-mêmes, et ensuite par les caractéristiques objectives (organisation communautaire, sur une base ethnique) de ce groupe de Tsiganes.

Il souligne que, lors de ses premiers contacts avec une famille tsigane en 1969, celle-ci lui parut au premier abord isolée ; les autres Tsiganes (parents, Roms), étaient bien présents dans le discours, mais n'étaient pas présentés à Williams. Il s'agit là d'un des premiers biais (chronologiquement, dans l'accès au terrain) des études sur les Tsiganes (*cf. supra*, « Conditions de production des études sur les Tsiganes), que l'ethnologue doit surmonter (et semble plus que d'autres apte à surmonter, par cette méthode caractéristique de sa discipline de l'immersion dans le groupe qu'il étudie) :

« ...les Roms n'introduisent pas comme cela un "Gadgo" (un "non-Tsigane") chez les autres Roms. Ainsi nous renvoient-ils notre regard "Gadjo", nous sommes pris d'abord pour un représentant de la société à laquelle nous appartenons. Si les "Gadgé" existent, les Tsiganes existent bien tout autant. Une fois la réalité de l'objet d'étude confirmée, il faut, pour que l'enquête se développe, que l'ethnologue cesse d'apparaître comme le mandataire de sa société et accède à la singularité. La patience, la régularité des visites, la longueur des stations ; l'absence de brusquerie dans la curiosité permettront de devenir cette exception : un "Gadgo" avec lequel on n'agit pas comme les autres "Gadgé". Vous accompagnez les Rom en visite chez des cousins ; les cousins vous invitent à revenir. Plus tard, l'ethnologue se rendra compte que cette émancipation marque le début de l'emprise que la communauté exercera sur lui. »<sup>174</sup>

Notamment cette « communauté » lui impose de ne s'intéresser qu'à elle, et pas à d'autres « communautés » tsiganes : le rapport de familiarité avec ses membres est, selon eux, exclusif d'un rapport similaire avec des membres d'autres communautés ; l'ethnologue se voit ainsi imposer son objet d'étude par les Tsiganes qui le constituent, et se voit imposer par eux la définition de cet objet comme groupe ethnique :

« La communauté qui la première l'a accueilli considère que le chercheur lui appartient et comprend mal qu'il s'intéresse à d'autres. Ainsi l'ethnologue se voit-il imposer la définition de son objet d'étude par ceux là mêmes qui le constituent. Le critère qui fonde cette définition est d'ordre ethnique. C'est

<sup>174</sup> WILLIAMS Patrick, « Les couleurs de l'invisible : Tsiganes dans la banlieue parisienne », in GUTWIRTH Jacques et PETONNET Colette, *Chemins de la ville*, Paris : Editions du CTHS, 1987, p. 53.

l'attitude de ceux que nous rencontrons qui nous conduit à entreprendre la monographie d'une communauté de Rom Kalderash et non, par exemple, l'étude de l'urbanisation des Tsiganes de la région parisienne. »<sup>175</sup>

Dans son étude parue en 1984, appuyée sur un travail de terrain d'une dizaine d'années (de 1969 à 1979), Williams souligne que ce qui lui est apparu essentiel, dans la vie du groupe qu'il étudiait, c'est l'affirmation collective de l'identité<sup>176</sup>.

D'autre part, selon Williams, concernant en tout cas les Rom de Montreuil, cette définition ethnique du groupe s'impose également comme caractéristique objective du groupe étudié : une communauté organisée sur une base ethnique. Il caractérise le groupe tsigane qu'il étudie comme « communauté », d'une part par l'homogénéité des modes de vie, façons de faire et de penser (foyers, composition familiale, division sexuelle et générationnelle du travail, fréquentation des mêmes personnes) et les liens de parenté qui unissent ses membres, par l'opposition tranchée entre ces traits homogènes et l'hétérogénéité de la société locale dans laquelle il s'inscrit, et par les relations différentes entretenues par les Tsiganes avec les non-Tsiganes de la société locale et avec les Tsiganes Kalderash du monde entier, beaucoup plus familières :

« Très vite, l'idée de communauté s'impose. Les foyers que nous visitons se ressemblent, tant pour la composition familiale que pour l'organisation de l'espace, l'ameublement. Dans presque toutes les familles, la répartition des activités en rapport avec l'âge et le sexe est la même. Lors des occasions importantes (les fêtes, les cérémonies, le travail...), mais aussi pour celles qui paraissent plus anodines (boire un verre au café, sortir en ville, faire les courses...), les "informateurs" que nous suivons, Rom Kalderash, retrouvent toujours les mêmes personnes, Rom Kalderash elles aussi. Des liens de parenté unissent ceux qui en toutes circonstances ainsi se rassemblent. L'homogénéité de la communauté tranche avec l'hétérogénéité du milieu où nous la rencontrons. (...) jamais un Rom Kalderash ne partage avec ces voisins, "Gadgé" ou Tsiganes, la familiarité qui s'établit immédiatement avec un autre Kalderash, qu'il vienne d'une autre commune de la banlieue, d'un autre coin de la France, d'une autre partie du monde. Il existe une circulation planétaire des Rom Kalderash et passent dans la banlieue de Paris des individus qui viennent de Buenos-Aires, Stockholm, Barcelone, Johannesburg ou Los-Angeles. Ces visiteurs sont les parents ou les alliés de certains membres de la communauté de Paris. L'observateur voit peu à peu se dessiner les contours de la communauté Kalderash, domaine dont les limites ne correspondent à aucune des divisions administratives qui ont cours dans le monde des non-Tsiganes. »<sup>177</sup>

De même, l'organisation communautaire se manifeste dans leur économie : éparpillés dans l'espace, il n'en exercent pas moins les mêmes activités – de travail des métaux –, selon les mêmes modalités. Les loisirs sont également organisés de manière communautaire :

« Pas davantage, les Rom Kalderash n'entrent dans des réseaux liés aux "connaissances de loisir" ou de voisinage. Aussi bien pour dépenser l'argent que pour le gagner, leurs activités se déroulent au sein du réseau tissé par les relations de consanguinité et d'alliance. Ils ne profitent guère, pour les loisirs par exemple, de la possibilité de fantaisie individuelle qu'offre la ville. »<sup>178</sup>

---

<sup>175</sup> WILLIAMS Patrick, *ibid.*, p. 55.

<sup>176</sup> WILLIAMS Patrick, *Mariage tsigane. Une cérémonie de fiançailles chez les Rom de Paris*, *op. cit.*, p. 20.

<sup>177</sup> WILLIAMS Patrick, « Les couleurs de l'invisible : Tsiganes dans la banlieue parisienne », *op. cit.*, pp. 54-55.

<sup>178</sup> WILLIAMS Patrick, *ibid.*, p. 56.

Ils utilisent les ressources du monde non-tsigane (magasins, hôpitaux, école, cinéma, café, etc.), et y font ce que tout le monde y fait, mais en se les appropriant collectivement, en les utilisant en groupes (distincts pour les hommes et pour les femmes) et en y affirmant leur identité :

« Cette dimension communautaire qui s'impose en toutes circonstances apparaît comme un moyen de prendre possession de certains lieux publics. (...) Ces attitudes révèlent une véritable appropriation de l'espace urbain. Certains lieux qui s'offrent à l'occupation sont désertés (...) alors que d'autres, peut-être d'accès moins pratique, sont occupés jusqu'à l'engorgement. Une telle élection est gouvernée par des motifs ethniques. Les X se font soigner dans tel hôpital, les Y dans tel autre. »<sup>179</sup>

Le lieu de résidence est également choisi en fonction de l'appartenance familiale (qui, comme on l'a vu, est selon Williams constitutive de l'organisation ethnique de ce groupe).

### Catégorisations ethniques et minorisation

Manuela Vicente a montré le caractère minorisant attaché à ces processus de catégorisation, en étudiant la manière dont sont constitués les critères constitutifs des définitions des groupes ainsi catégorisés. Elle montre comment ces catégories sont constituées dans un rapport de domination qu'elles servent à renforcer et légitimer, loin de classer de façon neutre les groupes qu'elles désignent : elle étudie la manière dont les non-Tsiganes, au moyen d'un classement utilisant des critères différents pour se définir, définir d'autres groupes et définir les groupes tsiganes, constituent les Tsiganes en minorité ethnique, au sens sociologique. Pierre-Jean Simon définit ainsi ce concept :

« C'est cette notion de *situation minoritaire* qui est essentielle. (...) Incapables, ces groupes, ces collectivités, ces peuples sont aussi frappés de particularisme. Ils sont *particuliers* face à ce général qu'est la majorité. Ils sont *singuliers* face à l'universel que prétend incarner la majorité. Ils sont *différents*, et d'une différence toujours négative, face à la majorité qui prétend incarner, elle, la norme et la normalité et pour qui, par conséquent, le problème de la différence ne se pose pas. (...) La différence, le particularisme reconnu aux minoritaires est de la sorte toujours une différence négative, une différence dévalorisée. Etre différent, s'écarter de la norme majoritaire, c'est toujours à quelque degré, être placé en situation d'infériorité. »<sup>180</sup>

Manuela Vicente montre que les critères, dont nous verrons qu'ils servent aux chercheurs et/ou au législateur à définir et caractériser les Tsiganes, sont construits dans ces relations à des fins de domination et de rejet : les Tsiganes sur lesquels porte son étude, bien qu'habitant en HLM, sont vus comme stationnant plutôt qu'habitant ces lieux (exactement comme les conçoit le législateur ; cf. *infra* « Habitat »), et comme n'ayant pas de territoire de référence.

Etudiant le repeuplement de communes rurales, à Berriac près de Carcassonne (Aude), Manuela Vicente constate que les Tsiganes, numériquement majoritaires dans la commune, sont « invisibilisés », non comptabilisés par le reste de la population parmi les habitants du village. Leur présence est ainsi niée par la population locale. Du repeuplement des communes rurales, l'auteur voit son sujet d'étude glisser, notamment, vers l'appréhension de la figure de l'étranger, des représentations sociales qui s'y rattachent. Elle interroge dès lors cette catégorie « d'étranger » en étudiant la façon dont elle se construit dans deux communes de l'Aude. Cette approche comparative lui permet de montrer que les critères servant à définir l'altérité différent dans les deux cas, tout comme il existe divers degrés d'extranéité. A Rouffiac d'Aude, commune viticole, la figure de

<sup>179</sup> WILLIAMS Patrick, *ibid.*, p. 53.

<sup>180</sup> SIMON Pierre-Jean, article « Minorité. 1. Situation minoritaire » in *Pluriel-recherches. Vocabulaire historique et critique des relations inter-ethniques*, Paris : L'Harmattan, Cahier n°3, 1995, pp. 50-58.

l'étranger est représentée par des personnes étrangères à cette activité, nommées « néo-résidents » et ayant contribué au repeuplement de la localité (ces personnes sont cadres, employées, ouvrières etc.). L'étranger est donc le « nouveau », le nouveau venu. « L'ancien » se considère, au contraire – dans ce classement qu'il construit –, comme fort de la légitimité que lui procure l'antériorité de son installation. Il se montre jaloux de ses coutumes et sociabilités villageoises, et voit d'un mauvais œil ces « néo-résidents » dont il craint qu'ils ne transforment la localité en « cité-dortoir ». Ici trajectoire migratoire et occupation professionnelle servent à délimiter les frontières de l'altérité. A Berriac, ce sont les Tsiganes qui sont catégorisés comme « l'étranger » et cette fois ce sont les craintes de contagion, les images de Gitans vecteur potentiels de divers maux (microbes et germes) et celles d'attributs renvoyant dans les représentations à la saleté (poux) qui sont mobilisées pour fonder les critères d'altérité. Ici il n'est même plus question de critères liés à une quelconque position sociale pour catégoriser les Gitans comme figure de l'étranger<sup>181</sup> :

« A Rouffiac d'Aude cette catégorie 'd'étranger' est signifiée par les habitants du village qui, s'observant les uns les autres se classent entre eux. Elle est étroitement liée au sentiment d'appartenance à la localité et fait intervenir (entre autre) la trajectoire migratoire. De cette première analyse il ressort que l'inscription territoriale constitue un enjeu entre les groupes, le statut résidentiel étant une composante du statut social. Les oppositions entre Untel et tel Autre font apparaître à la fois les antagonismes sociaux et des degrés d'extranéité entre l'*ancien*, *enraciné* de souche, et le nouveau (néorésident) : étranger. A Berriac, l'inscription de la nouvelle population dans le tissu social ne répond pas à cette logique de classement. En premier lieu parce que dans l'imaginaire social, les gitans représentent la figure d'un être sans racines et 'asocial' inclassable dans les stratifications sociales »<sup>182</sup>.

La désignation/classification des Tsiganes (Rom, Manouches, Sinti) appelés communément « Gitans » par la population locale ne repose donc pas sur leur participation économique, perçue comme nulle ; ce sont à l'inverse l'oisiveté, la propension au vol et à la « magouille », l'absence de respect de la propriété privée qui sont relevées pour les qualifier. Séparés dans l'espace (les Tsiganes vivent à quelques kilomètres du village dans un lotissement HLM), considérés en quelque sorte comme venant de nulle part (« sans racines »), les Tsiganes se caractérisent par une « trans-territorialité » qui en fait « une minorité ethnique hors classe » et « hors statut résidentiel »<sup>183</sup>. En outre, même en voie de sédentarisation, les Tsiganes sont perçus comme stationnant plutôt qu'habitant la commune. A l'inverse des « étrangers » parisiens, normands, bretons, etc. qui repeuplent la commune de Rouffiac et « qui portent dans leur extranéité des bribes de leurs racines et les traces d'une patrie », les Gitans à Berriac représenteraient une figure radicale de l'altérité<sup>184</sup>, « exotisés » du fait de « l'impossibilité pour le villageois de désigner le gitan par rapport à un point originel de l'espace terrestre (pays, région, continent) »<sup>185</sup>. Il est alors possible de classer les populations selon leur plus ou moins forte extranéité dans les représentations sociales : à un pôle nous trouverions l'enraciné et à un autre le Gitan, le « néo-résident » figurant entre les deux.

Manuela Vicente rappelle que la notion de « pureté » est utilisée de part et d'autre de la frontière entre « Eux » et « Nous » pour se distinguer et catégoriser l'autre groupe en présence :

<sup>181</sup> VICENTE Manuela, « Gitans et néo-résidents, deux figures de l'altérité », *Hommes & Migrations*, n°1176, 1994, pp. 15-21.

<sup>182</sup> VICENTE Manuela, « Regards sur une population gitane : témoignage et réflexions à propos d'une observation sur le repeuplement des communes rurales », *Journal des anthropologues*, « les territoires de l'altérité », n°59, 1995, p. 53.

<sup>183</sup> VICENTE Manuela, « Gitans et néo-résidents, deux figures de l'altérité », *op. cit.*

<sup>184</sup> VICENTE Manuela, « Regards sur une population gitane : témoignage et réflexions à propos d'une observation sur le repeuplement des communes rurales : les territoires de l'altérité », *op. cit.*, p. 53.

<sup>185</sup> VICENTE Manuela, « Le villageois, le néo-résident et le gitan : les représentations sociales de la différence », *Etudes Tsiganes*, n°1, 1995, p. 20.

« La distinction gitan et non-gitan oppose fondamentalement “l’homme civilisé” – “normal” – et un “peuple sans archives” – “illettré” –, qui s’adapte au monde “civilisé” plus qu’il n’affiche une volonté de s’y intégrer. Cependant, chez les uns et chez les autres, le vrai, le pur... constituent des critères structurants de l’identité du groupe. La comparaison entre “enraciné de souche” et “pur gitan” trouve sa pertinence dans l’idée que ces deux groupes se font de leur souveraineté. Le concept “d’enraciné” renvoie à une classe, détentrice du pouvoir suprême, politique et économique. Le mot “gitan” quant à lui, évoque “la race”, et à travers elle une forme de souveraineté attachée à la “gitanerie”, porteuse de savoir : s’adapter au monde tout en restant Autre »<sup>186</sup>.

Ainsi, de manière exemplaire, concernant les processus de catégorisation-minorisation, le groupe dominant – à défaut d’être majoritaire dans ce cas précis – ne se perçoit pas comme un groupe ethnique ou une « race », en projetant sur l’autre groupe en présence, le « Eux », cette définition qui est peut-être reprise par le groupe dominé lui-même. Un des intérêts de l’étude est bien, en prenant l’exemple des Tsiganes, d’illustrer la pertinence dans certaines situations de la notion sociologique de « minorité ethnique », puisque en l’état, les Tsiganes bien que majoritaires sont considérés comme des étrangers, au même titre que les « néo-résidents » et bien plus encore, puisqu’on leur dénie toute visibilité dans la stratification sociale et tout statut résidentiel.

Les propos rapportés dans *La France raciste* de Michel Wieviorka sont exemplaires du caractère infériorisant et méprisant attaché à la catégorisation comme minorité ethnique tzigane par les non-Tsiganes, dans le cadre de leur cohabitation. Les Tsiganes d’origine roumaine (« les Roumains ») sont pêle-mêle accusés par des personnes de classe moyenne résidentes à Roubaix de saleté, d’occasionner du bruit, de provoquer l’insécurité, d’être agressifs ; point également, dans les discours, la thématique de l’envahissement. Les personnes ayant participé à l’enquête disent d’eux : ils « ne connaissent ni nos coutumes ni notre langue », ils « ont transformé Roubaix en camp gitan », « ils balancent tous leurs besoins par la fenêtre », ils « pratiquent une mendicité agressive », et leur va et vient apparaît incompréhensible, « ils disparaissent, puis ils reviennent ». Il leur est reproché, contrairement aux « Arabes », de ne pas être intégrés. A Marseille, il leur est reproché de vivre « du ferrailage, et en fait, du vol de voitures dont ils détruisent les divers éléments par le feu (...). Sales “comme des peignes”, ils ne paient ni l’eau ni l’électricité, ni leur loyer, mais roulent dans des Mercedes “impeccables”, qu’ils “ont réglées comptant, en espèces” ». On les accuse encore de manifester du mépris envers les autres, d’être des « voleurs dans le sang », d’user du couteau, de former un monde impénétrable où les forces de l’ordre entrent exceptionnellement, où les pompiers et les médecins refusent dorénavant d’entrer. L’école que fréquentent les enfants gitans aurait été désertée par les autres enfants, la directrice agressée aurait dû démissionner. Un témoignage rend compte des difficultés liées selon les non-Tsiganes au voisinage avec les Gitans : vandalisme des petits, insultes, sacs à main volés retrouvés dans le jardin car « balancés » après le vol, chien sauvagement assassiné. L’épouse du couple ne part pas en vacances au même temps que son époux de crainte d’un cambriolage ; lorsque tous deux sortent en voiture, elle se cache pour faire croire qu’elle est restée à la maison, etc.<sup>187</sup>. Les stéréotypes les plus souvent mobilisés tiennent donc à l’impossible intégration d’un *Autre* présenté comme culturellement inassimilable, un *Autre* substantialisé comme criminel, un *Autre* sale, dépourvu d’hygiène.

Le fait qu’il s’agit, dans l’imagerie sociale des Tsiganes, de notions qui ne correspondent pas à la réalité, n’empêche donc pas que cela puisse avoir des conséquences réelles. Dans cette relation Tsiganes/non-Tsiganes, les stéréotypes vont induire des comportements réels de part et d’autre. François Vaux de Foletier rappelle que les Tsiganes, au Moyen Age, se conforment à la stéréotypie car il s’agit d’une source de revenus (bonne aventure etc.). Mais Alain Reyniers rappelle que la conséquence immédiate de cette situation est d’abord l’exclusion, le rejet, des Tsiganes par les non-Tsiganes. En effet, le rejet des Gens du Voyage par les

<sup>186</sup> VICENTE Manuela, « Gitans et néo-résidents, deux figures de l’altérité », *op. cit.*, p. 19.

<sup>187</sup> WIEVIORKA Michel (dir.), *La France raciste*. Paris : Éd. du Seuil, 1992, 389 p.

populations sédentaires s'appuie sur la perception par ceux-ci des Tsiganes comme nomades, qui leur permet de considérer l'occupation des lieux et l'installation des Tsiganes comme illégitime, car elle constituerait une perte de leur culture. Reyniers ne le dit pas mais on se trouve là typiquement dans un racisme « différentialiste » ou « symbolique », tel qu'il a pu être décrit par Pierre-André Taguieff.

Hancock a étudié le stéréotype véhiculé et reproduit par les critères associés à cette catégorisation. Il montre la fonction spécifique que remplit pour les non-Tsiganes le décalage entre l'image romantique du Tsigane, associée à l'errance, et la réalité : les Tsiganes constituent des boucs émissaires (telle est la thèse développée dans son ouvrage *The Pariah syndrome*). A partir de la démonstration de ce décalage, Hancock critique les théories mettant en exergue que les Tsiganes servent à renforcer – par opposition – la culture dominante ou qu'ils servent de référent identitaire à des populations diverses (hippies, etc.). Car la perception que les personnes ont des Tsiganes se fonde sur des éléments mythiques qui leur sont associés (feu de camp, boule de cristal...). Il s'agit d'une image fantasmagorique. L'auteur met l'accent sur la perpétuation des clichés entretenus par les observateurs qui s'obstinent à remarquer que ces éléments ont disparu plutôt que de reconnaître qu'ils n'ont jamais existé (il critique en somme une vision évolutionniste, assimilationniste, une vision qui postule le passage de la tradition à la modernité). D'où cette question centrale : à quoi sert cette imagerie sociale ? Cette imagerie sociale acquiert une fonctionnalité pour les non Tsiganes (le mythe permet de servir d'antithèse aux valeurs de la société dominante selon Sibley) et pour les Tsiganes qui « préfèrent l'image de déviants à celle de victimes »<sup>188</sup>. Cette image est donc manipulée de part et d'autre de la frontière entre « eux » et « nous ». La réponse des Tsiganes consiste soit en l'absence de contact physique et social avec les non-Tsiganes (voire prend la forme d'un faible dévoilement de leur identité ethnique vers l'extérieur), soit en la reproduction et la manipulation des stéréotypes dans les relations avec l'extérieur (média, etc.). Les Tsiganes préfèrent être montrés ou considérés comme des déviants plutôt que comme des victimes du nazisme ou des racismes. Mais cette image qu'ils cherchent à se donner peut nuire à leur communauté. Pour les Tsiganes, la reproduction d'une fausse image sur leur communauté est supposée les protéger. Existe l'idée que si les non Tsiganes sont "occupés à poursuivre le mythe, ils laisseront la réalité tranquille"<sup>189</sup>. Les Tsiganes peuvent donc chercher à se conformer à ces stéréotypes afin de se rendre invisibles.

### **Les critères tsiganes de différenciation-hiérarchisation entre groupes tsiganes**

Cette construction et manipulation de critères servant à définir les catégories ethniques à des fins de hiérarchisation et de domination se retrouvent également dans les relations entre les (sous-)groupes tsiganes. Ici, les critères racistes sont encore plus explicites, prégnants, que dans les relations entre Tsiganes et non-Tsiganes.

Daniel Bizeul a étudié comment les catégorisations ethniques au sein des voyageurs servent à se répartir et à différencier les familles, à « se diriger dans les contacts avec les autres, en particulier d'éviter toute mésalliance, et de se comporter en général d'une façon réputée convenir à son milieu »<sup>190</sup>. Les catégorisations savantes génèrent la méfiance des voyageurs mais peuvent être mobilisées si elles leur sont favorables. Les voyageurs de l'Ouest différencient les Roms (souvent appelés Hongrois par les autres), les Manouches, les Gitans et les Yéniches. Pour se classer et se différencier, les voyageurs peuvent recourir à des signes, dont certains deviennent moins fiables. L'accoutrement des femmes, à nouveau, sert à fixer la différence à travers la « façon des femmes de s'habiller, se parer, se coiffer, offertes aux regards comme un blason familial », mais des erreurs d'appréciation sont possibles compte tenu d'une moindre fixité de ces signes de reconnaissance. L'activité

<sup>188</sup> HANCOCK Ian F., « La fonction du mythe tsigane », in Patrick WILLIAMS (dir.), *Tsiganes : identité, évolution, op. cit.*, pp. 45-52.

<sup>189</sup> Ibid., p. 51.

<sup>190</sup> BIZEUL Daniel, *Nomades en France. Proximités et clivages, op. cit.*, p. 179.



économique constitue un autre indice d'appartenance à un groupe (perpétuation des activités au sein des groupes) mais le recours à ce signe est également plus hasardeux qu'auparavant considérant la « diversité et le renouvellement accentués des occupations, allant de pair avec l'inutilité des métiers anciens »<sup>191</sup>. La distinction opère principalement au travers du « rattachement à une lignée », et ce sont ici les notions de « sang » et de « race » qui sont mobilisées et requièrent une construction/reconstruction de l'histoire du groupe familial (ses pérégrinations, les événements qui l'ont marqués...) élaborée à partir des informations disponibles (plus ou moins réaménagées, reconstruites, imaginées) et dont on cherche à extirper celles qui pourraient être valorisées (notamment par l'interlocuteur avec lequel on interagit). Bizeul cite le cas d'un homme récusant d'être assimilé à un Manouche (sous entendu à un Allemand), en précisant qu'il est Sinto, que l'on ne saurait mélanger les deux car les Sinti sont plus « civilisés », plus « évolués », plus « sociables » ou d'une femme assimilant les Sinti piémontais à des Rom provenant de Roumanie pour en déduire que des membres de la famille de son mari (Sinti Piémontais) ne sont pas « mélangés » comme les Manouches<sup>192</sup>. L'enjeu de ces distinctions est de revendiquer la « pureté des origines » de sa famille et d'imputer aux autres cette absence de « pureté » (le « mélange ») en faisant abstraction des unions entre personnes de milieux différents au sein de sa propre lignée :

« La régularité des appariements et des naissances vaut moins que l'édification imaginaire qui seule peut donner forme et sens, de façon plus entière et crédible qu'elle est fictive, inentachée de factualité, à l'existence de chacun. Aux yeux des autres, les membres d'un groupe donné apparaissent fréquemment imbus d'eux-mêmes, et en particulier de leurs marques distinctives, certifiant haut et fort pour la plupart l'incorruptibilité de leur généalogie et la sûreté de leurs alliances, alors même que des croisements avec d'autres milieux existent »<sup>193</sup>.

Les caractéristiques phénotypiques sont également mobilisées pour attester de la « pureté de l'origine ethnique » :

« La couleur de peau en particulier est reconnue comme signifiante, et les voyageurs s'honorent, ou se disqualifient réciproquement, en se désignant par la couleur censée les particulariser : les uns sont noirs, les autres rouges, les autres blancs (ou blonds), selon qu'ils sont plutôt Manouches (ou Hongrois), ou Yéniches, ou du Nord de la Russie (ou d'origine gagdjo). Par exemple, cette femme parle ainsi de son premier mari : "C'est un vrai voyageur, il est brun, il est mat, c'est un Gitan italien" et Louise qui explique qu'ils ont toujours évité de voyager "avec pour dire des noirs, des nomades" »<sup>194</sup>.

Ces « signes extérieurs » nous dit Bizeul, peuvent acquérir un caractère emblématique en cas de conflits et de rivalités entre groupes où l'accusation d'absence de « pureté ethnique » est proférée avec force. Les Rom seraient mal aimés des voyageurs de l'Ouest, tenus pour méprisants, vivant à l'écart et ne contractant pas d'unions avec les autres, ayant des manières grossières, maltraitant leurs femmes... Les Manouches ne sont pas non plus appréciés des Voyageurs proches des Gadjé. Il est par exemple fait référence à leur odeur corporelle et vestimentaire pour refuser des unions avec des Manouches. Ils sont encore accusés pêle-mêle d'exploiter la force de travail de leur femme et leur fonction reproductrice en contrepartie d'argent (allocations) et de se réfugier dans l'oisiveté, de pratiquer la mendicité et le vol en groupe.

Bizeul note que ces marques de répulsion à l'encontre des Manouches sont d'autant plus mobilisées que certains voyageurs cherchent à se distinguer de l'image de vie nomade que ces mêmes Manouches sont supposés

---

<sup>191</sup> BIZEUL Daniel, *ibid.*, p. 180.

<sup>192</sup> BIZEUL Daniel, *ibid.*, p. 181.

<sup>193</sup> BIZEUL Daniel, *ibid.*, p. 183.

<sup>194</sup> BIZEUL Daniel, *ibid.*, p. 184.

représenter et qui est disqualifiée par les sédentaires. Il constate encore que cette distinction est d'autant plus affirmée, corrélativement à la proximité avec les Gadjé, lorsque l'on souhaite obtenir des avantages de ces derniers (un prêt pour l'achat d'une maison à proximité d'un terrain par exemple). Bien que Bizeul ne le dise pas explicitement sous cette forme, la présentation ethnique de soi est donc instrumentalisée afin d'en obtenir des avantages.

« Les discours de nombre de voyageurs alternent entre la revendication d'un style de vie, les rattachant au milieu voyageur, et un désir de banalisation utile dans les rapports avec les gadjé. Le dénigrement des autres groupes, considérés selon des coutumes déformées et isolées peut servir cette fin, surtout si ces coutumes semblent vétustes ou primitives aux yeux des gadjé »<sup>195</sup>.

D'autres études ont montré la prégnance de ces catégories, ainsi que l'extrême variabilité de leurs significations et de leurs usages. Caterina Pasqualino montre que l'auto-désignation raciste (le terme de « caste » ne doit pas faire illusion ici : les significations qui lui sont attachées sont explicitement racistes) recouvre des sens différents chez deux groupes gitans en Espagne, étudiés par Pasqualino, qui se déclarent « *de pura casta* » (de pure caste). Les premiers l'entendent dans le sens de la pureté du sang (de la noblesse), ils rappellent leurs liens avec la noblesse locale par l'entremise d'unions illégitimes entre nobles et gitanes. Les seconds l'entendent dans le sens de la capacité à donner naissance à une descendance nombreuse<sup>196</sup>.

### 1.1.3. La stratégie d'invisibilité

Parmi les études sur les Tsiganes, le paradigme de l'explication de la création et du maintien, de la perpétuation, de la distinction entre groupes tzigane et non-tzigane est celui de la « stratégie d'invisibilité ». Il s'agit, face à un phénomène relevé par beaucoup d'études sur les Tsiganes, à savoir le maintien d'une frontière nette avec les non-Tsiganes malgré un effacement des différences dans les modes de vie, façons de faire et de penser, etc. entre ces groupes, de l'expliquer par l'attitude des Tsiganes, qui se rendent « invisibles » aux yeux des non-Tsiganes – autrement dit qui ne leur laissent voir aucune différence dans leurs façons de faire, parler, penser... Nous présentons ici deux études, de Patrick Williams sur les Rom de Montreuil et de Nancy Thède sur les Gitans de basse Andalousie, exemplaires de cette approche.

Nous avons vu que Williams souligne que les Tsiganes ont une organisation « communautaire » du travail, des loisirs et de l'utilisation des ressources de la société gadgé. Cependant, il n'y a pas là de contradiction avec une « stratégie d'invisibilité ». Ainsi, alors même que toute leur organisation du travail est « communautaire », dans leurs activités économiques, les Rom sont « invisibles » : ils se présentent comme artisans français aux non-Tsiganes avec qui ils veulent faire des affaires, et ils rentrent chez eux pour exercer leur activité, de manière individuelle.<sup>197</sup> Et Williams montre que cette stratégie s'appuie même, pour certaines activités, sur l'organisation « communautaire » du groupe : dans le cadre des interactions avec les Gadgés, ils cachent, occultent, leur identité Rom vis-à-vis des Gadgés. Dans le cadre de leurs loisirs par exemple, leur organisation en groupe empêche qu'il y ait interaction avec les Gadgés et leur appropriation collective de l'espace en exclut de fait ceux-ci<sup>198</sup> ; partant,

<sup>195</sup> BIZEUL Daniel, *ibid.*, p. 190.

<sup>196</sup> PASQUALINO Caterina, « Hors la loi : les Tsiganes d'Europe face aux institutions », *Ethnologie française*, 4, oct-déc. 1999, pp. 617-626.

<sup>197</sup> WILLIAMS Patrick, « Les couleurs de l'invisible : Tsiganes dans la banlieue parisienne », *op. cit.*, pp. 58-59.

<sup>198</sup> WILLIAMS Patrick, *ibid.*, p. 58 : « Durant leurs distractions, leurs groupes animés et colorés ne manquent pas d'attirer l'attention, mais il se trouvent alors dans des endroits qu'ils ont choisi, qu'ils fréquentent pendant une période limitée et où la force même de leur présence neutralise les possibilités d'interaction. »

ces derniers, lorsque les Rom entrent en contact avec eux, ne savent bien souvent pas qu'il ont affaire à des Rom.

Leur occupation de l'espace manifeste ce double aspect : les Rom sont dispersés, éparpillés dans l'espace urbain. Cela leur permet de ne pas être identifiés par les Gadgé, comme groupe implantés concrètement, d'échapper à l'emprise des Gadgé (pas d'assignation possible à un espace ni à une identité), de pouvoir se mouvoir dans cet espace librement et de pouvoir adopter l'identité des Gadgé, conformément aux attentes des Gadgé avec lesquels ils sont en contact et font affaire : bourgeois, artisan, marginal, immigré, Gitan... selon le personnage qu'ils pensent que leur interlocuteur s'attend à trouver (ainsi l'ethnologue, dès qu'il est identifié, se verra réciter des généalogies et des généralités sur la « sensibilité tsigane »<sup>199</sup>). Aussi Patrick Williams associe-t-il la « stratégie d'invisibilité » des Tsiganes au concept de rôle social, qui prend ici une signification spécifiquement ethnique : jouer un rôle en fonction des attentes des non-Tsiganes permet aux Tsiganes d'occulter aux yeux des non-Tsiganes, et en même temps – et par cela même – de manifester à leurs propres yeux, leur identité ethnique, partant de la préserver.

« Une telle attitude n'est pas particulière aux Rom ni même aux Tsiganes ; et si toutes les minorités la cultivent, elles n'en ont pas l'exclusivité. Le concept de rôle social est couramment utilisé dans la description de la vie urbaine. Mais pour les Kalderash de la banlieue de Paris, ce masque ne sert pas, ou pas seulement, d'écran à la personnalité intime, il dissimule et en même temps soutient la manifestation de l'identité ethnique. Lors du contact commercial, un Kalderash joue à l'identité professionnelle différente de l'identité ethnique : passer pour qui l'on n'est pas représenté à ses yeux une réussite typiquement rom. N'affronter les représentants de la société dominante qu'en jouant un rôle n'annule pas l'interaction mais permet de la contrôler. Le rapport qui s'instaure n'est pas entre deux individus mais entre deux groupes. Et dans la perception de l'autre comme un représentant de son groupe social, il y a déjà l'imposition de sa propre vision. Le Rom ne renonce jamais à l'élaboration symbolique qui le fait exister : il ne rencontre que des "Gadgé". »<sup>200</sup>

En définitive, ce qui pour Williams, constitue la cause de cette perpétuation de l'identité ethnique, de l'opposition aux autres, c'est la dispersion de la communauté dans l'espace, qui la ferait échapper à tout lieu particulier :

« Lorsqu'on envisage à la fois l'occupation de l'espace, les rythmes de vie et la panoplie des rôles sociaux, c'est tout un usage ethnique de la ville qui apparaît. A mesure que l'on pénètre dans la vie des foyers, l'horizon s'élargit. Les coups de téléphone, les visites, les échanges d'individus et de nouvelles d'une région, d'un pays, voire d'un continent à l'autre, ne cessent pas. (...) La maîtrise de la communauté rom sur son milieu ne lui viendrait-elle pas de cette appartenance à un réseau dont les dimensions dépassent de beaucoup celles du territoire où nous la rencontrons ? Alors la ville, Paris et sa banlieue en l'occurrence, devient n'importe quelle ville, un cadre qui offre aux rom, à travers quelques endroits, pour l'activité économique, pour le loisir, pour les besoins de la vie quotidienne, la possibilité d'être eux-mêmes, et de l'être comme ils l'entendent. »<sup>201</sup>

Bref, pour Williams, la distinction ethnique perpétuée par les Rom vis-à-vis des Gadgé repose sur l'organisation « communautaire » de ce groupe, elle-même fondée sur sa dispersion spatiale. Il explique que la stratégie développée par les Rom Kaldersah dans leur organisation du travail sert de support à l'affirmation d'identité : ils s'insèrent d'une manière propre dans l'économie (ce qui leur permet de préserver leur autonomie, de garder la maîtrise de leur temps, de créer un rapport particulier avec les clients non-tsiganes, de créer et renforcer les

---

<sup>199</sup> WILLIAMS Patrick, *ibid.*, p. 53.

<sup>200</sup> WILLIAMS Patrick, *ibid.*, p. 61.

<sup>201</sup> WILLIAMS Patrick, *ibid.*, pp. 62-63.

solidarités entre Rom Kalderash car ceux-ci s'associent entre eux pour travailler), et non conformément à la logique gadgé. Cette approche montre les modalités de reproduction de l'identité ethnique ici et maintenant, mais non la perpétuation historique du groupe, ses causes. En effet, on retrouve, *in fine*, une difficulté déjà rencontrée dans la présentation des approches culturalistes : l'affirmation d'identité collective spécifique est présentée comme déterminant la manière spécifique d'agir et de penser, mais cette affirmation repose elle-même sur la dispersion de la communauté dans l'espace, qui la ferait échapper à tout lieu particulier. Or le maintien de la communauté dans ces conditions reste à expliquer, puisque pour d'autres communautés cette dispersion signe leur disparition. Et il en va d'ailleurs de même concernant les Rom, ainsi que le montre un type d'approche différent, longitudinal et replaçant l'organisation et l'évolution de cette communauté dans ses relations avec la société Gadgé au sein de laquelle elle vit et au sein de laquelle elle va progressivement s'effacer.

Patrick Williams a d'ailleurs lui-même souligné ces limites de son approche, en les rapportant à la méthode ethnologique qu'il a utilisée. Williams souligne que l'ethnologue, voulant donner à voir les Tsiganes tels qu'ils sont, contre les études de sociologie appliquée, rencontre un problème propre : il risque d'occulter le rapport entre Tsiganes et société<sup>202</sup>. L'immersion et l'approche centrée sur les relations concrètes et le mode de vie, qui caractérisent l'approche ethnologique, imposent ainsi au chercheur une définition ethnique de son objet d'étude, et de mettre l'accent sur l'aspect communautaire du sous-groupe des Rom Kalderash.

« Cette période de découverte du "tout ethnique" ne peut qu'être celle de l'immersion. C'est cela ou l'impossibilité de saisir le déploiement de l'identité rom. »<sup>203</sup>

Contre cet écueil lié à la méthode de recherche et d'enquête adoptée, l'approche longitudinale (étude de l'évolution du groupe sur plusieurs décennies) de Béatrice Jaulin<sup>204</sup> permet de ne pas réifier des pratiques (ce que fait la notion « stratégie d'invisibilité »), en montrant qu'elles sont contextuelles et relationnelles.

Les Rom, qui se sont fixés à Montreuil après la Seconde Guerre mondiale, ont commencé à quitter ce lieu à partir de 1970. Jaulin distingue deux grandes étapes entre 1945 et 1970 : dans un premier temps, les Rom s'installent sous tentes et dans des baraques de planches, et s'attachent à certains quartiers ; leurs voisins s'habituent à leur présence. Puis, avec le temps et une « prospérité retrouvée », ils abandonnent les baraques et s'établissent dans des pavillons. Les familles se dispersent un peu (elles sont séparées par quelques rues), disparaissent dans un paysage urbain en évolution, deviennent « invisibles » aux yeux des Montreuillais. Certaines familles se dispersent vers les autres communes du département. Jaulin parle pour cette époque, telle que la voient aujourd'hui les Rom, d'un « âge d'or »<sup>205</sup> de la vie à Montreuil (dans ses entretiens avec les Rom se manifeste, concernant cette époque, leur nostalgie et leur idéalisation de leurs rapports entre eux). Cette époque apparaît comme un « âge d'or » pour deux raisons. D'une part, les Rom retrouvèrent la tranquillité et une relative prospérité, alors que l'époque précédente était un temps de guerre et précarité. D'autre part, la « communauté » et ses « traditions » étaient encore relativement fortes, alors que la période suivante est marquée par la dispersion de la « communauté » et l'affaiblissement des « coutumes », l'augmentation des inégalités entre familles, l'augmentation de la pression de la société environnante (notamment les politiques de construction et de logement de Montreuil), et, pour toutes ces raisons, par la dispersion des Rom. On voit là, par cette mise en perspective historique, que l'enquête de Williams correspond précisément à cet « âge d'or » (le terme « invisible » apparaît d'ailleurs pour en décrire un aspect, celui de la rupture avec l'habitat en baraques et tentes, « visibles », de la période précédente, c'est-à-dire dans les années qui suivent la Seconde Guerre mondiale).

---

<sup>202</sup> WILLIAMS Patrick, *ibid.*, p. 53.

<sup>203</sup> WILLIAMS Patrick, *ibid.*, p. 63.

<sup>204</sup> JAULIN Béatrice, *Les Rom de Montreuil-sous-Bois. 1945-1975, op. cit.*

<sup>205</sup> JAULIN Béatrice, *ibid.*, p. 14.

L'étude de Jaulin permet également de voir que, contrairement à ce que dit Williams de l'a-territorialité des Rom, leur inscription dans cet espace de Montreuil est due en partie à des caractéristiques de ce lieu.

En fait, ce sont ces deux aspects qui doivent être tenus ensemble pour comprendre l'évolution de l'inscription territoriale de ce groupe : la relation entre son organisation et l'organisation sociale et spatiale non-tsigane, et la constitution de ces organisations dans cette relation. L'installation de membres de ce groupe à Montreuil s'explique en effet par plusieurs raisons, économiques, politiques, etc. qui caractérisent cette commune et pouvaient être utilisées convenablement par les Rom<sup>206</sup> : la présence d'autres Rom dans ce lieu, l'existence d'espaces disponibles (la construction de logements pour les ouvriers et étrangers, qui y affluèrent à partir du début du XX<sup>ème</sup> siècle dans le cadre de l'industrialisation de cette commune, laissait des interstices non-bâties que les Rom purent s'approprier, notamment les terrains interdits de construction), l'acceptation par la mairie (communiste), la possibilité pour ces Rom d'y exercer les activités qu'ils exerçaient auparavant car elles s'inséraient bien dans le contexte de Montreuil (dans cette commune, l'industrialisation progressive à partir de la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle laissait encore de la place à toute une série de petits métiers). C'est dans ce cadre, et parce qu'ils en avaient la possibilité, que les Roms se sont installés d'une façon particulière, et ont pu y développer des modes de vie à la fois spécifiques et déterminés par ce cadre. Par exemple, ils ont maintenu une certaine mobilité, mais réadaptée à la nouvelle condition de sédentaires : il ne s'agissait plus du grand voyage, mais de déplacements courts et destinés à retrouver la famille éparpillée dans différents pays d'Europe. De même, refusant de s'installer dans des logements sociaux, ils ont pu s'y installer dans des baraques et pavillons : ceux qui avaient suffisamment d'argent ont pu acheter un terrain, une maison, dans les années 1960. Et ils purent également y déployer cette appropriation familiale et « communautaire » particulière de l'espace qu'a étudiée Williams.

De même, c'est la relation entre l'organisation sociale et économique des Rom, leur inscription spatiale, les modalités de leur installation, etc. et l'évolution de l'organisation spatiale, des logements, etc. de Montreuil, qui explique les évolutions concernant ce groupe. Ceux-ci, à partir de leur installation à Montreuil, entrent dans « *le temps de la sédentarisation*. » En effet, cet ensemble de relations, de possibilités, etc. qui leur permet de reproduire, perpétuer, une identité collective forte, permet de même d'expliquer l'effacement progressif du groupe : cette installation dans des baraques, puis dans des pavillons, entraîna un premier éclatement de la communauté. Tous les Roms de Montreuil n'ayant pas réussi à se reloger dans la « communauté », et bien que l'éloignement fût réduit, la nouvelle disposition des maisons ne permit bientôt plus le même type de proximité qu'auparavant. Le relogement en H.L.M. ou dans les pavillons (pour ceux qui en avaient les moyens) entraîna des relations plus étroites entre Rom et non-Rom. En outre, l'affaiblissement des solidarités de quartier à Montreuil (suite notamment aux relogements d'une partie de la population de Montreuil, Rom et non-Rom, en H.L.M. ou en pavillons) entraîna un isolement croissant du mode de vie des Rom.

Nancy Thède<sup>207</sup>, développant elle aussi le paradigme de la stratégie d'invisibilité, s'est efforcée de le construire à partir d'un cadre théorique dont les fondations ont été élaborées par Fredrik Barth et qui s'est progressivement enrichi par l'apport d'auteurs successifs, notamment depuis les années 1990. Dans l'introduction à l'ouvrage collectif *Ethnic Groups and Boundaries* (1969), Fredrik Barth prône, contre l'approche culturaliste (et, bien sûr, a fortiori, contre l'approche en termes de race), une étude des stratégies d'attribution de catégories ethniques dans les relations sociales et pour organiser celles-ci. La question fondamentale posée dans cette perspective est : pourquoi, et comment, des groupes maintiennent-ils entre eux une frontière ethnique, qui départage les individus en deux catégories dichotomiques et interdépendantes : « nous » et « eux ». Dans le cadre de cette approche, Nancy Thède insiste sur la constitution du groupe dans la distinction vis-à-vis des Payos (équivalent des Gadgè

---

<sup>206</sup> JAULIN Béatrice, *ibid*, pp. 64-86.

<sup>207</sup> THEDE Nancy, *L'identité ethnique des Gitans de la basse Andalousie. Variations sur le thème de la frontière ethnique*, Thèse de Ph. D., Montréal, 1998, « Sommaire », [http://www.pum.umontreal.ca/theses/pilote/thede/these\\_front.html](http://www.pum.umontreal.ca/theses/pilote/thede/these_front.html) .

pour les Gitans d'Espagne) : les Gitans habitent, selon Thède, les institutions des Payos, mais ils les habitent différemment, et c'est de cette manière que se perpétue le groupe (associations de flamenco et religieuses conçues comme lieux d'expression et différenciation identitaire des Gitans). Elle montre que les Gitans sont intégrés dans la société andalouse, et fiers d'être intégrés, et qu'ils maintiennent cependant la « différence ethnique » : rien dans leurs institutions ou pratiques ne leur est propre ; la distinction se fait dans les manières de vivre et habiter ces pratiques et institutions, dans le regard porté sur elles. Selon Nancy Thède, ils rencontrent les mêmes problèmes que les autres Tsiganes d'Europe et s'inscrivent dans les mêmes processus pour se construire comme Gitans : ils ne se distinguent pas culturellement des non-Gitans (ils ne sont pas nomades notamment), ils sont depuis plusieurs siècles intégrés parmi les non-Gitans, et pourtant, ils sont toujours Gitans.

Les Gitans sont présents dans tous les aspects (sauf l'autorité politique) de la vie quotidienne de la communauté, en interaction constante avec les *Payos*, souvent sans que ceux-ci les reconnaissent comme Gitans. Selon elle, il s'agit là d'une stratégie consciente de la part des Gitans :

« Se dissimuler chez l'autre est considéré comme la meilleure approche pour assurer la survie, ne pas attirer l'attention sur soi en tant que groupe. »

Pour Nancy Thède, les Gitans de cette région ont ainsi pu perpétuer leur groupe et leur identité de groupe, malgré les changements locaux importants depuis une trentaine d'années (passage d'une économie agricole, organisée sur la base des *latifundia*, à une agriculture mécanisée, entraînant la disparition de la majorité des emplois agricoles où se recrutaient surtout les Gitans) qui empêchaient leur groupe et leur identité de groupe de se perpétuer selon les mêmes modalités, à savoir une fréquentation intime et intense de petits groupes, dans le cadre de la vie agricole et des formes de sociabilité organisées sur cette base. Et la stratégie qu'ils ont déployée pour ce faire est analogue aux stratégies d'articulation des autres groupes tsiganes avec les sociétés dominantes. C'est là le point commun qu'elle trouve entre les groupes tsiganes, présentant une extrême diversité sur tous les autres aspects de leur vie. Selon elle, il existe un mode particulier de construire les relations avec la société environnante qui semble partagé par l'ensemble des groupes tsiganes, et elle étudie le processus de construction identitaire des Gitans de basse Andalousie comme reflet et actualisation de ce mode particulier d'articulation avec la société majoritaire. Thède caractérise ce mode d'articulation par deux traits : d'une part l'invisibilité du point de vue des non-Gitans, par l'inscription dans les institutions de la société majoritaire (et non dans des institutions spécifiques aux Gitans), et d'autre part par la construction dans ces institutions d'espaces symboliques propres aux Gitans (cette distinction est soit uniquement de discours et de point de vue, soit se manifeste extérieurement sous la forme d'une lutte symbolique avec les non-Gitans pour la reconnaissance de la supériorité gitane dans l'utilisation de ces institutions) :

« les Gitans se constituent en tant que groupe à la fois en marge et en symbiose avec la société dominante *paya*. Ils participent à presque toutes les institutions formelles et informelles de la société majoritaire – et dans les rares cas où ils construisent leurs propres institutions, ces dernières empruntent la structure de celles de la société *paya*. (...) De tous les groupes tsiganes dont on a connaissance, aucun n'a été autarcique. Les Tsiganes sont plutôt des groupes péripatétiques, ne vivant jamais en autarcie, mais toujours en autarcie d'interdépendance étroite avec une société-hôte. » <sup>208</sup>

Et Thède considère que la conséquence de cette stratégie est la construction d'un lieu de « pureté ethnique », du point de vue des Gitans, c'est-à-dire inaccessible aux *Payos*. Ce lieu est composé à partir d'une série de confrontations, surtout dans le domaine du discours et du rituel, qui constituent des terrains d'investissement et de luttes identitaires (dont les principaux sont : le flamenco, le travail, les associations volontaires, les icônes

---

<sup>208</sup> THEDE Nancy, *ibid.*

culturelles<sup>209</sup>), autour d'enjeux identitaires liés aux pratiques communes des Gitans et Payos. C'est cette « pureté ethnique gitane », constamment créée et recrée, qui, selon Thède, permet aux Gitans de vivre parmi les Payos, et, de préserver leur identité dans un processus d'acculturation. Selon elle, les Gitans ont, dans cette région, à cause de l'histoire locale des relations sociales et économiques, une proximité telle avec les non-Gitans que leur identité et leur existence comme groupe est perpétuellement menacée : ils courent en permanence un « risque d'assimilation », ils le savent et ont donc consciemment développé une stratégie : ils se rendent « invisibles », c'est-à-dire font en sorte de ne pas se distinguer du groupe dominant, les Payos, pour ne pas devenir cible de discrimination. Et en effet, dans la presse, les Gitans sont présentés ou comme problème social, ou bien identifiés au monde du spectacle (notamment le flamenco) – auquel cas les jugements sont sympathiques et positifs –, et dans les deux cas le stéréotype est le même : celui d'une différence radicale et irréductible de ce groupe, image du passé « primitif et romantique » de l'Espagne aussi bien que concentration des aspects négatifs de la modernité (marginalité, pauvreté, criminalité, délinquance).

Leur « invisibilité » (des aspects physiques, pratiques et rituels) leur apparaît ainsi comme la condition de leur participation aux institutions de la société majoritaire. Et c'est à l'intérieur de cette « invisibilité » qu'ils construisent une frontière symbolique avec les Payos qui se manifeste par des pratiques symboliques et idéologiques permettant le maintien de la « "pureté" ethnique du groupe ». Ils utilisent deux instruments principaux pour développer ces pratiques. D'une part, leurs discours et représentations se légitiment par, et s'articulent sur, une « idéologie du sang et de la race » (les Gitans présentent leurs pratiques, la manière gitane de vivre les institutions partagées avec les non-Gitans, comme transmises par « le sang » ou « la race ») afin d'en exclure les Payos par la naturalisation des pratiques sociales propres aux Gitans, rendues ainsi inaccessibles autrement que par la naissance. D'autre part, ils construisent des espaces sociaux ou institutionnels exclusivement contrôlés par les Gitans, et accessibles uniquement aux Gitans (ils utilisent des critères d'exclusion des Payos). Ainsi, ils peuvent participer aux institutions de la société majoritaire en portant sur elles un regard qui leur donne une signification différente, les concevoir différemment tout y agissant comme les autres. Ces espaces leur permettent de demeurer Gitans tout en étant aussi Andalous (*i.e.* en ayant les mêmes pratiques culturelles que les non-Gitans andalous), et de contrôler leur identification, et les moments de celle-ci, par les autres, ce qu'ils estiment primordial car l'identification comme Gitan peut avoir des conséquences négatives importantes. Selon Thède, la langue *caló* (parlée par les Gitans, elle comporte quelques mots communs aux autres langues tsiganes ; sa structure et son vocabulaire sont pour l'essentiel identiques au

---

<sup>209</sup> Les Gitans ne se manifestent comme tels, ouvertement, que sur ces terrains d'investissement identitaire. Et dans tous ces cas, cette manifestation est opérée dans le cadre des institutions de la société dominante. Le flamenco a été l'objet d'un débat âpre sur les rôles respectifs des Gitans et des non-Gitans andalous concernant l'origine de ce courant musical, sa propagation, et sa propriété. Les Gitans, méprisés dans la société andalouse et espagnole, sont valorisés concernant la création et l'exécution, et se révèlent comme Gitans ; ici, l'identité gitane est valorisée, affichée, revendiquée, au contraire de la vie quotidienne où ils ne peuvent se permettre de se revendiquer comme Gitans. Certains *palos* (genres, ou rythmes) de flamenco sont reconnus comme typiquement gitans, dans leur pratique et dans leur exécution. De même les réactions du public à haute voix sont partagées entre Payos et Gitans selon les *palos* ; Thède parle même de confrontation ethnique (volonté d'imposer « sa » musique). Dans les fêtes et rituels publics de la société majoritaire, partagés avec les Andalous, les Gitans affirment leur gitanité en se démarquant de l'identité dominante par la mise en valeur de traits qu'ils estiment propres et inaccessibles aux Payos. Nancy Thède étudie ainsi trois exemples de ces rituels publics de confrontation symbolique : la participation d'une confrérie gitane, *la Romería*, à un pèlerinage catholique, *la Virgen de los Remedios* ; un festival flamenco, *la Caracola* ; une fête traditionnelle de village, *las Cruces de Mayo* à Lebrija. Dans tous ces cas, Thède souligne que les Gitans se constituent un espace propre, autonome dans son fonctionnement, au sein d'espaces et logiques andalous, à l'instar de la stratégie gitane face à l'ensemble des institutions de la société andalouse. Cette lutte symbolique pour la définition légitime de la gitanité est selon Thède une « lutte virtuelle », car les deux parties luttent non pas en face à face mais dans des espaces distincts qui leur sont acquis. Ainsi les Payos s'expriment-ils dans les médias de masse, le système éducatif, l'appareil d'Etat et les gouvernements (ambiguïté : *cf. infra*), tandis que les Gitans disposent d'espaces taillés dans ceux de la société majoritaire qui leur sont accessibles, à savoir les rituels collectifs d'affirmation identitaire (et, plus récemment, dans des espaces propres mais marginaux : les publications et associations gitanes).

castillan) apparaît ainsi comme métaphore de l'identité gitane en base Andalousie : la spécificité ne tient pas à grand chose objectivement, mais est investie dans des manières de faire, intangibles, et leur perception par les Gitans, ineffable. Tout l'enjeu pour les Gitans est, par ce moyen, de contrôler les circonstances et les modalités de leur identification comme tels par les non-Gitans.

Ainsi, les Gitans peuvent développer un discours concernant leurs relations avec les Payos, centré sur ce qu'ils conçoivent comme une intégration réussie depuis longtemps (ce qui les distingue, selon eux, des Gitans d'autres régions d'Espagne), par le travail et les mariages avec les Payos, qui a conduit à leur « invisibilisation » (à l'exception du domaine de l'éducation). Cette intégration est selon eux le fruit de leur seul mérite, les Gitans ayant réussi à démontrer aux Payos qu'ils leur sont « égaux ». Et ce discours coexiste avec un autre sur la distinction et la discrimination. En effet, les Gitans construisant perpétuellement de la différence entre eux et Payos (intimité plus grande entre Gitans, attitude défensive et méfiance à l'égard des Payos, discours sur la différence ineffable, intangible), comportements que les Gitans considèrent comme légitimes face aux menaces des Payos de s'approprier leurs savoirs et métiers, et face à la discrimination qu'ils subissent de la part des Payos et qu'ils reconnaissent tout en la niant pour pouvoir affirmer leur égalité reconnue par les Payos (et leur distinction vis-à-vis des autres Gitans, marginaux).

Bien que s'efforçant de théoriser systématiquement la (re)production de la frontière entre Gitans et Payos, l'étude de Nancy Thède, en dernière analyse<sup>210</sup>, explique la maintien de l'identité collective des Gitans, et de la frontière Gitans/Payos sur laquelle elle est fondée, par la focalisation des Gitans sur le « danger d'assimilation » qui les menace dans la société andalouse, et qui les pousse à développer un discours et des représentations mettant en avant le maintien de la « pureté ethnique » du groupe. Or, précisément, reste à expliquer pourquoi les Gitans se conçoivent comme groupe menacé de disparaître, pourquoi leur identité collective et leur existence comme groupe leur semble à ce point primordiale et devant être défendue. Bref, le maintien de la frontière ethnique est posé comme premier dans cette théorie, puisque, pour que les Gitans perçoivent le « danger d'assimilation » de leur groupe, il faut d'abord que ce groupe existe, au moins dans leurs représentations. On ne peut donc expliquer ainsi les raisons du maintien de la frontière ethnique, mais seulement ses modalités.

#### 1.1.4. L'approche constructiviste et relationnelle

Comme nous venons de le voir, l'approche en termes de « stratégie d'invisibilité » pose donc un certain nombre de problèmes, et ne parvient pas à remplir l'objectif qui lui est fixé par les chercheurs : expliquer la perpétuation des groupes tsiganes malgré leur proximité grandissante avec les modes de vie et cultures des sociétés non-tsiganes au sein desquelles ils vivent. Aussi, il semble qu'il importe maintenant de présenter les études qui se situent dans le cadre de l'approche théorisée par Barth, d'une sociologie des relations interethniques. Le cadre conceptuel dont les fondations théoriques ont été posées par Barth implique de développer une approche constructiviste, dynamique et relationnelle. L'approche est constructiviste en ce qu'elle consiste à étudier l'ethnicité et la culture des groupes comme un construit et non un donné (*i.e.* un préalable à l'étude que celle-ci ne questionne pas) ; elle est relationnelle en ce qu'elle consiste à expliquer ces phénomènes en étudiant leur construction dans des relations sociales entre des individus et groupes qui interagissent selon leur statut, leur histoire, leurs intérêts, etc. ; elle est dynamique en ce qu'elle consiste à étudier ce construit comme un processus, un fait social constamment construit, reproduit ou modifié, et à étudier l'évolution des catégories et de leur usage, et les causes et modalités de cette évolution.

---

<sup>210</sup> Nancy Thède, dans son étude, remplace le mode de construction identitaire des Gitans qu'elle étudie dans l'histoire locale et ses spécificités. C'est cette explication qui apparaît la plus pertinente dans son étude. Or, selon elle, le mode de construction identitaire de ces Gitans est semblable à ceux des autres sociétés tsiganes. Cela exclut donc les explications par l'histoire locale, spécifique, et il ne reste ainsi comme fondement de l'explication que ce « danger d'assimilation » dont nous parlons ici.



Ce type d'approche implique, de repartir dans un premier temps de l'étude, de la description de la construction et la manipulation des catégories ethniques en fonction des contextes et relations dans lesquelles se situent les individus. Certains auteurs notent ainsi que, dans certaines situations, l'existence d'une image uniformisée et homogénéisante de l'ensemble des Tsiganes auprès des non-Tsiganes, au mépris des différences socio-économiques et culturelles qui les traversent, engendre ou appelle des comportements de distinction entre les divers groupes tsiganes : la généralisation est le lot commun des Tsiganes et des nomades, ce qui explique la persistante volonté des familles de se situer par rapport aux autres groupes que l'étiquette "gens du voyage" voudrait recouvrir : « on n'est pas comme les Roms, oui mais les Gitans ce n'est pas pareil, eux ce sont des Manouches, etc. »<sup>211</sup>. Patrick Williams livre des indications afférentes aux relations existant au sein des Gens du voyage entre Manouches et forains, les mécanismes et pratiques de distinction et de présentation de soi qu'ils mettent en œuvre. A propos des forains, l'auteur nous dit ainsi :

« certains se disent Mānuš ou Sinte, mais ne parlent plus aucune langue tsigane, certains se disent Voyageurs et parlent comme les précédents un argot français mêlé de mots d'origine tsigane, certains sont des Gadjé et prennent bien garde à ne pas être confondus avec les autres (...) »<sup>212</sup>

Les forains, contrairement aux « Mānuš qui stationnent près des buissons », bénéficient d'un meilleur accueil de la part des autorités. On apprend en outre que :

« Les forains ont plutôt tendance à éviter la fréquentation des "buissonniers" auxquels ils reprochent de donner une mauvaise image des Gens du voyage - il ne faut guère insister pour les entendre déclarer que ces Mānuš-là sont des "sauvages" ou des "arriérés" »<sup>213</sup>.

La manière de se présenter dépend également de l'interlocuteur. Ainsi une même personne se présentera comme un industriel forain face aux Gadjé, et comme un Voyageur face aux forains et aux Mānuš.

Cette étude donne un bon exemple de l'ethnicité considérée comme situationnelle et décrite dans les travaux de Douglass et Lyman. L'identité ethnique apparaît comme manipulée et déclinée différemment selon la situation d'interaction. Dans cette conception, selon Poutignat et Streiff-Fenart,

« L'analyse situationnelle de l'ethnicité s'attache à l'étude de la production et de l'utilisation des labels au moyen desquels les membres des sociétés pluri-ethniques s'identifient et se différencient, et à l'étude des choix tactiques et des stratagèmes qu'ils mettent en œuvre pour tirer le mieux possible leur épingle du jeu des relations inter-ethniques. Parmi ces tactiques, figurent notamment l'alternance d'identités (*identity switching*), (...) »<sup>214</sup>.

Partant, à partir de ce type d'analyse des situations, il s'agit de rechercher l'ensemble des éléments qui, dans les relations sociales et les rapports sociaux, entraînent la mise en avant, par les personnes prises dans ces relations, de catégories ethniques comme catégories pertinentes d'analyse et d'organisation de ces relations. Dans quelle mesure ces personnes se voient imposer une définition ethnique particulière d'eux-mêmes ? Dans quelle mesure ils peuvent manipuler une définition ethnique d'eux-mêmes ? Quels sont les intérêts et les enjeux

<sup>211</sup> ROBERT Christophe, « Le discours sur les " gens du voyage " dans les enceintes parlementaires », *Recherche Sociale*, Tsiganes, « Gens du Voyage » Analyses pour une action adaptée, n°155, juillet-septembre 2000, p. 13.

<sup>212</sup> WILLIAMS Patrick, *Nous, on n'en parle pas : les vivants et les morts chez les Manouches*. Paris : Ed. de la Maison des sciences de l'homme, 1993, p. 41

<sup>213</sup> WILLIAMS Patrick, *ibid.*, p. 41.

<sup>214</sup> POUTIGNAT Philippe, STREIFF-FENART Jocelyne, *Théories de l'ethnicité*. Paris : PUF, 1995, p. 129.

pour les différents acteurs de la relation à utiliser des catégories ethniques pour définir et organiser cette relation ? Etc.

Des études concernant les relations entre Tsiganes et non-Tsiganes, et se situant dans cette perspective existent, par exemple, dans le domaine scolaire.

Comme l'indique Hélène Bertheleu, divers travaux ont cherché à montrer ces dernières années que l'institution scolaire française – ou le monde du travail – connaissent une « ethnicisation des rapports sociaux ».

« Officiellement interdites mais constamment utilisées tout en restant occultées, les catégorisations ethniques sont pour le moins sous-jacentes à de nombreuses relations sociales, et parfois structurantes, notamment en cas de conflits ou pour expliquer des comportements ou des situations que les protagonistes ne parviennent pas à comprendre autrement »<sup>215</sup>.

L'école, souligne Françoise Lorcerie est un lieu de formes complexes d'« ethnicisation ». Véronique De Rudder définit ainsi ce concept :

« processus par lequel l'imputation ou la revendication d'appartenance ethnique devient un des référents déterminants de l'action et, dans l'interaction, susceptible d'occulter les autres référents du statut et du rôle »<sup>216</sup>.

Ainsi, rappelle Lorcerie :

« Polarisation socio-ethnique du réseau scolaire, catégorisation des publics, des établissements et des classes, ethnicisation de la compétition intergroupes entre élèves et des interactions entre élèves ou familles et agents scolaires, instrumentalisation de l'ethnicité à des fins de médiation ("femmes relais", sélection ethnique des aides éducatrices), mobilisations de résistance ou d'attaque de la part des élèves : toutes ces lignes d'étude de l'ethnicisation sont depuis peu renseignées par une volée de travaux précis, en cours d'enrichissement. D'ores et déjà ils composent des processus sociaux au sein de l'école ou relatifs à la scolarité un portrait bien différent de l'idéologie républicaine »<sup>217</sup>.

Certains auteurs soulignent, par exemple, l'existence d'une ethnicisation de la violence scolaire :

« La violence scolaire prend de plus en plus fréquemment les formes de la "délinquance d'exclusion", c'est-à-dire d'une délinquance construite en termes amis-ennemis, eux-nous, tournée contre les institutions et leurs représentants ou contre d'autres jeunes considérées comme des symboles des "autres" »<sup>218</sup>.

Divers auteurs ont cherché à montrer que l'École républicaine française n'était, contrairement au principe « d'indifférence aux différences » (culturelles et religieuses), pas neutre au regard de la question de l'ethnicité. Ils

<sup>215</sup> BERTHELEU Hélène, « Introduction » in H. BERTHELEU (textes édités et présentés par), *Identifications ethniques. Rapports de pouvoir, compromis, territoire*. Actes des Journées Universitaires d'Automne, Rennes, 20-21-22 septembre 1999. Paris : L'Harmattan, 1991, p. 17.

<sup>216</sup> DE RUDDER Véronique, « Quelques problèmes épistémologiques liés aux définitions des populations immigrantes et de leur descendance », in F. AUBERT, M. TRIPIER, F. VOURC'H (dir.), *Jeunes issus de l'immigration. De l'école à l'emploi*, Paris, CIEMI, L'Harmattan, pp. 17-44, citée par LORCERIE Françoise, « La lutte contre les discriminations ou l'intégration requalifiée », *Ville –Ecole –Intégration enjeux*, n° 121, juin 2000.

<sup>217</sup> LORCERIE Françoise, « La lutte contre les discriminations ou l'intégration requalifiée », *op. cit.*

<sup>218</sup> DEBARDIEUX Eric, « La violence à l'école », in A. VAN ZANTEN (dir.), *L'école : l'état des savoirs*, Paris : La Découverte, pp. 399-406.

ont notamment montré que les élèves développaient en réponse à des logiques de discrimination une « culture d'opposition » engendrant un développement des différenciations ethniques entre élèves et entre élèves et adultes. Les travaux de Payet, notamment, abondent dans ce sens<sup>219</sup>.

Christian Rinaudo, qui s'intéresse aux relations entre élèves, parmi lesquels figurent des Gitans, et personnel d'encadrement scolaire dans un collège situé en zone d'éducation prioritaire à Nice, part d'un constat : si le phénomène de stigmatisation de certains élèves qui induit en retour une ethnicisation des rapports sociaux avec les Autres est compréhensible, l'explication de la participation du personnel enseignant et d'encadrement scolaire (surveillants, conseillers d'éducation...) à ce processus d'ethnicisation fait défaut. Peu d'études se penchent ainsi sur la question de la mobilisation de catégorisations ethniques et des causes de celle-ci chez les enseignants ou autres intervenants de la vie scolaire, lacune qu'il se propose de contribuer à combler. Son étude porte plus particulièrement sur les mécanismes conduisant les surveillants, au cœur du dispositif d'encadrement scolaire à mobiliser de telles catégorisations ethniques. Les stratégies de gestion de la violence qui a cours dans ce collège par les surveillants recèlent bien des mécanismes d'ethnicisation des rapports sociaux entre encadrement scolaire et élèves (cf. *infra* la présentation de cette étude in « Education »).

Les études portant de manière systématique sur ces aspects, dans cette perspective constructiviste et relationnelle, sont encore très peu nombreuses, et les exemples que nous avons mentionnés dans la présentation de cette approche sont encore relativement marginaux.

### 1.1.5. La question d'une « minorité tsigane »

Divers auteurs ont souligné l'apparition récente, depuis les années 1960 surtout, d'une nouvelle organisation et formulation des rapports entre Tsiganes et non-Tsiganes, au plan international. Nous assisterions, en effet, selon eux, à l'émergence d'une « minorité tsigane », phénomène accentué depuis le début des années 1990, dans un contexte politique international bouleversé (notamment, en Europe, l'explosion du bloc de l'Est et la réunification de l'Allemagne) qui leur semble favorable à l'émergence des minorités diverses, et à celle des Tsiganes en particulier. Ce qui est en question ici, c'est la formation des diverses sociétés tsiganes comme un ensemble politique, une mutation affectant progressivement l'ensemble des groupes tsiganes, qui se rassemblent et s'organisent sur la scène politique internationale.

Jacqueline Charlemagne a développé, dans plusieurs articles, une analyse juridique de cette émergence : selon elle, celle-ci est rendue possible par l'évolution du droit international, conjointement à un certain nombre de changements socio-politiques ; dans ce contexte,

« les communautés Tsiganes, par l'affirmation de leur identité, la lutte contre les discriminations et l'exclusion, la recherche de solidarités internationales expriment la volonté de mieux définir des appartenances sociales dépassant les cadres politiques dominants. »<sup>220</sup>

Cet auteur souligne que la constitution, dans le cadre de l'émergence du droit des minorités en Europe occidentale à la fin du XX<sup>ème</sup> siècle, de « la communauté tsigane comme (...) force d'expression et de lutte contre les discriminations »<sup>221</sup> cherchant à affirmer son existence pour ses membres et au regard des Etats et du droit

<sup>219</sup> PAYET Jean-Paul, « L'ethnicité et la citoyenneté dans l'espace scolaire », in A. VAN ZANTEN (dir.), *L'école : l'état des savoirs*. Paris : La Découverte, pp. 389-398.

<sup>220</sup> CHARLEMAGNE Jacqueline, « Minorité, identité, citoyenneté », *Etudes Tsiganes*, 1993/2, (n° consacré à ce sujet : intitulé « Tsiganes : expressions d'une minorités »), p. 4.

<sup>221</sup> CHARLEMAGNE Jacqueline, « Où en est le droit des minorités ? L'exemple tsigane », *Etudes Tsiganes*, 1993/2, (n° consacré à ce sujet : intitulé « Tsiganes : expressions d'une minorités »), pp. 8-9.

international, est liée à la remise en cause de l'Etat-nation. Celle-ci est due notamment à l'extension du droit européen.

L'Etat français maintient, il est vrai, sa « tradition d'unification culturelle et de centralisme politique » : il a réaffirmé en juin 1992 le monolinguisme officiel de la France, le français comme langue de la République, et a refusé la reconnaissance des langues régionales. Dans ce cadre,

« Depuis la loi du 3 janvier 1969, toute la réglementation concernant les Tsiganes est édictée en raison d'un mode de vie et non en vertu d'une quelconque particularité culturelle ou linguistique. »

Pourtant, selon Charlemagne, il existe des possibilités juridiques ouvertes pour les Tsiganes : en France, la mise en œuvre de la décentralisation, l'évolution du principe de l'égalité de traitement (art. 2 de la Constitution) vers l'égalité réelle par l'établissement de règles positives pour des groupes particuliers (diversification, par le législateur, des règles applicables pour tenir compte de la diversité concrète des groupes : loi sur le RMI, loi Besson ; et dispositions réglementaires de traitement différentiel de groupes vivant dans des conditions différentes). Elle considère également que, entre la loi du 3 janvier 1969 et celle du 31 mai 1990, on a assisté au passage de la notion d'assimilation (par une sédentarisation progressive souhaitée), à celle d'intégration, conçue comme « accès à l'égalité des droits sans atteinte à un mode de vie librement choisi »<sup>222</sup>, et plus largement comme reconnaissance des patrimoines culturels des immigrés, contre la dissolution des minorités dans la majorité<sup>223</sup>. Jacqueline Charlemagne en voit la manifestation dans la création, au niveau gouvernemental, d'un Comité de coordination pour les problèmes concernant les gens du voyage (rattaché au Secrétariat général à l'Intégration) et d'une Commission consultative des gens du voyage, instance interministérielle, créée par décret en 1992, ainsi que dans le rapport Delamon, qu'elle cite :

« Cette politique doit tout à la fois organiser les structures d'accueil pour permettre le mode de vie librement choisi, éviter les affrontements, hostilités ou frictions avec la population environnante, organiser l'itinérance comme la sédentarisation... et adapter, ne fut-ce dans certains cas temporairement, les différents régimes juridiques... à l'effet de permettre l'insertion sociale des gens du voyage tout en garantissant le respect de leur différence. »<sup>224</sup>

Elle considère que ces possibilités juridiques s'ouvrent pour les Tsiganes dans les autres pays également : la diversité culturelle est prise en compte dans d'autres Etats, une politique de promotion des identités culturelles minoritaires est mise en œuvre dans les nouveaux Etats d'Europe de l'est.

Il existe, selon elle, une tendance générale à prendre en compte les peuples et cultures, au sens de groupes concrets luttant pour préserver leur identité et garantir leurs droits, contre les anciens principes abstraits de citoyenneté nationale et d'universalité des principes juridiques ; un « mouvement de redéfinition identitaire d'espaces régionaux, où les cultures minoritaires jouent le rôle de nouveaux pôles d'intégration »<sup>225</sup>. Elle considère ainsi qu'en France, une prise en compte du pluralisme culturel s'exprime à plusieurs niveaux : décentralisation et intégration au sein de la communauté européenne, qui sont selon elles des réponses aux revendications d'un développement de spécificités régionales. Cette tendance se manifesterait, tout d'abord au niveau juridico-politique par les politiques de délégation des pouvoirs de l'Etat central aux collectivités

<sup>222</sup> CHARLEMAGNE Jacqueline, « Les Tsiganes en Europe : citoyenneté et intégration », *Hommes et migrations*, n°1188-1189, juin-juillet 1995, p. 54.

<sup>223</sup> CHARLEMAGNE Jacqueline, « Où en est le droit des minorités ? L'exemple tsigane », *op. cit.*, p. 10.

<sup>224</sup> *La situation des gens du voyage et les mesures proposées pour l'améliorer. Rapport Delamon*, juillet 1990, p. 41, cité in CHARLEMAGNE Jacqueline, *ibid.*, pp. 10-12.

<sup>225</sup> *Ibid.*, p. 12.

territoriales, dans la plupart des pays occidentaux ; ensuite, par la définition par le Conseil de l'Europe de la notion de région comme communauté ou unité historique, culturelle, géographique ou économique ; en outre, par l'ouverture des espaces pour les transports, les activités professionnelles, les regroupements culturels, poussant les habitants à s'investir dans leurs régions et à effectuer des échanges (industriels, économiques, humains) entre régions ; enfin par l'apparition de nouvelles définitions politico-juridiques du « "résident" consommateur, voire participatif, mais pas nécessairement national à part entière » à côté des définitions nationales de l'Etat, de l'étranger, du migrant (elle cite à l'appui de cette thèse la définition par le Conseil de l'Europe des principes de coopération transfrontalière, à l'occasion de laquelle le Conseil affirme la volonté d'estomper les effets des divisions frontalières nationales). Enfin, Jacqueline Charlemagne ajoute un autre phénomène qui, selon elle, doit être interprété dans le même sens : l'apparition (à côté des minorités régionales) de minorités résultant du développement des migrations et formant des groupes ou « communautés » locales, spatialement distinctes et se réclamant généralement d'une appellation ethnique (Charlemagne se réfère ici à des « recherches anglo-saxonnes », sans plus de précision), et victimes de l'hostilité voire du racisme des populations urbaines avec qui elles cohabitent, ce qui entraîne la reconnaissance de ces groupes par les politiques d'intégration qui s'appuient sur leurs initiatives. Pour Charlemagne, corrélativement à ces évolutions renaît le concept de minorité au sens politique, contre l'oppression des individus par les Etats.

C'est ce cadre juridico-politique international qui doit permettre, selon l'auteur, l'expression d'une « minorité tzigane » par l'organisation de celle-ci dans le cadre des institutions internationales.

Jean-Pierre Liégeois a fourni les études les plus approfondies sur cette émergence des organisations tziganes au plan international. Il œuvre conjointement pour soutenir au niveau académique cette émergence (notamment, depuis quelques années, à travers la revue qu'il dirige, *Interface*, et de la collection du même nom qui lui est liée).

Il a souligné la rupture que représente cette émergence dans l'organisation des sociétés tziganes. Tout d'abord, selon lui, cette organisation nouvelle s'oppose à la segmentarité de « l'organisation sociale traditionnelle » :

« L'avènement de cette nouvelle forme d'action politique que sont les organisations n'est pas sans bousculer la tradition. L'organisation sociale ne prédispose pas à la généralisation d'un système fondé sur l'association ou la fédération : la segmentarité s'accommode mal de l'unité. D'où les difficultés d'une organisation qui ne s'inscrit pas dans les dynamismes sociaux traditionnels, et la rupture qui se produit entre la tradition et une innovation qui se présente comme une mutation, tant les transformations qu'elle implique sont importantes. Pour le moment encore, tradition et innovation apparaissent juxtaposées, et les innovateurs sont considérés pour beaucoup comme des transfuges ayant quitté la société tzigane ou n'y ayant guère été impliqués. Pourtant, ce type d'innovation est l'un des moyens – sans doute essentiel – qui permettra d'éviter, par un pouvoir tzigane, contre-pouvoir face aux non-Tsiganes, que l'assimilation en cours finisse par aboutir en toute passivité. (...) »

Prendre la parole pour se faire connaître, reconnaître et respecter, est un fait nouveau, qui s'ajoute au dépassement de la segmentarité dans une fédération. Jusqu'à présent, en effet, le Tzigane devait se faire le plus invisible possible aux yeux de son entourage, afin de franchir sans trop de dommages les obstacles mis sur son chemin, aussi bien dans le contexte des politiques de rejet que dans celui des politiques d'assimilation. Il lui valait mieux plier pour ne pas rompre, et il savait qu'il n'avait aucune chance de sortir gagnant d'un conflit ouvert, les forces étant trop inégales. La proclamation d'une identité et de la volonté de la garder est donc un changement important. »<sup>226</sup>

En outre, Liégeois considère que cette émergence des organisations internationales tziganes marque un retournement dans les modalités de l'opposition des Tsiganes aux politiques menées par les Etats à leur

<sup>226</sup> LIEGEOIS Jean-Pierre, « L'émergence internationale du mouvement politique Rom », *Hommes & Migrations*, Tsiganes et voyageurs entre précarité et ostracisme, n°1188-1189, juin-juillet 1995, p. 42.

encontre, retournement causé précisément par la montée en puissance de ces politiques qui, en devenant des politiques d'assimilation (et non plus de rejet, suivant sa conception de l'histoire des rapports entre Tsiganes et non-Tsiganes), représentent une menace de disparition de la culture tsigane :

« Les politiques de rejet permettaient un recul à la minorité. Les châtiments corporels ne touchaient pas l'esprit. La politique d'assimilation, globale dans sa pratique et englobante dans son idéologie, inclut corps et âme toute une population. Le recul n'est plus possible, ni la résistance active. La convergence des réglementations qui prend forme dans les années 70 et dont les principaux traits sont tracés dix ans plus tard, est révélatrice de ce nouvel ordre, rendu solide par sa diffusion extrême, cimenté par des textes serrés, étayé par un travail / contrôle social qui se déploie. La coexistence n'est plus rendue possible, la différence n'est plus admise sauf si elle est folklore, la marge du marginal est gommée dans ce qui s'y trouve. »<sup>227</sup>

Les Tsiganes se voient ainsi imposer une « adaptation passive », sont contraints de subir cette imposition des normes gadgé et de s'accrocher à des unités sociales et géographiques réduites : bidonville ou terrain agréé, famille réduite inscrite dans un lieu et non plus dans un groupe plus large par les déplacements, les mariages et alliances. La résistance des Tsiganes doit donc, dans ce contexte, devenir active s'ils veulent parvenir à préserver leur identité collective, leur culture (on retrouve ici la conception culturaliste que nous avons présentée en introduction de cette partie). L'émergence des organisations tsiganes, d'un « pouvoir tsigane », représente ainsi une rupture avec le type de résistance précédemment opposé par les Tsiganes, fondé sur la dissimulation (ce que nous avons vu plus haut théorisé comme stratégie d'invisibilité), pour se manifester publiquement et négocier, en tant que tels, avec les autorités administratives. Ils refusent ainsi de laisser le soin à d'autres de décider à leur place (ce qui a abouti à leur mise en position d'assistés, à leur traitement comme déviants, à la minoration de leurs problèmes) pour faire valoir directement leurs propres droits et leur analyse des problèmes qu'ils rencontrent. Ce faisant, ils opèrent également une rupture avec l'ordre des non-Tsiganes, en voulant faire reconnaître une culture niée par cet ordre (qui ne veut les voir que comme déviants, marginaux, etc.) :

« le *pouvoir tsigane* ne s'exerce pas envers les Tsiganes. Il est une arme pour se défendre contre les gaže, d'où l'écart qu'il présente avec la tradition, déjà souligné. La tradition acculée ne pouvait pas mettre en place un rempart efficace face aux nouvelles politiques d'insertion ; les procédés d'adaptation utilisés jusque-là commençaient à voir leur effet s'affaiblir. »<sup>228</sup>

Cette mutation de l'organisation des groupes tsiganes se manifeste par une revendication nouvelle, la demande de reconnaissance du statut de « minorité culturelle », ou du statut de « minorité trans-nationale », ou « pluri-nationale », « pluri-étatique » (la revue *Interface* notamment s'est faite la tribune des expressions de cette demande de reconnaissance). La « transnationalité » revendiquée par les Tsiganes apparaît à Liégeois comme ayant valeur d'exemple pour d'autres populations, une revendication en quelque sorte avant-gardiste et qui s'inscrit dans l'évolution prise par les institutions européennes. Ainsi, d'après Liégeois,

« (...) l'absence de territoire de référence et de protection, qui fut la faiblesse des Tsiganes et un lourd handicap politique pour se faire reconnaître, devient à l'ère de l'Europe un élément de force, et il se pourrait bien que le mouvement tsigane à divers égards ait une valeur exemplaire pour beaucoup d'autres. La transnationalité de fait des communautés tsiganes rencontre l'internationalité des institutions européennes ».

L'auteur conclut que ces organisations

<sup>227</sup> LIEGEOIS Jean-Pierre, *Tsiganes, op. cit.*, p. 312.

<sup>228</sup> *Ibid.*, p. 318.

---

« font valoir, au-delà de leur segmentarité, au moment où se développe et s'établit une conscience collective, l'émergence des "Tsiganes" en tant qu'ensemble, minorité transnationale, sans frontière, sans territoire, sans armée et sans violence »<sup>229</sup>.

Liégeois et Charlemagne expriment donc, bien que développant des approches différentes, une conception optimiste relativement semblable du développement à venir de la situation des Tsiganes au plan international. Nous n'avons pu, car le sujet exigerait aujourd'hui à lui seul un bilan, passer en revue toutes les positions des études tsiganes sur ce point. L'analyse développée par ces deux auteurs semble cependant partagée par beaucoup d'autres, au vu des lectures que nous avons pu mener : le développement des organisations tsiganes internationales et du droit international dans le sens indiqué ci-dessus semble, pour beaucoup, représenter la solution la plus efficace actuellement à une grande partie des difficultés que rencontrent les Tsiganes – depuis la Seconde Guerre mondiale surtout.

Cet optimisme concernant la transnationalité comme caractère porteur de potentialités éclaire en retour l'analyse de Manuela Vicente, lorsqu'elle montre que c'est ce critère qui sert au plan local et national à définir les Gitans comme n'appartenant pas à la population locale et qu'il permet ainsi aux groupes de non-Tsiganes de les constituer en minorité ethnique (au sens sociologique). Aussi, à moins que le politique n'obéisse à des règles absolument contraires à celles du monde social et que les termes n'y aient une signification exactement opposée à celle qu'ils ont dans leur usage social quotidien, il peut sembler probable que ce critère entraîne pour la « minorité » politique des conséquences analogues à celles qu'il entraîne pour la minorité sociale étudiée par Vicente, à savoir une domination et une relégation – occultation accrues.

---

<sup>229</sup> LIEGEOIS Jean-Pierre, « L'émergence internationale du mouvement politique Rom », *op. cit.*, p. 44.

---

## 1.2. Relations entre groupes socio-économiques

---

En se basant sur l'organisation sociale de Rom Kalderash, Philippe de Marne propose des invariants qui définiraient les Tsiganes. L'un d'eux est que la société tsigane est une société sans classe<sup>230</sup>. Argument réfuté par Thomas Acton. Ce dernier répond qu'il est possible de distribuer les Tsiganes dans les diverses classes sociales même si le travail indépendant présenté comme un « trait culturel particulier » des Tsiganes complique cette classification. S'ils entrent rarement dans une relation patron-salarié, ils n'en demeurent pas moins exploités (en vendant leur force de travail) ou exploitent d'autres travailleurs. En outre, Thomas Acton souligne que des positions économiques différenciées génèrent au sein des organisations tsiganes des conflits de classe<sup>231</sup>. L'étude de Daniel Bizeul, par exemple, montre l'existence sur les mêmes terrains désignés étudiés (terrains d'accueil gérés et souvent animés par le personnel d'une association ou d'une municipalité et proposant des services payants) de Voyageurs aisés ou « laborieux », souvent des forains qui paient régulièrement, et des Voyageurs pauvres (ferrailleurs et Voyageurs vieillies) dont les ressources économiques ne leur permettent parfois plus de voyager, qui dépassent les délais de stationnement réglementaires et connaissent des difficultés de paiement<sup>232</sup>. Afin de saisir cette diversité, l'auteur prend le parti de ne pas partir des catégorisations ou définitions administratives (absence de domicile ou résidence fixe) ou des définitions savantes (population se rattachant à une « lignée ancienne et pure », dotée de ses dialectes, de ses règles de parenté et de sa vision du monde). Il part à l'inverse de « catégorisations basées sur ce que disent et font les gens ». Au travers de monographies familiales et de biographies et au cours de deux années de terrain entre 1987 et 1991, il a donc cherché à recueillir des informations montrant la diversité des populations concernées :

« Contrairement à ce qui était affirmé par divers auteurs, nombre de voyageurs ne subissaient pas de discrimination ou d'opprobre, nombre de voyageurs n'étaient pas de souche tsigane sans pour autant être étrangers à ce milieu, nombre de voyageurs n'étaient pas dépourvus de moyens économiques. Ce constat impliquait de rencontrer des familles que leurs caractéristiques socio-économiques, ethniques et comportementales opposaient. Il fallait par exemple rencontrer des familles aisées, "ayant du beau matériel" (voiture ou fourgon, caravane) et de la prestance, et des familles vivant petitement et au jour le jour, il fallait rencontrer des familles au statut ethnique établi ou revendiqué, et des familles à l'origine commune, il fallait rencontrer des familles acceptées par leur voisinage et appréciées par les employés des terrains et des familles vilipendées et rejetées de partout »<sup>233</sup>.

Diversité qui sera source de conflit entre Voyageurs, entre Voyageurs et personnel des aires de stationnement et au sein de ce personnel. Dans une perspective interactionniste, Daniel Bizeul montre la diversité des modes d'interaction entre travailleurs spécialisés et Gens du voyage selon que ces travailleurs soient éducateurs ou personnels de service. Selon leur fonction – et les représentations sociales qu'ils en ont –, et leur milieu social, ces personnes interagiront différemment avec des Voyageurs eux-mêmes clivés socialement. Les éducateurs vont privilégier les pauvres, ceux qui nécessitent un secours matériel. Les personnels de service privilégieront les Voyageurs aisés qui respectent les règles d'hygiène, paient à l'heure, etc. D'où des conflits entre éducateurs et

---

<sup>230</sup> MARNE Philippe de, « L'organisation d'un groupe tsigane », *Etudes Tsiganes*, vol. 31, n°4, 1985, pp. 25-40.

<sup>231</sup> ACTON Thomas, « Oppositions théoriques entre "tsiganologues" et distinctions entre groupes tsiganes », *op. cit.*

<sup>232</sup> BIZEUL Daniel, « La structure des interactions entre voyageurs et employés sur un terrain de séjour », in Patrick WILLIAMS (dir.), *Tsiganes : identité, évolution*, *op. cit.*, pp. 223-236.

<sup>233</sup> BIZEUL Daniel, « Faire avec les déconvenues. Une enquête en milieu nomade », *op. cit.*, p. 114.



personnels de service. Les Voyageurs aisés vont être considérés comme des « clients ordinaires » (ils utilisent des prestations en contrepartie d'un paiement), tandis que les autres vont être considérés comme des « voyageurs à problèmes ».

« Ainsi, les gestionnaires, les gardiens, les employés d'entretien, pour l'essentiel provenant des milieux populaires et appartenant à ces milieux, vont-ils apprécier les voyageurs qui facilitent leur travail et répondent aux valeurs de leur milieu, par leur propreté, leur politesse, leur paiement régulier, leur respect du règlement, leur labeur et leur prévoyance. Par contre, ils honniront les voyageurs qui salissent, détériorent, insultent, font des dettes, paraissent fainéants, se plaignent. De façon différente, les animateurs, éducateurs, pour l'essentiel appartenant aux couches moyennes nouvelles, vont-ils privilégier les voyageurs qui manifestent de la bonne volonté, ont le souci d'évoluer, tendent à l'autonomie, sont aptes au rachat éducatif : ils auront peu de sympathie pour ceux qui semblent des parvenus, qui sont insolents, qui écrasent les autres et veulent éblouir. »<sup>234</sup>

Des conflits opposent donc également ces deux catégories de Voyageurs, les premiers se considèrent comme de « vrais voyageurs » en opposition aux autres (trop démunis pour voyager et en voie de sédentarisation), taxés de « faux voyageurs ». Les conflits entre « voyageurs » et « sédentaires » sur les aires d'accueil dans un contexte de déficit d'emplacements – conflits ramenés à des différences ethniques et de mentalité par les Gens du voyage mais qui, selon Anne Gotman et Laurent Novoa, recouvrent plus particulièrement la distinction personnes aisées/pauvres – voient parfois les Voyageurs, comme en Essonne, dénoncer la transformation desdites aires en bidonvilles sous l'impact de la sédentarisation d'une partie de la population et leur faire prôner l'absence de « mélange » sur les terrains<sup>235</sup>.

Dans un ouvrage postérieur, Bizeul rend compte des mécanismes de différenciation sociale existant au sein des populations de Voyageurs dans l'Ouest de la France. Ces mécanismes opèrent sur la base de divers signes identifiables et supposés manifester l'indigence ou l'opulence (tels qu'ils se donnent à voir) : l'apparence vestimentaire (sauté/propreté), celle de la mise (négligée/soignée) ; l'apparence de la caravane (petite, délabrée/vaste et bien équipée) ; celle des véhicules (vieux fourgons/fourgons et voitures neufs et luxueux) ; l'assurance dans le parler (court, rauque, saccadé/parler désinvolte utilisé pour commercer ou converser). L'auteur note que l'accès à certains biens de consommation (véhicules, caravanes) et la rareté de l'offre en matière de stationnement génèrent une accentuation des phénomènes de concurrence entre Voyageurs et intensifient ces pratiques de distinction sociale teintées de jalousies, de rancœur :

« Beaucoup parmi les voyageurs âgés dénoncent la montée de l'individualisme et de la jalousie dans leur milieu. Naguère disent-ils, les voyageurs se saluaient, s'entraidaient, s'associaient. Désormais, ils s'ignorent, et le plus souvent se font la guerre, pour une place de stationnement, pour un marché ou pour une clientèle, pour la simple ostentation. D'une situation où le statut acquis et le sens scrupuleux de la réciprocité organisait les relations entre individus et familles, les voyageurs sont passés à une situation où dominant l'émulation et la concurrence, l'une fondée sur les possibilités de différenciation, qu'induit la prolifération des signes, l'autre suscitée par la rareté relative des places de stationnement et des biens d'équipement effectivement accessibles. La rivalité entre voyageurs s'est accrue pour accéder à ces biens, les plus valorisés, et les plus coûteux, et ainsi dépasser les autres, qui se sentent humiliés d'une surenchère qu'ils ne peuvent tenir. »<sup>236</sup>

---

<sup>234</sup> BIZEUL Daniel, *Civiliser ou bannir les nomades dans la civilisation française*, Paris : L'Harmattan, 1989, p. 68.

<sup>235</sup> GOTMAN Anne, NOVOA Laurent, « Etude comparative : le traitement classique et le traitement légaliste dans les Hauts-de-Seine et l'Essonne », in Louis ASSIER-ANDRIEU et Anne GOTMAN (dir.), *Légiférer sur les "Gens du voyage" - Genèse et mise en oeuvre d'une législation*, CEPEL-PUCA, 2002, pp. 110-169.

<sup>236</sup> BIZEUL Daniel, *Nomades en France. Proximités et clivages*, op. cit., p. 192.

Ce clivage social – et les conflits qui peuvent en découler –, souligne encore l'auteur, ne va pas sans induire des conséquences en matière d'image de marque des terrains de stationnement. Celle-ci dépend en effet, notamment, de la composition de sa clientèle, et d'un effet « boule de neige ». L'ambiance existant sur ces terrains découlant précisément de cette composition agira sur la venue d'autres voyageurs. Certains terrains présentent la réputation d'être plutôt occupés par des Voyageurs aisés (« place des riches »), d'autres par des Voyageurs plus démunis ou mal considérés des autres (« places de trimards »). Le choix de se diriger vers un terrain plutôt qu'un autre dépendrait ainsi notamment du coût du stationnement, de la qualité des équipements, des emplacements disponibles mais également de la composition sociale – et ethnique – de la population que l'on sait y trouver (de par cette réputation des terrains). Certains Voyageurs aux ressources économiques limitées pourraient éviter de se rendre sur des terrains qu'ils savent être « accaparés » par des voyageurs mieux pourvus économiquement, qui peuvent faire montre d'ostentation (notamment au travers de signes visibles que constituent le « matériel », autrement dit les véhicules et caravanes) et dont on infère l'absence de volonté de se « mélanger » avec des Voyageurs de condition sociale inférieure. On pourrait ainsi trouver des sortes de stratégies d'évitement de certains terrains selon sa position sociale et celle des personnes que l'on pense y rencontrer – et ce, certainement dans les deux sens – en anticipant, lorsque ce sont les plus démunis qui s'abstiennent, le ségrégationnisme des plus riches et leur propension à chercher à « en imposer » aux autres. Selon Bizeul, ces « situations conflictuelles et ségréatives » constitueraient notamment le pendant, en quelque sorte, de nouvelles formes prises par la mobilité : autrefois, nous dit-il la « fréquentation de lieux nombreux et distincts » permettait « l'évitement d'une confrontation directe entre groupes »<sup>237</sup>.

Selon Reyniers et Williams, les nouvelles formes de mobilité ont en effet des conséquences en matière de regroupements de populations, influent sur les catégories de personnes rencontrées, fréquentées, mais ces derniers semblent indiquer, à l'inverse de Bizeul, que les modalités de la mobilité d'antan permettaient un brassage des populations qui n'a plus cours. Ces auteurs notent, à propos de Manouches du Nord du Massif Central, qu'à l'époque où les haltes étaient plus courtes, les stationnements moins longs (avant l'adoption de l'automobile), les populations se rencontraient fréquemment. Or, « le brassage des individus qu'opéraient les déplacements fréquents, même sur de courtes distances, du “temps des chevaux” n'a plus lieu ». Les auteurs constatent dès lors que les activités communautaires se font de plus en plus avec les mêmes personnes, ils rapportent un accroissement des solidarités entre co-résidents mais un fléchissement de celles qui unissaient autrefois des personnes séjournant sur des terrains de différentes communes.

« En revanche, ces nouvelles conditions de séjour entraînent la fréquentation de voisins appartenant à d'autres groupes qui, au terme d'un parcours parfois identique, parfois différent, se retrouvent vivant dans les mêmes conditions. Plutôt qu'en référence à des valeurs, des attitudes et des savoirs culturels communs, une solidarité s'instaure sur cette base, face aux Gadjé. Tous se savent regardés de la même façon. Le partage d'un même niveau de vie et l'exercice de mêmes activités créent des liens ; ainsi “nos” Manouches fréquentent-ils des ferrailleurs pirde (“des Gadjé qui se sont mis à vivre comme des Voyageurs”) alors qu'ils ignorent des marchands-forains sinti (c'est-à-dire selon les classifications savantes, des Tsiganes appartenant au même groupe qu'eux) beaucoup plus aisés »<sup>238</sup>.

Soulignons, pour conclure, qu'il existe – de même que concernant les relations entre sexes – peu de travaux sur ce sujet.

---

<sup>237</sup> BIZEUL Daniel, *ibid.*, p. 195.

<sup>238</sup> REYNIERS Alain, WILLIAMS Patrick, « Permanence tzigane et politique de sédentarisation dans la France de l'après-guerre », *Etudes Tsiganes*, « L'habitat saisi par le droit », vol. 15, juillet 2000, p. 17.

---

## 1.3. Relations entre les sexes

---

Peu d'études portent spécifiquement sur les femmes ou mieux sur les rapports sociaux de sexe au sein des populations tsiganes, et surtout sur les relations entre femmes tsiganes et non-tsiganes. Notons l'existence d'un numéro spécial de la revue *Etudes Tsiganes* consacré à cette question, de quelques monographies, telle celle de Mossa, Gitane de Perpignan dont les propos ont été recueillis par Bernard Leblon<sup>239</sup> ou d'Elena Lacková en Slovaquie<sup>240</sup> et de quelques études où cette thématique apparaît centrale, celles notamment liées au mariage<sup>241</sup> ou, par exemple en Espagne, au flamenco<sup>242</sup>. Des indications relatives aux rapports de domination entre les sexes sont par ailleurs livrées ou distillées dans le cadre d'études générales ou portant sur des thématiques particulières. Bien que les études portant sur les femmes et les rapports sociaux de sexe soient lacunaires, ce critère de division ou stratification sociale existant au sein de la famille ou du groupe est souvent mentionné dans la littérature.

Dans les études sur les rapports sociaux de sexe ou abordant ce thème, la catégorie sociale « femme » se voit attribuer, de manière récurrente, deux caractéristiques essentielles : le rôle de gardienne de la tradition, de conservation du groupe, de sa culture d'une part, et sa domination par les hommes, d'autre part.

Au sein du groupe, les femmes sont donc généralement présentées comme gardiennes de la tradition. Elles apparaissent ainsi comme les agents de la perpétuation culturelle du groupe, de son identité collective. Claire Auzias, par exemple, suggère que les hommes apportent au groupe la culture de la société d'accueil et les femmes perpétuent la « culture indienne »<sup>243</sup>. Cette schématique renvoie à une métaphysique des sexes au sein de laquelle les hommes sont en priorité renvoyés ou assignés à l'espace public (l'extérieur) et les femmes à l'espace privé (l'intérieur), naturalisant ainsi les différences sexuées. Cette image associant inéluctablement les femmes aux valeurs traditionnelles peut être relevée chez divers acteurs sociaux : les femmes gitanes de Perpignan, par exemple, sont

« au cœur des préoccupations généralisées d'un retour aux valeurs traditionnelles. Pour bon nombre de Gitans et de *païos*, élus, chercheurs, intervenants sociaux, il ne fait aucun doute que ce qui, dans notre société, est désigné comme conservatisme ou réaction, est opportun pour les femmes gitanes. Et alors même que des conflits récents signifient que les conquêtes des femmes françaises en matière de maîtrise de leur corps participent d'un combat toujours actuel, il irait de soi, pour que se résolvent les problèmes de cette population, que les femmes Gitanes retournent à des modes de soumission que certaines d'entre elles ont douloureusement quittés »<sup>244</sup>.

---

<sup>239</sup> MOSSA, *La Gitane et son destin : témoignages d'une jeune Gitane sur la condition féminine et l'évolution du monde gitan*. Propos recueillis par Bernard Leblon, Paris : L'Harmattan, 1992, 103 p.

<sup>240</sup> LACKOVA Elena, *Je suis née sous une bonne étoile... : ma vie de femme Tsigane en Slovaquie*, Paris : Centre de recherches tsiganes - L'Harmattan, 2000, 240 p.

<sup>241</sup> WILLIAMS Patrick, *Mariage tsigane : une cérémonie de fiançailles chez les Rom de Paris*, op. cit.

<sup>242</sup> PASQUALINO Caterina, « Femme, danse, société : Chez les Gitans d'Andalousie : Lignage, mariage, héritage », *L'Homme*, vol. 148, 1998, pp. 99-117.

<sup>243</sup> AUZIAS Claire, *Les Tsiganes ou le destin sauvage des Roms de l'Est. Le statut des Roms en Europe*, op. cit.

<sup>244</sup> MISSAOUI Lamia, TARRIUS Alain, « Lorsqu'une crise en cache une autre », *Etudes Tsiganes*, « Femmes Tsiganes », vol. 10, n°2, 1997, pp. 111-112.

L'idée sous-jacente est que seul le retour des femmes à la tradition est à même d'assurer la résurgence d'un certain âge d'or.

L'inégalité dans les rapports sociaux entre les sexes est soulignée. Elle se marque déjà à la structure patrilinéaire des groupes : Francesca Manna livre l'exemple des enfants qui portent uniquement le deuil des parents de la famille paternelle, seuls à être considérés comme consanguins chez les Rom abruzzains ou de la pratique de la virilocalité (la femme va résider dans la famille de son conjoint), que l'union se présente sous la forme du mariage ou de la fuite nuptiale (hommes et femmes s'unissent dans la fuite sans célébrer de mariage)<sup>245</sup>. Cette pratique de la virilocalité est également observée chez d'autres Rom, ainsi d'après la monographie de Yoors, après le mariage (alliance entre familles tsiganes), l'époux reste, la jeune épouse rejoint sa nouvelle famille<sup>246</sup>.

### **Un enjeu des rapports sociaux de sexe : la virginité des femmes**

Le mariage constitue un événement privilégié de l'observation des rapports entre les hommes et les femmes parmi les populations tsiganes. L'inégalité dans les rapports sociaux de sexe apparaît déjà dans le fait que ce sont les hommes qui prennent les décisions relatives aux unions. Chez les Rom abruzzains par exemple, les fiançailles qui précèdent le mariage découlent d'un contrat passé entre les hommes. La future mariée n'a pas nécessairement voix au chapitre (son aval n'est pas requis dans le choix du conjoint). Dans le cadre de la fuite nuptiale, en revanche, les femmes tiennent un rôle plus important : la mère du garçon (avec l'accord du mari) joue les intermédiaires entre son fils et la fille choisie. En cas d'accord de cette dernière, ils organisent la fuite. Existe également le rapt qui, selon l'auteur, témoigne bien des rapports de forces existant entre hommes et femmes au sein de la société tsigane, et de la soumission des femmes aux hommes : l'homme qui a été éconduit (après une proposition de mariage ou de fuite) peut voler la femme (avec l'aide des hommes de sa famille) et la contraint alors à un rapport sexuel ; la perte de sa virginité contraint le plus souvent la femme à rester avec l'auteur du rapt afin de s'exonérer de la honte d'être célibataire et « déshonorée » et d'esquiver la vendetta. Si une plainte est portée par la famille de la fille auprès des autorités non-tsiganes mais que cette dernière ne la soutient pas, elle est exclue de sa famille et se voit surtout interdire de participer aux grands rituels que sont les mariages, baptêmes et funérailles. Le kidnapping (et le kidnappeur) est désapprouvé par une large partie de la communauté, ce qui explique qu'il est le plus souvent le fait de familles qualifiées de violentes et peu prestigieuses, inaptées, de par leur isolement, à nouer des alliances matrimoniales<sup>247</sup>.

Commentant le récit de Mossa la Gitane, Bernard Leblon précise que le mariage est vraiment constitué par le rite gitan qui consiste à démontrer la virginité de l'épousée, plus que par une cérémonie religieuse ou civile. Une vieille femme contrôle et exhibe au public un mouchoir taché trois fois (de trois roses) ou cinq fois (de cinq étoiles) et ce, dira Leblon, « suivant les groupes et les régions ».

« Ce mouchoir pañuelo, mocador ou dikló selon la langue utilisée par la communauté en question – est exhibé au cours de la fête et c'est à ce moment là que sont interprétés les chants traditionnels des noces gitanes – alboreás ou yeli yeli – et que les mariés sont portés en triomphe par des membres de leur famille »<sup>248</sup>.

---

<sup>245</sup> MANNA Francesca, « Les espaces du féminin parmi les Rom abruzzains », *Etudes Tsiganes*, « Femmes Tsiganes », vol. 10, 1997, n°2, pp. 21-28.

<sup>246</sup> YOORS Jan, *J'ai vécu chez les Tsiganes*, Ed. Stock, 1967, cité in HUMEAU Jean-Baptiste, *Tsiganes en France, de l'assignation au droit d'habiter*, Paris : L'Harmattan, 1995, 409 p.

<sup>247</sup> MANNA Francesca, « Les espaces du féminin parmi les Rom abruzzains », *op. cit.*

<sup>248</sup> Mossa, *La Gitane et son destin*, *op. cit.*,

Au cours de la journée, la mariée porte deux robes : la robe blanche assortie d'une couronne, symbole de la virginité et après l'exhibition du mouchoir montrant la perte de la virginité, une robe en strass, perle et paillettes portée au cours du bal lui donnant parfois l'apparence d'une « danseuse orientale très dénudée ». Cette situation qui contraste avec certains interdits vestimentaires appliqués aux femmes (maillots de bain et souvent port du pantalon et de la mini jupe) témoigne selon Leblon du « caractère exceptionnel de la fête »<sup>249</sup>. Mossa raconte d'ailleurs les fiançailles parmi les Gitans : autrefois les fiancés ne se voyaient qu'en présence des parents, le garçon était imposé à la jeune fille. Mossa parle de « mariage forcé ». Les fiancés ont désormais plus de contacts avant le mariage, ils peuvent sortir ensemble mais jamais seuls, ils sont accompagnés par des Gitans âgés. Les relations sexuelles sont prohibées jusqu'au jour qui suit le mariage. Un dîner est organisé en cas d'accord, puis une fête de fiançailles est également organisée mais cette fois dans un local loué (boisson, danse flamenco, etc.). Le mariage peut avoir lieu six mois ou un an après, le temps au parent de trouver l'argent nécessaire à son organisation (aucune invitation n'est lancée, vient qui veut d'où une assistance nombreuse). Voici comment Mossa raconte la démonstration de la preuve de la virginité de la mariée :

« Dans l'après-midi, quand la mariée porte encore sa robe de mariage, vers six heures, on lui enlève le mouchoir. Le mouchoir, c'est la preuve de la virginité de la fille. C'est pour dire que son mari n'a pas été trompé et qu'elle était bien vierge, parce que, chez nous, ça compte beaucoup la virginité de la fille. C'est pour ça qu'on fait une grande fête, pour prouver à tout le monde que la fille n'a pas été salie. C'est une vieille femme qui fait ça, dans une salle fermée, où ne rentrent que des femmes (...) de la famille de la fille et de celle du garçon, et il y a une vieille femme honnête, qui examine la mariée, qui lui enlève le mouchoir, quoi ! (...). Quand c'est fini, la vieille monte sur la scène de l'orchestre, là où il y a le micro, et elle montre le mouchoir à tout le monde. Elle jure que c'est vrai, que c'est un bon mouchoir (...). Elle jure les morts et, chez nous, les morts c'est sacré ! Elle jure que la fille a été honnête et que le mari n'a pas été trompé, que la fille a été fidèle et qu'on lui doit fidélité. Alors, les parents pleurent, tout le monde est content ! »<sup>250</sup>.

L'épousée est alors hissée sur les épaules de ses oncles et cousins qui chantent sa fidélité et sa virginité en faisant le tour de la salle. Elle est ensuite portée par des oncles ou cousins de son mari qui chantent également. Certaines pratiques sont propres au Gitans comme l'exhibition du mouchoir. Mossa se réfère aux « Romanichels » – terminologie qu'elle utilise pour décrire indistinctement les Rom ou Manouches – pour dire qu'ils pratiquent la fugue pour se marier. La fête au cours de laquelle la preuve de la virginité de la fille est démontrée n'a donc pas lieu. L'argent économisé par les parents sera donné aux épousés qui peuvent ainsi acheter une caravane, un camion ou une voiture. Lorsqu'une Gitane se marie avec un voyageur, le mouchoir serait, en revanche, exhibé.

### **Le sort de la femme mariée : des belles-mères et des belles-filles**

La domination des femmes est également marquée dans les relations de parenté au sein de la famille. Tout d'abord, dans le statut de belle-fille qui leur est assigné après leur mariage. Ici, la domination est le fait de toute la famille du mari (femmes et hommes) et non plus seulement des hommes ; mais cette domination ne peut toucher exclusivement que des femmes. Ainsi, chez les Rom de l'Est, la belle-fille (la *bori*), par exemple, est assimilée à une quasi-esclave qui doit servir sa belle-famille et dont la particularité est d'être effacée, presque invisible. La cérémonie du mariage voit l'ensemble des femmes pleurer sur le sort de l'infortunée vouée à servir sa belle-famille<sup>251</sup>. Patrick Williams relate de son côté une scène observée dans le Réseau métropolitain régional : deux

<sup>249</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>250</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>251</sup> AUZIAS Claire, *Les Tsiganes ou le destin sauvage des Roms de l'Est. Le statut des Roms en Europe*, op. cit.

femmes tsiganes assises à même le sol discutant en dialecte vlax, le plus répandu parmi les Tsiganes en provenance de Roumanie, vont effectuer leur trajet absolument imperturbables à ce qui les entoure, la plus âgée se plaignant abondamment de sa belle-fille qui, au cours d'une assemblée de Roms la veille, ne lui aurait pas témoigné l'attention requise<sup>252</sup>. Outre que cette scène, comme l'indique l'observateur, rend compte de l'imperméabilité du monde des Tsiganes aux non Tsiganes, elle témoigne également de l'importance des relations liant belles-mères et belles-filles, les secondes devant obéissance aux premières.

### **L'impureté des femmes au cœur des rapports sociaux de sexe dissymétriques**

Sur le plan symbolique et religieux, l'infériorité de la femme se marque dans les croyances relatives à son impureté, car la femme est « contaminée par le sang menstruel »<sup>253</sup>. Les femmes menstruées ou en couches sont ainsi considérées comme porteuses d'une souillure<sup>254</sup>. D'où un ensemble de prescriptions rituelles visant à empêcher la contamination de l'homme par cette souillure :

« pendant ses règles, mais spécialement après son accouchement, la femme restera le plus possible séparée des hommes, elle ne fera pas à manger pour les autres, évitera de faire la vaisselle, de toucher son mari et encore moins d'autres adultes. Pendant ces périodes, elle prendra ses repas avec des assiettes et des couverts personnels, que l'on jette, brûle ou ensevelit après. Les draps salis avec son sang subissent (ou subissaient) la même destinée. De plus, les vêtements couvrant la partie inférieure de son corps comme les draps ayant été en contact avec celle-ci doivent être lavés séparément »<sup>255</sup>.

Le sang menstruel est considéré comme impur et contaminant, pouvant mettre à mal les rapports des hommes avec le surnaturel, son contact doit être évité. Se référant à l'analyse de Mary Douglas concernant l'existence de rituels de contamination afin de préserver l'ordre social, Francesca Manna conclut sur ce point :

« l'ordre des pères en vigueur considère les femmes comme des objets d'échange précieux à cause de leur pouvoir de reproduction mais aussi comme des instruments avec lesquels on tisse des relations sociales dominées par les hommes. Evoquant leur puissance et leur caractère sacré, les indicateurs biologiques de la fertilité féminine risquent de compromettre le modèle et menacent l'ordre patriarcal. A travers les rituels de contamination, on garderait la femme à sa place et on éviterait la menace d'un bouleversement des relations avec le surnaturel »<sup>256</sup>.

Bernard Houliat nous livre des descriptions similaires à propos des Rom de Roumanie :

« L'impureté se situe géographiquement au-dessous de la ceinture et concerne ce qui tourne autour : les chaussures, les jupons, les draps, la bassine. Les Rromna n'aiment pas en parler mais les tsiganologues nous apprennent que l'impureté se conjugue essentiellement au féminin : si, par inadvertance, une femme enjambe de la nourriture ou le foin du cheval, ceux-ci sont souillés, ils sont *mahrimé*, et doivent être détruits. Elle ne passe jamais devant l'homme assis, à plus forte raison s'il est invité. Pendant ses règles, la *Rromni* ne doit surtout pas préparer à manger. Aujourd'hui encore, les vêtements sont lavés séparément, et parmi ces derniers, le jupon du dessous bénéficie d'un traitement

<sup>252</sup> WILLIAMS Patrick, « Tsiganes parmi nous », *op. cit.*

<sup>253</sup> MANNA Francesca, « Les espaces du féminin parmi les Rom abruzzains », *op. cit.*

<sup>254</sup> FAINZANG Sylvie, « Les ethnologues, les médecins, et les Tsiganes devant la maladie », *Etudes Tsiganes*, « Santé, magie, croyance », vol. 34, n°2, 1988, pp. 3-10.

<sup>255</sup> MANNA Francesca, « Les espaces du féminin parmi les Rom abruzzains », *op. cit.*, p. 25.

<sup>256</sup> MANNA Francesca, *ibid.*, pp. 25-26.

à part. Les jupes, les pantalons des hommes ne sont jamais mélangés avec les chemises ou les foulards. Ils sont nettoyés dans des cuvettes différentes et jamais les eaux ne doivent être mêlées »<sup>257</sup>.

La notion d'impureté liée aux menstrues, nous dit Sylvie Fainzang, se marque encore dans l'existence de tabous relatifs à l'occupation de l'espace. Citant Jean-Pierre Liégeois, elle rappelle que les hommes tsiganes craignent qu'une femme « ne se trouve "au-dessus" d'un homme (par exemple dans un immeuble ou dans le métro) et ne le rende impur »<sup>258</sup>. On retrouve ce même tabou manifestant la dissymétrie des rapports sociaux entre les sexes parmi les Tsiganes polonais décrits par Jerzy Ficowski. Ces Tsiganes n'acceptent pas plus que des femmes vivent au dessus-d'eux, ce qui constituerait une souillure. D'où le refus de vivre dans des immeubles à plusieurs étages où des femmes pourraient résider à des étages supérieurs. Des tabous entourent encore la conservation des aliments, les provisions ne peuvent être entreposées dans les caves des maisons habitées par des femmes tsiganes car elles seraient souillées et donc impropres à la consommation. Ainsi selon l'auteur :

« On constate donc toujours dans les logements tsiganes que les vivres sont entreposés soit dans la pièce commune, soit dans la cuisine soit encore sur un balcon ou dans une cave construite dans un jardin »<sup>259</sup>.

Bernard Houliat rapporte encore des interdits touchant plus particulièrement les femmes en couches – pratiques qui tendent à s'atténuer, considérant que les femmes rom de Roumanie accouchent de plus en plus au dispensaire ou à l'hôpital :

« Une Romni ne peut accoucher sous la tente, car elle est *mahrimé*, elle est impure. Elle doit se réfugier sous la charrette ou n'importe quel abri, une cabane, une grange. Une proche peut l'assister qui devient impure à son tour. La femme accouchée prépare seule la nourriture avec l'aide d'une autre femme et à l'écart des autres. Elle ne peut être approchée par un homme, même pas par son mari, qui ne peut voir l'enfant avant plusieurs jours. Les plats dans lesquels elle mange, les vêtements qu'elle porte pendant toute cette période, tout sera jeté ou brûlé, l'impureté part en fumée ». L'auteur souligne avec justesse que ce type d'interdits ne concerne pas uniquement les Roms en rappelant que « la femme orthodoxe qui a ses règles ou qui vient d'accoucher n'a pas le droit d'entrer dans l'église »<sup>260</sup>.

Les rapports sociaux de sexe – médiatisés par la notion d'impureté dont les femmes sont prétendument porteuses – ont des implications en termes d'habitat et d'organisation de l'espace qui est donc sexuée.

### **Autour de la division sexuelle du travail**

En outre, la division sexuelle du travail apparaît stricte : les femmes se voient assigner des tâches bien définies. L'étude de Francesca Manna relative aux Rom abruzzains relève ainsi, par exemple, que les femmes s'occupent de la préparation des repas pour tous, du ménage et de la lessive, elles servent également les hommes à table, et pratiquent la mendicité (*a mangel*) afin de se procurer la nourriture<sup>261</sup>. Cette division sexuelle en matière de participation aux dépenses est corroborée par d'autres études. Traditionnellement chez les Rom comme chez les

<sup>257</sup> HOULIAT Bernard, SCHNECK Antoine, *Tsiganes de Roumanie*, op. cit., p. 75.

<sup>258</sup> LIEGEOIS Jean-Pierre, *Les Tsiganes*, Ed. du Seuil, coll. Le Temps qui court, 1971 cité par FAINZANG Sylvie, « Les ethnologues, les médecins, et les Tsiganes devant la maladie », op. cit.

<sup>259</sup> FICOWSKI Jerzy, « L'autorité du Séro-Rom », *Etudes Tsiganes*, 1981, cité par ASSEO Henriette, *Les Tsiganes : une destinée européenne*, op. cit.

<sup>260</sup> HOULIAT Bernard, SCHNECK Antoine, *Tsiganes de Roumanie*, op. cit., p. 72.

<sup>261</sup> MANNA Francesca, « Les espaces du féminin parmi les Rom abruzzains », op. cit.

Sinti, la femme assure la subsistance quotidienne des foyers ; l'homme, quant à lui, pourvoit aux dépenses les plus importantes et irrégulières comme l'achat de biens d'équipement, les dépenses exceptionnelles, etc. Les femmes de la nouvelle génération aspirent à trouver un mari qui leur assurerait des moyens de subsistance de telle sorte qu'elles n'aient pas à pratiquer l'activité de la chine. C'est précisément l'inverse que recherchent les hommes : des femmes soumises et travailleuses, donc de bonnes chineuses car eux-mêmes, contrairement à leurs parents, ne pratiquent parfois plus la chine, faute de transmission des savoir-faire qui lui sont associés (la scolarisation les a parfois empêchés de faire les tours de chine avec leurs parents)<sup>262</sup>. Chez les Manús décrits par Doerr, la mutation économique qui se réalise dans les années 50 engendre cependant notamment le développement de nouvelles activités ainsi que la « modification du rôle des personnes dans la production économique ». Les rôles sexués concernant le soutien économique de la famille sont affectés : c'est aux hommes que « revient le soin de nourrir leur famille » tandis qu'auparavant les femmes couraient la campagne pour vendre des marchandises et nourrir les leurs<sup>263</sup>. Thomas Acton souligne, pour sa part, qu'une part croissante des revenus des familles d'un sous-groupe rom en Amérique provient du travail des femmes (bonne aventure). Apport croissant susceptible de remettre en cause ou d'affecter « le mécanisme de pouvoir entre hommes et femmes dans les prises de décisions familiales. Une des manières par lesquelles la domination masculine peu s'affirmer est certainement l'élaboration de tabous conservateurs d'hygiène qui obligent les femmes à "rester en arrière"»<sup>264</sup>. Le rétablissement de la domination masculine perçue comme menacée prend donc la forme de l'établissement d'un système de tabous de propreté. Les traditions actuelles des Rom américains concernant la propreté s'interprètent dès lors non seulement comme la survivance d'un archétype de système de tabous, mais également comme élaboration d'un corps de principes (existant chez tous les groupes tsiganes) face aux nouvelles menaces rencontrées par les Rom américains aujourd'hui. Dans le même sens, Acton cite un article de Pickett, dans le *Journal of the Gypsy Lore Society*, où l'auteur rapporte des exemples de tabous exagérés mis en place comme excuse pour éviter certaines pratiques.

### Vers une nouvelle visibilité sociale des femmes tsiganes ?

Marc Bordigoni relève un paradoxe : les femmes gitanes, nous dit-il, tout en se trouvant sous la domination des hommes, ne s'en trouvent pas moins en situation de visibilité sociale dans la société environnante. Phénomène qui tranche avec le constat maintes fois réitéré de l'invisibilité sociale des femmes dans la société. Cette dernière constitue d'ailleurs un thème récurrent de la production des connaissances féministes arguant que l'assignation prioritaire des femmes à la sphère domestique ou privée et aux travaux de reproduction sociale, marque de la domination masculine, les relègue dans l'invisibilité sociale, tandis que son pendant, l'assignation prioritaire des hommes à la sphère publique (le monde du travail, les affaires publiques), les place, à l'inverse, en situation de mise en visibilité sociale. Le cas des femmes tsiganes semble alors assez atypique à Bordigoni pour être questionné. Rappelons que l'auteur avait déjà posé la mise en visibilité de la femme bohémienne dans les archives et l'iconographie. Il remarque également, à l'époque contemporaine, la visibilité de femmes Rom nomades dans la région PACA (de par leur habillement et parures et les activités qu'elles mènent, l'interpellation des clients des supermarchés aux fins de leur lire les lignes de la main), visibilité qui contraste avec le souci d'invisibilité de leurs homologues masculins dans leurs activités économiques et publiques ; celle de femmes gitanes vendant des paniers ou des aliments à proximité des marchés de Provence. Cette visibilité accrue des femmes admet des exceptions : l'auteur cite les travaux de Michael Stewart montrant que sur les marchés en

<sup>262</sup> FORMOSO Bernard, « Education, production, identité : le cas d'une communauté tsigane sédentarisée dans le Sud de la France », in Patrick WILLIAMS (dir.), *Tsiganes : identité, évolution*, op. cit., pp. 237-255.

<sup>263</sup> Cité in HUMEAU Jean-Baptiste, *Tsiganes en France, de l'assignation au droit d'habiter*, op. cit.

<sup>264</sup> ACTON Thomas, « Réussite littéraire et insuccès politique. Une critique des ouvrages modernes de sciences humaines écrits en anglais sur les Tsiganes », op. cit., p. 28.



Hongrie, les hommes, maquignons et négociateurs cherchent à se rendre visibles de leurs clients<sup>265</sup>. Les femmes ont d'ailleurs été ou sont exclues du commerce des chevaux. Judith Okely souligne qu'il n'est pas permis aux filles de s'occuper des chevaux<sup>266</sup>. Le commerce des chevaux constituant un lien entre Roma et Gaje, Dick Zatta suppose que l'éviction des femmes du commerce des chevaux renvoie symboliquement à leur interdiction d'avoir des contacts avec les Gaje<sup>267</sup>. Visibilité féminine fluctuante selon les groupes et les contextes donc. Tout en prenant acte de cette irrégularité, Bordigoni se demande si visibilité des femmes et domination des hommes ne vont pas de pair, – phénomène qui conteste le couple ou l'équivalence « visibilité/égalité » – et si elle ne contribue pas à la reproduction même de la société gitane. Il oppose cependant à cette visibilité traditionnelle des femmes gitanes – qui ne remet donc pas en cause la domination masculine – une nouvelle visibilité pouvant s'inscrire en faux contre cette domination et porter le ferment d'une « remise en cause de l'identité culturelle et sociale gitane ». Il prend pour exemple l'alphabétisation croissante des femmes ou leur lutte – sous la forme de manifestation publique – contre les ravages de la drogue parmi leurs fils et conjoints à Perpignan (étude de Missaoui et Tarrus). Dans les deux cas, ces femmes se heurtent à la résistance et à la réprobation des hommes gitans. Ou encore l'émergence d'associations de femmes gitanes dans la sphère publique. Nous pourrions ajouter l'incursion de femmes dans l'écriture, traduisant une forme de prise de parole publique, Marie Amalfitano conte la manière dont un projet de femmes manouches de la région de Haguenau et de Strasbourg d'écrire un ouvrage rendant compte de leur vie dans le cadre d'un atelier d'écriture suscita le tollé des hommes et dû être abandonné<sup>268</sup>. L'étude de Missaoui et Tarrus offre effectivement un bon exemple de mise en visibilité des femmes dans l'espace public. Confrontées à une hausse des violences conjugales issue de la consommation de drogue chez leurs conjoints, aux décès de membres de leur famille, ces femmes gitanes sédentarisées ont notamment créé un « mouvement des mères » et, dans un contexte de dépendance des associations gitanes aux pouvoirs politiques locaux renvoyant aux rapports de dépendance de chefs de clan aux élus municipaux qui monnaient leurs votes contre des avantages en nature ou fiduciaires – nous y reviendrons –, ces femmes revendiquent l'émergence d'associations mixtes et indépendantes de ces mêmes autorités, et sont, nous disent les auteurs, « réprimées avec vigueur lorsqu'elles tentent de militer en dehors d'associations de façade suscitées en guise de vitrine ». La mise en visibilité de ces femmes est d'autant plus spectaculaire qu'elles enfreignent un tabou, celui entourant la mort dans leur communauté, en affichant leur protestation contre la drogue sur la place publique, en se présentant vêtues de noir :

« Elles portent la mort dès lors qu'elles prennent habits et fichu noirs. De plus en plus nombreuses sont celles qui refusent alors d'entrer dans l'ombre des foyers, comme le voudrait la soumission au deuil. Elles exhibent ce tabou, que représente la mort dans les milieux gitans, pour le transgresser, pour mieux se montrer, avec les foulards, leurs morts donc, dans les lieux de vente de la drogue. (...) Elles interpellent avec violence, dans la communauté les trafiquants de drogue et les troubles "marchands de voix", qui sont parfois les mêmes, et hors de la communauté les élus et les institutions qui, au nom des "valeurs traditionnelles" gitanes, brisent, dévoient ou anesthésient de quelque façon leurs aspirations à une autonomie citoyenne »<sup>269</sup>.

<sup>265</sup> STEWART Michaël, *The Time of the gypsies*, Westview press, 1997, cité par BORDIGONI Marc, « Gitane : la fin de l'écran de fumée ? », *op. cit.*

<sup>266</sup> OKELY Judith, *The traveller-Gypsies*. Cambridge : Cambridge University Press, 1983, 254 p., citée par DICK ZATTA Jane, « 'Te has tre mule', tabous alimentaires et frontières ethniques », *op. cit.*

<sup>267</sup> DICK ZATTA Jane, *ibid.*

<sup>268</sup> AMALFITANO Marie, « Le travail de l'atelier d'écriture », *Etudes Tsiganes*, « Femmes Tsiganes », vol. 10, 1997, n°2, pp. 92-97.

<sup>269</sup> MISSAOUI Lamia, TARRUS Alain, « Lorsqu'une crise en cache une autre », *op. cit.*, pp. 112-113.

Dès avant la « crise de la drogue », ces femmes avaient initié une remise en cause des rapports sociaux de sexe au sein de cette communauté gitane. Remise en cause tangible et détectable au travers des pratiques de ruptures d'unions, et de sorties de la communauté gitane en contractant des unions avec des Payos (non Gitans) ou en partant vivre seules en dehors du milieu gitan. Les violences conjugales liées à la consommation de drogue ont accentué le phénomène et les départs massifs de femmes modifié la donne : les hommes ne peuvent plus autant user de violence pour assurer leur retour, elles sont en outre plus nombreuses à enfreindre l'interdit de sorties nocturnes dans les quartiers payos (elles y sortent en groupe), elles commencent à s'insérer dans des emplois peu qualifiés en milieu non-gitan, à suivre des formations professionnelles. Et phénomène intéressant, la situation a occasionné une modification des représentations sociales détenues sur les hommes payos, auxquelles elles sont de plus en plus nombreuses à chercher à s'unir :

« Peu à peu s'imposa chez les femmes de tous âges une modification de la représentation du paio : les stigmates ancestraux de son infériorité, tels que l'absence de virilité, la stabilité résidentielle et la solitude, furent inversés en termes et images nouveaux de douceur, de proximité et de liberté »<sup>270</sup>.

Ce développement concernant les relations entre les sexes au sein des populations tsiganes fait apparaître certains éléments signalés par Nira Yuval Davis et Floya Anthias comme révélateurs d'une influence de la variable sexe dans le domaine de l'ethnicité et de l'ethnicité dans les relations entre les sexes. Ces deux auteurs ont en effet précisé certaines de ces imbrications : les femmes tiendraient un rôle important dans la reproduction des frontières ethniques, expliquant ainsi les interdits qui entourent d'éventuelles relations sexuelles avec des hommes d'un autre groupe ethnique ; les femmes transmettent l'ethnicité au travers de la socialisation intergénérationnelle (en tant que vecteurs privilégiés de celle-ci) ; elles contribuent aux mouvements de protestation, de mobilisation englobant leur groupe ethnique<sup>271</sup>. La prise en compte conjointe des rapports sociaux de sexe, ethniques (et de classe) utile à la compréhension du maintien du groupe, des enjeux qui se cachent derrière les questions de visibilité/invisibilité sociale des hommes et des femmes tsiganes constitue une piste de recherche à privilégier.

---

<sup>270</sup> MISSAOUI Lamia, TARRIUS Alain, *ibid.*, p. 115.

<sup>271</sup> YUVAL-DAVIS Nira, ANTHIAS Floya, *Woman-nation-state*, London : Mac Millan, 1989.

---

## 1.4. Organisation sociale

---

Les développements qui suivent auraient dû, en toute logique, être placés dans les parties précédentes et apparaître dans le cadre des rapports sociaux de sexes, de groupes ethniques, mais aussi dans le cadre du traitement des rapports sociaux de classes et de générations. En effet, ces quatre rapports structurent et fondent l'organisation sociale. Cependant, il n'a pas été possible d'inclure l'organisation sociale dans la présentation de ces rapports, car la plupart des études, ainsi que nous l'expliquons ci-après, étudient l'organisation sociale de manière distincte, « décrochée », des rapports sociaux. En outre, des études systématiques portant sur les rapports sociaux de classes et de générations font défaut dans ce domaine de recherches (nous reviendrons plus longuement sur ce point dans notre conclusion).

En effet, parmi les études sur l'organisation sociale des Tsiganes, très peu étudient systématiquement la manière dont les rapports sociaux de classes (de positions socio-économique, dans le système de production) structurent cette organisation. La quasi-totalité considère la tsiganité, l'élément d'identité fondée sur la culture du groupe, comme l'unique déterminant de l'organisation et du mode de vie du groupe. Celui-ci est étudié, présenté, du point de vue des diverses positions sociales de ses membres, comme un ensemble très homogène, et les différences sociales ne sont que mentionnées, et non étudiées systématiquement. Patrick Williams en a donné une explication : l'organisation économique en associations temporaires fondées sur le roulement dans le recrutement de leurs membres permet de niveler les différences de revenus. Néanmoins, quelques auteurs ont souligné l'importance des inégalités socio-économiques et des rapports sociaux qui les créent et s'articulent dessus. Ainsi Michel Delsouc (sociologue), dans un article portant sur l'éducation des enfants tsiganes, insiste sur ces variables à prendre en considération comme élément de différenciation entre Tsiganes :

« Concernant la modification de l'organisation sociale, la classification verticale des sous-groupes tsiganes se transforme en strates horizontales. Nous constatons la coexistence de trois strates ayant des niveaux de revenus différents. Cette classification a des incidences sur le stationnement : la classe aisée parvient à acquérir des terrains privés ; la classe moyenne utilise d'une façon générale les aires de stationnement municipale ; quant à la classe la plus pauvre, elle se contente de stationner sur les terrains sauvages. »<sup>272</sup>

Ces aspects ont surtout été étudiés par Alain Reyniers, qui contredit d'ailleurs cette thèse de Michel Delsouc d'une classification sociale récente des sous-groupes : étudiant des trajectoires de familles tsiganes depuis le début du XVIII<sup>ème</sup> siècle, l'auteur montre que la différenciation sociale est manifeste depuis longtemps, pour quiconque suit le devenir de familles sur plusieurs générations<sup>273</sup>.

Aussi, face à cette sous-représentation de ce type d'étude, nous avons dû nous centrer ici sur ce qui constitue l'approche dominante de l'organisation sociale : l'approche en termes de relations et rapports de parenté.

---

<sup>272</sup> DELSOUIC Michel, « Les temporalités et les spécificités d'intervention », *Ville-Ecole-Intégration Enjeux*, hors série, n°4, juillet 2002, pp. 55-56.

<sup>273</sup> REYNIERS Alain, « Le souci de soi, ou la pérennité d'une communauté tsigane », *Etudes Tsiganes*, « L'urbanité réconciliée. L'habitat adapté : un enjeu de citoyenneté », vol.11, 1<sup>er</sup> semestre 1998, pp. 116-124.

### 1.4.1. Groupes de parenté : filiation et alliance

L'étude de l'organisation sociale est placée ici, de manière distincte comme nous venons de le dire, car la thèse aujourd'hui en vigueur est que cette organisation est fondée sur les rapports de parenté, et est constituée essentiellement par les relations au sein de la famille élargie (il s'agit là de l'élément de base de cette organisation, sa « molécule »). Les travaux étudient donc l'organisation sociale de manière « interne » au groupe, sans poser systématiquement les rapports avec les autres groupes sociaux dans le cadre desquels est produite son organisation.

Pour nombre d'auteurs, les relations intra-familiales sont hégémoniques, elles constituent le point de départ de l'identification de soi et de la différenciation avec l'autre. Patrick Williams semble avoir une très forte influence dans la diffusion de cette conception de l'organisation sociale parmi les chercheurs travaillant sur ce thème<sup>274</sup>.

Immédiatement après sa parution, l'étude réalisée par Williams est devenue une référence de toutes les recherches portant sur l'organisation sociale des Tsiganes. L'auteur examine un moment de la vie de ce groupe, une cérémonie de demande en mariage, pour étudier la vie et l'organisation du groupe dans son ensemble. Il montre que c'est la communauté qui organise et décide pour la vie de ses membres, que tous les événements de l'existence de ceux-ci sont orientés vers et organisés par la communauté, que c'est en fait celle-ci qui s'y réaffirme à chaque fois. Ainsi, la demande en mariage et la décision du mariage sont le fait des parents des futurs mariés, et de tous les membres de la communauté. Quant aux futurs mariés eux-mêmes, ils ne prennent pas part à cette décision<sup>275</sup>. Il en va de même concernant tous les événements de la vie des Rom : conflits entre familles, travail, crises de couples, fêtes<sup>276</sup>, etc. C'est la communauté dans son ensemble qui décide, et non les individus.

A partir de l'étude de la cérémonie de demande en mariage, Patrick Williams décrit ce qu'il nomme « le système tsigane », l'organisation de la communauté qu'il étudie : les « Rom de Paris » (« Rom Parižoske »). Il étudie les déterminations (leur nature, leur fonction et leur emploi) que ces Rom utilisent pour se désigner et désigner les autres, celles que les autres (Tsiganes et non-Tsiganes) utilisent, et les entités auxquelles ces déterminations font référence, pour reconstituer le « système tsigane »<sup>277</sup>. Il montre ainsi l'obligation de particularité, la nécessité de contextualiser et de situer un référent (une personne du point de vue de laquelle on se place) : pour utiliser une catégorie et faire référence à un ensemble de Tsiganes, il est nécessaire de se placer du point de vue de l'un d'eux.

---

<sup>274</sup> Williams Patrick, *Mariage tsigane. Une cérémonie de fiançailles chez les Rom de Montreuil*, op. cit. ; Liégeois LIEGEOIS Jean-Pierre, *Tsiganes*, op. cit.

<sup>275</sup> WILLIAMS Patrick, *Mariage tsigane. Une cérémonie de fiançailles chez les Rom de Paris*, op. cit., pp. 27-78.

<sup>276</sup> Le déroulement de la fête est contrôlé par la communauté, et sert à réaffirmer son existence et son autorité : « Il sera demandé, comme un honneur, comme une faveur, une chanson aux **Lovara** et ils répondront à cet honneur par l'honneur, ils chanteront, et après le deuxième couplet, les **Kalderaš** joindront leur voix à celles des **Lovara** comme les **Lovara** le font pour les chants où les **Kalderaš** tiennent le premier rôle. Les Rom par contre sont sévères pour celui qui se met en avant et ne se montre pas capable de respecter les règles du chant – règles difficiles à dégager pour celui qui n'a pas une longue familiarité avec cet art. C'est-à-dire qui n'est pas Rom, ou qui n'a pas la science d'un spécialiste, c'est-à-dire qui n'est pas musicologue, et qui avant tout est sensible à la ferveur. Ainsi je vois sans comprendre pourquoi, les Rom, à tel ou tel passage, marquer approbations ou désapprobations. (...) Toute la fête semble à l'image de ces chants : plus ils ont de rigueur et plus ils enthousiasment et bouleversent. Chacun peut boire, peut parler, peut chanter autant qu'il le veut, son déchaînement ne semble devoir connaître aucune limite, et malgré tout l'alcool, malgré l'intensité des émotions, on a l'impression que la fête ne risque jamais d'être rompue. Aucune contrainte n'est imposée à personne mais on dirait que tous respectent la recommandation qui leur a été rappelée au début de la cérémonie (...[affaire de Rom devant se dérouler d'une manière faisant honneur à tous]) et savent ne pas dépasser la limite au-delà de laquelle il ne serait plus possible que l'événement qui les rassemble continue. » WILLIAMS Patrick, *ibid.*, pp. 74-75. Nous respectons la typographie de publication de cette étude.

<sup>277</sup> Nous résumons les pages 101 à 183, in *ibid.*

Il n'y a pas de stricte correspondance entre niveaux des déterminations et niveaux des entités ; il existe parfois un décalage entre le domaine auquel se rattache une détermination et le domaine auquel appartiennent les entités qui lui correspondent. Surtout, chacune de ces déterminations peut être utilisée par un Rom pour se dire tandis qu'elle n'est pas utilisée pour être dite de lui par un autre Rom ou un membre d'un autre groupe tsigane ; les groupes peuvent être distingués ou confondus à un même niveau, un groupe identique peut se retrouver à différents niveaux, la configuration des groupes peut changer, une détermination peut renvoyer à différentes figures, désigner des réalités différentes, selon les locuteurs et le contexte, les circonstances. Il faut donc étudier les déterminations dans les relations où elles sont employées, et combiner les déterminations dans ce cadre (par exemple combiner comment « sont dits » et comment « se disent » telles personnes dans tel contexte avec tel interlocuteur).

« Les déterminations apparaissent semblables à un langage, elles constituent peut-être le langage de la structure sociale : elles isolent et situent les groupes les uns par rapport aux autres. Un même groupe peut être déterminé de différentes façons selon qu'il est en relation avec des groupes différents. »<sup>278</sup>

Williams distingue six niveaux d'entité, chaque niveau supérieur étant celui d'entités plus larges que celles du niveau inférieur mais ne les englobant pas absolument, et donne à chaque niveau un exemple de détermination correspondante (à chacune de ces entités correspondent à chaque fois plusieurs déterminations – noms donnés à ces entités – différentes selon le locuteur, l'interlocuteur, le contexte, à l'exception de la détermination du niveau). Voici les entités, la définition qu'en donne Williams selon l'usage qu'en font les Rom de Paris, et, entre parenthèses, les déterminations correspondantes qu'un Rom de Paris peut employer pour se désigner et/ou désigner les autres, et les déterminations correspondantes pour des Rom du monde entier. 1. La première entité, la plus large, est la *Raca* : ce terme désigne un groupe humain qui diffère d'autres groupes humains par des critères variables, physiques, religieux, nationaux, sociaux, professionnels et de parenté. Les Rom l'emploient pour désigner « Noirs », « Jaunes », Musulmans, Algériens, Français, nobles, Kalderaš (groupe humain caractérisé par son métier et groupe de personnes ayant un ancêtre commun). La détermination correspondante que peuvent utiliser à ce niveau les Rom de Paris pour se désigner est « Rom ». Ce terme a deux significations : il signifie d'une part *je suis un homme* – être humain, et d'autre part *je suis un Rom* – membre d'un groupe humain particulier : « les Rom »<sup>279</sup> ; 2. Vient ensuite, dans l'ordre de taille (d'inclusion) décroissant, la *Bari vica* : ces termes désignent un groupe de personnes unies par des liens de parenté. Ce groupe est plus important (*bari* = grande) que la *vica*, il comprend plusieurs *vici* : les liens de parenté y sont plus étendus que dans la *vica*, et la recherche de l'ancêtre commun y remonte plus loin. Les Roms de Paris peuvent utiliser les déterminations suivantes : « *Kalderaš* » – chaudronnier –, *Čurara*. 3. L'entité du niveau suivant est la *Vica* : ce terme désigne un groupe de personnes unies par des liens de parenté. Les Rom de Paris utilisent à ce niveau les déterminations suivantes : *Moldavaja*, *Rusuja*, *Španioluja*, *Grekurja*. Ces déterminations relèvent du domaine géographique, renvoyant à un territoire, indiquant une nationalité ; par exemple, « *Moldovano* » signifie le moldo-valaque, et « *Moldovaja* » les Moldovalaques. 4. L'entité du niveau inférieur est la *Nacia* : ce terme désigne un groupe de personnes ayant séjourné ensemble assez longtemps sur un même territoire et unies par des liens de parenté. Les déterminations possibles, pour un Rom de Paris, sont : *Belkešti*, *Zingerešti*, *Čurara* – ou *Palešti* –, *Bumbulešti*, *Lajdakešti*, *Mihaješti*, *Cukurešti* – ou *Cukurone* –, *Gunešti*, *Grekurja*, *Kolešti*. Il s'agit de déterminations du domaine de la parenté, désignant un ancêtre (par exemple, « *Zingerešto* » signifie le descendant de Zinger). Il s'agit là du niveau du plus petit groupe ayant un nom. 5. Vient ensuite la *Kumpania* : ce terme désigne un groupe de personnes unies parce qu'elles se trouvent ensemble dans un même endroit,

<sup>278</sup> WILLIAMS Patrick, *ibid.*, p. 131.

<sup>279</sup> Williams souligne que cela ne signifie pas que pour les Rom et les Tsiganes le concept d'humanité n'existe pas : pour les Rom de Paris : « *Rom* », « *Cintuja* », « *Gaže* » rendent compte de l'humanité de manière déterminée, mais « *Manuš* » et « *narodo* » en rendent compte de manière globale, indéterminée (être humain, humanité, gens) ; *ibid.*, p. 104.

provisoirement (participation à une même activité) ou définitivement (résidence), ou parce qu'elles ont des liens de parenté. La détermination possible pour un Rom de Paris, à ce niveau, relève du domaine géographique : « *Parizosko* », qui signifie « de Paris », et désigne les Rom que l'on rencontre à Paris. Cette détermination doit être placée sur un plan différent de celui des autres déterminations, lorsque l'étude porte sur les *Rom Parizoske*, car elle délimite un « espace de fonctionnement des déterminations »<sup>280</sup>, elle indique le fonctionnement particulier de ces déterminations, elle en contextualise et indexicalise (au sens où l'on parle de logique indexicale, fonctionnant à partir des opérateurs : « je », « ici », etc.) l'usage. 6. Enfin, l'entité la plus petite, le niveau le plus bas, est la *Familia*, ou *Semesto* : ces termes désignent un groupe de personnes unies par des liens de parenté, mais il s'agit ici du niveau de l'individu. Pour un Rom de Paris, la détermination correspondante, relevant du domaine de la parenté, est : « X... esko šav » : le fils de X....

Tous ces groupes que désignent les déterminations semblent fondés sur la parenté. Mais les relations entre ces divers groupes sont en fait variables, et font intervenir des critères différents. Le groupe fondamental dans le système social des Rom de Paris, ce sont les dix groupes appelés *vici* : ce sont les plus petits groupes donnant un nom à leurs membres, tout individu est rattaché à l'un d'eux, et l'appartenance à l'un d'eux fonde l'appartenance à la société, dont ils constituent donc les unités de base.

« ... les groupes plus volumineux ne sont que des agrégats de ces dix groupes, et, si dans ces groupes plus volumineux ils peuvent être distribués de différentes façons, aucune de ces distributions ne les fait éclater. »<sup>281</sup>

Ces groupes remplissent un rôle politique important : leur présence est requise lors de tout événement important dans la communauté. Les individus qui en sont membres s'identifient avec lui et avec celui qui le représente ; son représentant engage tout le groupe, chacun de ses membres, dans toute prise de position ; l'acte de chaque membre est l'acte de tout les membres, car il engage tout le groupe :

« Le groupe agit comme un être collectif, tous les chefs de famille d'un groupe ont, dans les occasions graves, le même comportement. L'acte qu'accomplit un membre d'un de ces groupes est l'acte de tous qui, automatiquement le soutiennent dans une querelle, sont solidaires dans les difficultés, partagent le prestige d'un exploit, sont accusés et doivent être responsables de ses fautes. (...[le don d'une fille est également conçu comme don du groupe]).

Pour tous les **Rom Parizoske**, à chacun de ces groupes correspondent certaines valeurs et certains comportements, un certain style. Rattacher un individu à un groupe c'est donc, avant même de le connaître, savoir qu'il va se comporter en référence à certaines valeurs particulières, qu'il se conduira de telle façon en certaines circonstances, selon qu'elles impliqueront ou non des membres de son groupe. C'est savoir aussi quelle conduite adopter avec lui. »<sup>282</sup>

Aussi, un Rom se rattachant nécessairement dans ses relations avec les autres Rom à une *vica*, et une seule, les autres ont, en conséquence de ce rattachement, des attentes concernant sa conduite, ses droits et devoirs.

La règle de filiation, fondant l'appartenance d'un individu à ce groupe, n'est pas régulière : si, théoriquement, c'est la règle de patrilinéarité qui préside à l'inscription de l'individu dans l'un de ces groupes, de nombreuses exceptions existent cependant pour des membres de ces groupes, dont l'ancêtre se situe sur la ligne utérine. En fait, tous les individus peuvent être rattachés, et se rattachent, au groupe de leurs agnats ou au groupe de leurs parents utérins, selon les circonstances et les personnes interrogées, loin de la netteté de l'affirmation théorique

<sup>280</sup> WILLIAMS Patrick, *ibid.*, p. 117.

<sup>281</sup> WILLIAMS Patrick, *ibid.*, p. 132.

<sup>282</sup> WILLIAMS Patrick, *ibid.*, pp. 132-133.

de la règle patrilinéaire : un Rom se présentant à d'autres Rom, et étant désigné par des Rom, est rattaché à une seule *vica*. L'appartenance simultanée à deux de ces groupes est exclue, non l'appartenance successive, au groupe des agnats et au groupe des utérins, selon les circonstances et les interlocuteurs.

« Ce fait n'est possible que parce qu'un individu, homme ou femme, membre d'un groupe, peut prendre un conjoint à l'extérieur aussi bien qu'à l'intérieur de ce groupe. Une *vica* est exogame et endogame. C'est la possibilité d'exogamie qui est à l'origine de cette situation mouvante. Si les groupes n'étaient qu'endogames, le rattachement d'un individu à la ligne de ses parents utérins ne provoquerait pas son rattachement à un groupe différent. »<sup>283</sup>

Les *vici*, lorsqu'elles se rassemblent, se distribuent de manière différente selon les événements et les locuteurs. Elles se rassemblent sous des noms différents selon les groupes qu'elles ont en face d'elles (*Kalderaš* ou *Rusuja* face à des *Lovara*, *Čurara*, etc. et *Parížoske* – fonctionnant ici comme les autres déterminations – face à des *Kalderaš* d'autres communautés ; un même groupe peut être segment ou partie de groupes différents) : selon Williams, cela tient à ce que la possibilité exogamique qui est offerte à leurs membres n'est pas accompagnée d'une règle positive de mariage, ce qui empêche la distribution automatique des individus dans les groupes. Les généalogies sont manipulées pour être mises en conformité avec les pratiques matrimoniales. Les mêmes relations de parenté peuvent unir des individus de même *vica* et de *vici* différentes.

Leur volume varie, à Paris, de 10 membres pour le plus petit à 250 pour le plus grand (les écarts s'expliquent par leur dispersion à travers le monde et leur plus ou moins grande représentation à Paris ; Williams estime que, considérées dans leur intégralité, elles comptent à peu près le même nombre de membres et de générations), et sont constitués de ménages dont le type est un couple avec 4 enfants ; au total, il étaient 900 en juin 1979 (contre 254 en 1945, au moment de la formation de cette communauté).

Williams souligne que, contrairement à ce qu'ont pu dire plusieurs auteurs (il fait référence à Lemaire de Marne, Liégeois, Cohn, Cotten, et Picket), ces groupes ne sont pas des lignages (les Rom de Paris, pas plus que « la société tsigane » ne forment une société segmentaire à quoi ne correspondent ni le Rom de Paris ni la société tsigane) : les groupes contenus dans les groupes minima varient, et certains groupes minima peuvent apparaître comme équivalents ou issus les uns des autres (dans la conception de la société segmentaire, il faudrait alors les considérer respectivement comme lignage maximum, segment de lignage, segment de segment). En outre, il devrait se manifester une « différence de profondeur » (d'ancienneté, de génération à partir d'un tronc commun ou non) des groupes minima, différence qui n'apparaît pas dans les rapports de ces *vici* aujourd'hui à Paris :

« tout se passe comme si la dimension temporelle, la "profondeur" des groupes, n'entrait pas en ligne de compte. Les rapports se font "à plat". (...) Les Rom semblent négliger tout ce qui pourrait renvoyer à l'origine, à la constitution d'un groupe pour ne considérer ce groupe qu'aujourd'hui, au présent, en relation avec des groupes équivalents. »<sup>284</sup>

Jean-Pierre Liégeois a repris à son compte, dans sa synthèse des connaissances sur les Tsiganes, cette approche de Patrick Williams ; il présente Williams comme celui qui a renouvelé l'approche concernant la compréhension de la structuration des sous-groupes tsiganes au sein de l'ensemble dénoté « Tsigane ». Liégeois résume ainsi les développements de Williams : pour lui, lors des rencontres entre des Tsiganes, le point de départ est toujours le particulier, l'individu qui parle, et ensuite, par élargissement, on se définit et on définit l'Autre en cherchant les niveaux de différenciation (les sous-groupes différents dont les individus sont respectivement membres). Hugues Moutouh, a également repris cette conception, dans un ouvrage de synthèse récent. L'identité tsigane se définit en premier lieu à partir du groupe familial, puis par l'appartenance à un

<sup>283</sup> WILLIAMS Patrick, *ibid.*, p. 138.

<sup>284</sup> WILLIAMS Patrick, *ibid.*, pp.141-142.

« ensemble de communautés plus ou moins apparentées, situées par exemple historiquement et géographiquement », puis par l'appartenance à un sous-groupe, puis à un groupe tsigane principal. L'identité Tsigane se définit ainsi à partir d'une série d'inclusions successives. Un individu dira, par exemple, qu'il est membre de la famille X, établie dans le Sud-ouest de la France, puis qu'il appartient au groupe des Belticane Andalanne, car il se reconnaît dans un ensemble familial d'origine andalouse, et enfin qu'il est Kalé<sup>285</sup>. La définition du groupe se fait par différenciation intracommunautaire et intercommunautaire : le sous-groupe local résidentiel-familial sert dans ce cadre de référence identitaire. Hugues Moutouh est cependant allé plus loin que la simple reprise des thèses de Williams. En effet, partant des deux domaines que constituent les règlements des conflits et le système d'alliance matrimoniale, et se référant à une typologie proposée par Etienne Le Roy, il propose de parler de « sociétés "à structure sociale semi-élémentaire" ». Selon cette approche, si les sociétés à structure élémentaire sont exclusivement conçues en termes de parenté, tel n'est pas le cas des Tsiganes. L'organisation parentale y est fondamentale mais le système des alliances montre que si, dans l'idéal, les Tsiganes cherchent à se marier au sein de leur *vica* afin de resserrer les liens de solidarité, les conjoints peuvent cependant être recherchés en dehors de la famille. D'où l'idée que les groupes tziganes se rangent du côté des sociétés à structure semi-élémentaire (mariage préférentiel au sein de la famille, mais existence du recours à ce que Lévi-Strauss nomme « la loi de l'échange »)<sup>286</sup>. Or, les critiques de Williams, mentionnées ci-dessus, concernant l'application de la notion de lignage et surtout les questions relatives à la profondeur et à l'articulation des segments que forment les groupes de parenté que distinguent les Rom, semblent invalider cette idée : ces groupes ne forment pas une structure de parenté comme le font des segments de lignage. Ils forment, selon Williams, une organisation sociale par un ensemble de relations beaucoup plus complexes, relatives aux locuteurs et aux points de vue particulier.

Williams a donc souligné cette fonction identitaire des relations de parenté, liée à leur fonction de fondation du groupe et d'organisation des relations :

« Tout individu est terme de référence d'un autre. Ce sont les relations de parenté qui déterminent la place des individus les uns par rapport aux autres. »

Et ce sont les termes de parenté qui servent à se désigner et à désigner les autres, et non les noms et prénoms<sup>287</sup>. Les expressions désignant un individu par sa relation avec un autre individu permettent de préciser immédiatement la distance séparant *ego* de l'individu qu'il désigne par celle séparant *ego* de l'individu utilisé pour cette désignation. Williams souligne que les noms des individus ne sont que des bornes dans ce réseau (une désignation fait apparaître trois bornes : les noms des deux individus composant la relation qu'elle indique, et *ego* qui l'utilise). L'individu est, par ce système de désignation, immédiatement perçu comme membre d'un groupe, ce qui permet à la fois de préciser sa place dans le réseau social et de le déterminer (le groupe désigne une collection d'individus et un ensemble de conduites et valeurs qu'illustrent ces individus, ainsi qu'un ensemble de droits et de devoirs qui lui sont reconnus). C'est la relation qui compte, et que note la détermination, et non le

<sup>285</sup> MOUTOUH Hugues, *Les Tsiganes*, *op. cit.*, 127 p.

<sup>286</sup> MOUTOUH Hugues, *ibid.*

<sup>287</sup> « Comme tout le monde, les Rom sont pourvus de papiers d'identité sur lesquels figurent un nom et un prénom. Ce nom est celui qu'ils appellent "le nom à la manière des **Gaže**" (**Gažikano anav**) ou "le nom pour les papiers". Ils y attachent peu d'importance et ils ne s'en servent jamais pour désigner un individu ou un groupe d'individus. Certains Rom ignorent parfois le "nom des papiers" de Rom qu'ils connaissent bien. Dans la communauté de Paris, nous rencontrons des frères qui ne portent pas le même "nom de famille". Le prénom qui figure sur les papiers est en général un prénom usuel du pays où ces papiers ont été établis, il arrive qu'il soit parfois utilisé par les Rom. », WILLIAMS Patrick, *Mariage tsigane. Une cérémonie de fiançailles chez les Rom de Paris*, *op. cit.*, p. 151. Les Rom ont des noms qu'ils se donnent entre eux (« romano anav », opposé à « **Gažikano anav** »), mais l'utilisent rarement seul : le plus souvent, ce nom est mis en rapport avec le nom de sa *vica*, ou du père, de la mère, de l'épouse, d'un autre individu, etc. dont le lien de parenté est précisé. Toute relation de parenté est susceptible d'être utilisée.



nom. Et ici aussi, comme pour les niveaux de détermination des autres entités, on retrouve la nécessité de replacer la détermination dans une opposition distinctive, dans un système de relations : chaque identité (nom de groupe) ne se dit pas en soi mais en opposition à d'autres identités (noms de groupes), depuis « Tsiganes » jusqu'au nom individuel. Williams souligne que ce langage notant d'emblée les droits et devoirs reconnus à l'individu, il s'agit simultanément d'un langage de la structure sociale et d'un langage politique : l'identité des individus est « modulée » selon les situations et interlocuteurs, ce qui permet de traduire immédiatement, dans les déterminations de l'individu que porte par l'acte de nommer, ses droits et devoirs envers ceux qui le nomment et les autres, la distance structurale (relative à la structure des relations, de l'organisation sociale) où il est situé par rapport aux autres. La détermination indique ainsi un rapport politique entre le désignant et le désigné<sup>288</sup>.

Toutefois, cette conception de la constitution « généalogique » (en termes de filiation, de parenté) du groupe se heurte à certains obstacles : les relations de parenté apparaissent difficiles à définir notamment pour des questions terminologiques. S'il existe un mariage préférentiel entre cousins chez les Gitans en Espagne, par exemple, l'appellation « cousin » s'étend à des personnes qui n'ont aucun lien de parenté : tout Gitan pour lequel on éprouve de l'estime (par exemple des amis parmi les jeunes) ; des frères qui ne se trouvent pas en compétition pour des questions de supériorité d'âge ou de compétences (idem pour les amis) ; les pères lorsque les fils se sentent en confiance. Les hommes d'âge mûr peuvent encore s'appeler « cousins » au cours de fêtes, etc.<sup>289</sup> En outre, cette approche de l'organisation sociale comme fondée sur les relations familiales et sur la position particulière de chacun place le point de vue des Tsiganes au fondement de l'approche sociologique, au contraire de ce qu'implique une approche en terme de rapports sociaux, qui oblige à replacer les relations singulières dans un système de rapports global et à tenir ensemble ces deux aspects.

### 1.4.2. Les institutions de la cohésion du groupe

Deux traits apparaissent récurrents dans les études et caractéristiques de l'organisation sociale des Tsiganes : l'absence d'autorité politique centralisée, et l'absence de rôle effectif, au niveau de l'organisation interne, des associations dans leur ensemble.

Globalement, la marque des communautés tsiganes serait leur hostilité à toute forme d'institutionnalisation qui permettrait leur récupération ou leur asservissement par les Gadjé. Caterina Pasqualino note que même des institutions internes comme la *kris* ou la *plesnora*, si elles sont dotées d'une autorité politique et juridique (elles règlent les conflits intra-communautaires), celle-ci n'en demeure pas moins éphémère. L'auteur parle de « l'absence de membres de droit, permanents » et du « manque de pérennité » de ces assemblées. En outre, même l'existence de rois, reines, ducs, comtes, etc. parmi les communautés tsiganes, personnalités qui pourraient être perçues comme des formes d'institutionnalisation, sont principalement utilisées dans le cadre des relations avec les Gadjé (obtenir des terres, des facilités de stationnement), la méfiance des Tsiganes à leur endroit prime souvent<sup>290</sup>. Pour Liégeois, le nomadisme est l'instrument de cette hostilité des Tsiganes à l'institutionnalisation : le nomadisme est une façon d'être, un état d'esprit, qui est fonctionnel car source d'adaptabilité et de souplesse ; il fonde une conception des lieux comme étapes, de l'espace comme absence de frontières, et du temps comme absence de mémoire et de projets fixes, notions ayant permis aux populations tsiganes pendant des siècles, de vivre « immergées et éparpillées dans des populations hostiles, en développant les éléments d'une culture originale »<sup>291</sup>.

---

<sup>288</sup> Sur ce point, pour plus de détails, cf. WILLIAMS Patrick, *ibid.*, pp. 160-164.

<sup>289</sup> PASQUALINO Caterina, « Hors la loi : les Tsiganes d'Europe face aux institutions », *op. cit.*

<sup>290</sup> PASQUALINO Caterina, *ibid.*

<sup>291</sup> LIEGEOIS Jean-Pierre, *Tsiganes, op. cit.*, p. 62.

Plusieurs études ont souligné le rôle d'institutions (au sens commun – c'est le cas de la *kris*, de la *plesnora*, etc. – et au sens sociologique du terme, tel que Durkheim a pu le définir : façons de faire et de penser instituées par la collectivité<sup>292</sup> – c'est le cas du *divano* et du rapport au morts) dans la cohésion du groupe, et notamment de la *kris*, que nous venons de mentionner.

### Règlement des conflits – institutions juridico-politiques

Avec les systèmes d'alliance matrimoniale, l'autre institution considérée comme cruciale concernant les relations sociales et leur organisation au sein du groupe, les événements structurant le groupe, est le règlement des conflits.

Hugues Moutouh, envisageant les sociétés tsiganes comme des sociétés à structure sociale semi-élémentaire (ainsi que nous venons de le voir) s'appuie pour justifier cette thèse sur le fait que, alors que les sociétés à structure élémentaire recourent à la négociation pour régler les conflits et les sociétés complexes au jugement, les sociétés à structure semi-élémentaire optent pour une solution intermédiaire constituée par l'arbitrage ; ce qui est le cas chez les Rom, avec l'institution de la *Kris*<sup>293</sup>. Ce postulat ne semble cependant pas toujours vérifiable puisque les Kaale de Finlande étudiés par Grönfors (1977), par exemple, n'ont pas recours à l'arbitrage mais à la vendetta. Dans cette organisation sociale, la fuite qui s'accompagne de honte, plutôt que le décès par meurtre qui n'a plus cours, sert à « réparer l'outrage ». Thomas Acton suggère d'ailleurs de chercher la diversité des populations tsiganes dans leur mise en place de formes de pouvoir/loi/hierarchie différentes. Ainsi, selon lui,

« des conceptions remarquablement équivalentes de la moralité, de la propreté, de l'hygiène et de l'honneur sont mises en œuvre selon des voies totalement différentes. (...) non seulement avec le pouvoir, la loi et la hiérarchie nous n'avons pas affaire à des invariants, mais (...) il y a peut-être là des variables-clé pour la compréhension de la diversité tsigane »<sup>294</sup>.

Toutefois, malgré ces remarques préliminaires sur la diversité des institutions de justice et de règlement des conflits, nous allons nous arrêter sur l'une d'elles, que nous venons de mentionner et qui a retenu plus particulièrement l'attention de plusieurs chercheurs : la *kris*, sorte de cour de justice existant chez les Rom. Questions d'honneur ou d'argent, contentieux issus d'enlèvements, d'adultères ou de bagarres y sont réglées, donnant le plus souvent lieu à une réparation sous une forme monétaire<sup>295</sup>. Cette assemblée est composée d'hommes, chefs de famille, choisis sur la base de leur réputation et respectabilité. La participation à cette assemblée est elle-même source de respectabilité. Comme l'indique Jean-Pierre Liégeois :

« Si les hommes font la *kris*, c'est autant la *kris* qui fait les hommes. Si l'importance des hommes – leur respectabilité – fait celle de l'assemblée, la réputation de l'assemblée fait celle des hommes : un homme est d'autant plus respectable qu'il a su publiquement se montrer digne et intelligent lors d'une *kris* »<sup>296</sup>.

---

<sup>292</sup> DURKHEIM Emile, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris : P.U.F. (coll. « Quadrige »), 1995 (1<sup>ère</sup> éd. 1898), 149 p., préface de la seconde édition, p.XXII : « On peut en effet, sans dénaturer le sens de cette expression, appeler *institution* toutes les croyances et tous les modes de conduite institués par la collectivité ; la sociologie peut alors être définie : la science des institutions, de leur genèse et de leur fonctionnement. »

<sup>293</sup> MOUTOUH Hugues, *Les Tsiganes*, op. cit.

<sup>294</sup> ACTON Thomas, « Oppositions théoriques entre "tsiganologues" et distinctions entre groupes tsiganes », in Patrick Williams (dir.), op. cit.

<sup>295</sup> BARTHELEMY André, *Routes de Gitanie*, Paris : Le Centurion, 1982, 182 p.

<sup>296</sup> LIEGEOIS Jean-Pierre, *Roma, Tsiganes, Voyageurs*, op. cit., p. 74.

Thomas Acton remarque que la multiplication des kris peut-être caractérisée comme un symptôme d'une crise de valeurs. Il observe, d'après les dires de Rom européens, que les Rom américains tiennent plus souvent des *kris*, pour des affaires moins importantes, que les Rom d'Europe. Or, selon lui :

« L'anxiété au sujet du maintien des traditions et des normes sociales ne peut que suggérer une crise de valeurs »<sup>297</sup>.

Patrick Williams souligne, quant à lui, l'importance du *divano*, discussion entre les Rom sur les affaires des Rom où chacun donne son avis, de manière personnelle, tout en s'efforçant de se conformer à ce qu'il estime être la norme des Rom. Il montre à quel point cette institution joue un rôle important dans la (re)production de la « romanité »<sup>298</sup>.

### Le rapport aux morts

Parmi les études portant sur la cohésion du groupe, et les institutions et coutumes ayant pour fonction cette cohésion, il nous faut faire un sort particulier à une étude de Patrick Williams, dont nous avons déjà longuement présenté une partie de l'étude ayant constitué sa thèse de doctorat. Williams a, plusieurs années plus tard, en 1993, publié une étude portant sur le rapport aux défunts chez les Manouches du Massif central (Auvergne et Limousin). Il constate que diverses pratiques sociales visent à « entériner la disparition physique en assurant la disparition de tout ce qui pourrait, traces ou souvenirs, rappeler le défunt »<sup>299</sup>. Ainsi, les objets ayant appartenu au défunt, caravanes ou véhicules, sont-ils détruits ou les proches du défunt s'en dessaisissent-ils en les revendant à un Gadjé, sans chercher à en tirer un bénéfice. Parfois encore, ils sont donnés ou vendus à un casseur, en s'assurant qu'ils seront bien détruits et non recyclés. La caravane du défunt est parfois brûlée avec, à l'intérieur, les biens lui ayant appartenu, parfois sa voiture et son camion suivent la même destinée. Certains objets – ou animaux appartenant au défunt – conservés sont soit gardés en usage ou « retirés de la circulation » – telle la caravane où personne ne loge plus. En usage ou inusités, ils deviennent alors *mulle* (des objets morts) conservés précautionneusement (sans être négligés, maltraités, abandonnés ou de surcroît perdus)<sup>300</sup>. Mais ces objets ne sont jamais désignés comme tels, rien ne vient les distinguer des autres objets ordinaires. Ce qui fait dire à l'ethnologue que « ce silence qui entoure les objets *mulle* n'est qu'un aspect du silence qui entoure les morts »<sup>301</sup>.

Le respect dû au défunt se marque encore dans les pratiques de remémoration et d'appellation. Dans une période proche du décès (des mois, voire des années selon le degré de proximité des personnes au défunt), les proches ne prononcent plus son nom et n'évoquent pas son souvenir. Pratique qui tranche avec celle qui prévaut à l'égard des vivants que l'on interpelle souvent en usant, à l'envie, dans une phrase de son nom propre. Le respect est invoqué pour expliquer que l'on n'évoque pas les défunts comme on s'adresse aux vivants. On prend également soin d'évoquer les souvenirs sans trahir la réalité par respect au défunt.

La période de deuil d'un proche est, dans les faits, laissée à la libre appréciation de chacun. Aucune justification n'est à donner pour prolonger ou abrégé une période de deuil. De la même façon, les gestes de déférence et de

---

<sup>297</sup> ACTON Thomas, « Réussite littéraire et insuccès politique. Une critique des ouvrages modernes de sciences humaines écrits en anglais sur les Tsiganes », op. cit., p. 28.

<sup>298</sup> WILLIAMS Patrick, *Mariage tsigane. Une cérémonie de fiançailles chez les Rom de Paris*, op. cit.

<sup>299</sup> WILLIAMS Patrick, *Nous, on n'en parle pas : les vivants et les morts chez les Manouches*, op. cit., p. 5.

<sup>300</sup> Des objets parfois conservés par nécessité économique (telle la caravane cette fois occupée) seront détruits une fois l'usage terminé.

<sup>301</sup> *Ibid.*, p. 7.

respect à mettre en œuvre sont laissés à la libre appréciation de chacun. Les proches, pour rendre hommage au défunt peuvent s'interdire de consommer des mets ou de chanter des chansons, de fréquenter des lieux qu'il affectionnait ou de cesser une activité qui lui tenait à cœur (pêche, belote...). On s'interdit parfois de manger un met que l'on affectionne soi-même en signe de respect. Les interdictions que l'on s'impose ne font l'objet d'aucune déclaration, tout comme la fin de l'abstinence, s'il est décidé d'y mettre fin. La mémoire du défunt est une mémoire intime, cultivée dans l'intimité, le silence :

« Il faut bien voir que la commémoration, telle qu'elle est organisée, provoque la conservation de souvenirs de plus en plus intimes et ne suscite aucunement l'édification d'une mémoire communautaire, mémoire-saga, mémoire épopée, mémoire du groupe en tant que groupe. Les hommages éliminent les monuments plus qu'ils ne les édifient, et ce qui caractérise ceux qu'ils élisent, c'est qu'ils sont des objets ordinaires gardés dans leur usage ordinaire, ne suscitant aucun discours particulier ou bien soustraits à la sphère publique et ne fonctionnant alors comme support à un discours que dans la sphère intime. Peut-on prendre en considération les traces laissées par les Mānuš dans les appareils à conserver la mémoire que possède la société des Gadjé ? Registres, livres, édits, journaux, procès, ordonnances... ne gardent le souvenir que de ce que les Mānuš ont bien voulu montrer aux Gadjé, de ce que les Gadjé ont su ou voulu voir. Aux yeux des Mānuš, ils ne comptent pas. Pour les échanges au sein de leur communauté, les Mānuš n'y font jamais appel. Deux exceptions récentes, les photos et les cassettes enregistrées »<sup>302</sup>.

Et plus loin :

« Il existe bien une mémoire manouche, mais c'est une mémoire qui ne fait pas de discours, une mémoire qui ne vise pas à l'exploration du passé, à l'accumulation de connaissances. Le "respect", ēra, est, chez les Mānuš, la figure que prend ce que nous appelons la mémoire »<sup>303</sup>.

Ce respect des défunts se manifeste encore dans la défense de leur « intégrité physique » – trait qui semble d'ailleurs caractériser toute situation d'étranger. Williams remarque, à la suite de Judith Okely, que les Manouches craignent de laisser l'un de leurs morts à l'hôpital de peur qu'on ne l'ampute clandestinement ou ne lui retire l'un de ses organes – ce qui éclaire peut-être certaines pratiques ou représentations sociales des Tsiganes à l'égard des institutions hospitalières. La thèse développée par Williams est que le défunt et le rapport aux défunts est ce qui fonde le groupe. L'absence d'héritage familial (les biens sont parfois détruits ou enterrés, avec l'argent, le mort) contraint les descendants à la solidarité et le défunt leur « laisse la garantie de l'incorruptibilité de leur qualité de Mānuš. Il les fait membres du groupe »<sup>304</sup>. Pour Williams, c'est en effet le respect des morts qui manifeste l'intégrité du groupe social. Selon l'auteur, le respect équivaut donc à l'intégrité du groupe. Il livre comme illustration les insultes relatives aux défunts qui peuvent déclencher la guerre entre groupes. Contrairement aux autres insultes, en cas d'insulte d'une personne A aux morts d'une personne B, l'ensemble du groupe de B se mobilisera :

« (...) aucune entité ne se constitue (dans la paix ou dans la guerre) sans la présence des morts. Tout comme c'est à partir du moment où un objet devient *mullo* qu'il est véritablement dévolu à un individu (...), c'est à partir de sa mort qu'un Mānuš rassemble un groupe autour de lui. A travers le jeu des insultes, c'est à chaque fois une limite entre intérieur et extérieur qui est posée : Nous - les Autres. Et à

<sup>302</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>303</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>304</sup> *Ibid.*, p. 15.

chaque fois, c'est l'entaille infligée à l'intégrité du groupe (figurée par le "respect" des morts) qui provoque la guerre »<sup>305</sup>.

Patrick Williams avait déjà souligné ce point à propos des appellations de la *vica*, le groupe avec lequel l'individu s'identifie prioritairement. Le nom donné au groupe, et le fait donné comme fondateur du groupe et que dénote le nom, peut être futile, dérisoire ridicule, etc. Cela s'explique par le fait que, comme nous l'avons vu, le nom importe peu en lui-même, de même que sont importantes les relations et le présent, et non les événements et le passé. Les individus, unis par filiation patrilinéaire, se désignant comme descendants d'un ancêtre commun, ne soulignent pas ainsi sa grandeur (son nom est une étiquette) mais se signalent comme groupe parmi d'autres (il faut posséder une étiquette différente de celles des autres groupes). Mentionner l'existence d'une *vica* n'équivaut pas à considérer la personnalité de son fondateur (qui intervient dans de petites histoires pour rendre compte de l'origine d'une *vica*) ; pour laisser son nom à une *vica*, il n'importe pas d'être un homme important ni même un être humain. Mais cette dérision concernant les événements et noms donnés aux ancêtres s'accompagne d'un extrême respect à leur égard, manifesté par la très grande rareté et gravité des insultes faites aux morts, ainsi que par les cérémonies d'hommage aux défunts.

« En mettant en avant (en inventant ?) la dérision pour tout ce qui concerne la fondation de la *vica*, et en restant en même temps extrêmement respectueux de leurs ancêtres et extrêmement sensibles aux insultes qui peuvent être adressées globalement à la *vica*, les Rom montrent d'une part qu'ils font bien la différence entre le signe et ce que le signe recouvre (...), d'autre part que c'est bien au présent et aux relations que les déterminations renvoient. »<sup>306</sup>

Le rapport aux défunts, outre qu'il explique, selon l'auteur, la perpétuation du groupe au travers de la notion de respect, donne encore des éléments de compréhension relatifs au rapport à l'espace, au territoire ainsi qu'à la relation entre Manouches et Gadjé, comme nous le verrons plus avant.

### 1.4.3. Associations et organisations Tsiganes

#### Organisations nationales et internationales

La caractéristique des associations tsiganes serait, d'après Caterina Pasqualino, qu'elles sont constituées de Tsiganes marginaux (par exemple des médecins, infirmiers, instituteurs) ou de non-Tsiganes. Les Tsiganes vivant dans leur communauté tendent à considérer ces organisations comme Gadjé et n'y adhèrent pas. Les Tsiganes perçoivent les associations tsiganes qui défendent leurs droits politiques à peine comme « d'utiles intermédiaires » au regard desquels prévaut la méfiance (par le passé, les personnes qu'ils envoyaient auprès des Gadjé étaient des émissaires mais jamais des « représentants accrédités »). Pasqualino explique également cette défiance par l'existence des institutions traditionnelles concurrentes de celles des Gadjé : la *Kris*, la *plesnora*, etc.<sup>307</sup>.

La faible propension associative des communautés tsiganes joue évidemment sur leur capacité à être présentes dans l'espace public. Dans *La France raciste* de Michel Wieviorka, à Marseille Corses, Arméniens et Juifs sont « au cœur d'un modèle politique de pluralisme limité, qui tient compte de leurs demandes et de leurs spécificités culturelles » – système qui déroge au modèle français. Ce modèle est notamment limité du fait qu'il ne concerne pas tous les groupes ethniques. Les premiers à en être exclus sont les Gitans.

<sup>305</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>306</sup> WILLIAMS Patrick, *Mariage tsigane. Une cérémonie de fiançailles chez les Rom de Paris*, *op. cit.*, pp. 164-165.

<sup>307</sup> PASQUALINO Caterina, « Hors la loi : les Tsiganes d'Europe face aux institutions », *op. cit.*

« Population traditionnellement à structure clanique, qui n'existe que par la communauté et où la communauté ne joue pas forcément comme ressource d'intégration, son rapport à la société d'accueil demande des intermédiaires externes – rôle généralement joué par des associations bien plus que par l'administration. Il n'y a pas comme dans le cas des autres communautés, une élite gitane, qui serait appelée à parler au nom des siens »<sup>308</sup>.

Ce point est également souligné par Jean-Pierre Liégeois. Il considère que, à côté de la négation des Tsiganes comme groupe ayant une culture propre, l'obstacle le plus important à la constitution des organisations tsiganes est l'ordre tsigane de la tradition et de l'organisation sociale traditionnelle. Cet ordre, qu'il définit (reprenant Williams, *cf. supra*) par sa segmentarité, s'accorde mal à l'unité : il interdit qu'il y ait autorité de certains sur les autres. La cohésion est possible, mais non l'unité, dans cette mosaïque de petits groupes diversifiés. Les nouvelles organisations obligent à imaginer un ensemble « Tsigane » ou « Rom » inconcevable dans la logique de l'organisation sociale traditionnelle où la différenciation est le souci le plus constant et profond des individus et groupes. A cela s'ajoute l'opposition entre les innovations nécessaires qu'impose cette organisation nouvelle du groupe, et la perpétuation de l'état d'esprit et de la culture suivant une idéologie traditionnelle dans le cadre de laquelle l'identité est vécue, alors que les organisations, devant imposer prouver leur différence, imposent de la réfléchir et de l'élaborer, au risque de la figer (recherche du passé, érection de monuments aux morts persécutés, union autour de la demande de dommages de guerre).

Cependant, Jean-Pierre Liégeois voit dans ces organisations et associations, à l'inverse des auteurs cités précédemment, la naissance d'un « pouvoir tsigane » ; cela semble tenir notamment à sa position dans le domaine : il est du côté et soutient dans et par sa revue *Interface* les organisations tsiganes et se situe plus dans leur rapport aux pouvoirs publics nationaux et surtout européens que dans leurs rapports aux membres des groupes tsiganes. Il reconnaît cependant que ces organisations dérogent à l'organisation traditionnelle tsigane, qu'elles sont encore pour l'heure plus orientées vers l'extérieur de la communauté (interlocuteurs des organisations internationales et autres) et qu'elles souffrent de dissensions. Mais il souligne que les dissensions qui existent au sein des organisations tsiganes prennent un caractère nouveau, plus proche de la définition non-tsigane du politique :

« les clivages se font de moins en moins en raison de la segmentarité de la société (organisation des Rom, organisation des Kalé, etc.), mais de plus en plus sur la base d'options idéologiques (priorités différentes dans les programmes d'action, mise en œuvre de moyens différents, volonté plus ou moins marquée de coopération et de confiance vis-à-vis des pouvoirs publics et des associations non-tsiganes) »<sup>309</sup>.

Cela tient notamment à la position même de ces organisations : les Tsiganes entrent ici dans le système politique des non-Tsiganes. Pour échapper à l'emprise des non-Tsiganes et pouvoir diriger leur avenir, il leur faut imiter leurs structures :

« C'est là un dilemme fondamental : pour rester Tsigane face à la nouvelle politique d'assimilation, il faut s'organiser, et s'organiser face au non-Tsigane signifie apprendre à se servir des mêmes outils que lui (associations avec un président, un trésorier, un secrétaire...), et pour cela accepter des valeurs, des manières de faire qui passent en contrebande et modifient les manières d'être. Et les manières d'être deviennent celles des non-Tsiganes, c'est-à-dire de ceux que l'on ne veut pas devenir. Le Tsigane organisé, en état de répondre au non-Tsigane, qui se retourne, s'aperçoit que la tradition est loin derrière lui. Il agit gazïkanes, à la façon des gaze.

<sup>308</sup> WIEVIORKA Michel (dir.), *La France raciste*, *op. cit.*

<sup>309</sup> LIEGEOIS J.-P., « L'émergence internationale du mouvement politique Rom », *Hommes & Migrations*, « Tsiganes et voyageurs entre précarité et ostracisme », *op. cit.*, p. 44.

Il est donc compréhensible que l'ensemble de la société ne se précipite pas pour appuyer des présidents et des secrétaires. »<sup>310</sup>

Le rôle fondamental de ceux-ci s'accompagne donc d'une position ambiguë : trop innovateurs pour les Tsiganes, pas assez pour les non-Tsiganes, et pas toujours en accord avec leurs homologues d'autres organisations, ils risquent le rejet de tous ces côtés à la fois, et se retrouvent vis-à-vis de tous dans une marginalité obligatoire.

Claire Auzias, historienne du génocide des Tsiganes pendant la Seconde Guerre mondiale, a souligné le rôle de cet événement, par le biais de la question des réparations, dans l'apparition des organisations tsiganes. Selon l'auteur, ces organisations et associations furent d'abord créées dans le but de négocier et obtenir des réparations pour le génocide dont furent victimes les Tsiganes.

Or, s'il est certain que ce problème est l'un des plus importants qu'ont à résoudre les organisations tsiganes, leur origine est en réalité antérieure à cet événement, comme l'a montré Jean-Pierre Liégeois<sup>311</sup>. En outre, celui-ci a souligné le rôle de problèmes que rencontrent depuis beaucoup plus longtemps les Tsiganes (depuis leur arrivée en Europe selon lui) et qu'il considère comme ayant pris récemment un tour beaucoup plus menaçant pour le groupe. Pour lui, la naissance d'un « pouvoir tsigane », d'associations et d'organisations tsiganes, et surtout son développement depuis quelques années s'expliquent par la nécessité pour les Tsiganes de répondre aux pressions de l'environnement dans le contexte d'une dynamique générale du changement social et culturel (mass-média, technologie).

Selon Liégeois, les origines des ces associations et organisations sont anciennes et diverses. D'abord, et bien que leur organisation sociale ne s'accommode pas d'une organisation politique avec chef, la mention de rois et reines, et de chefs, remonte aux premiers documents et témoignages les concernant. Les études historiques (de François de Vaux de Foletier, d'Henriette Asséo, etc.) sont émaillées de nombreuses mentions de chefs, rois et reines, etc. Le problème posé ici est celui de savoir s'il ne s'agit que d'une nécessité imposée par les non-Tsiganes dans leurs relations avec les Tsiganes, ou s'il y a là le signe d'un système politique hiérarchisé – la plupart des chercheurs, sociologues, anthropologues, historiens... rejettent cette idée. Ce point a peut-être été un peu vite éludé, l'usage de ces catégories n'étant pas à rejeter comme illégitime parce que non reconnu au sein du groupe tsigane (or c'est ce que font la plupart des auteurs) ; il faudrait au contraire l'étudier comme mode de relations avec les non-Tsiganes. Patrick Williams en a donné peut-être une piste : selon lui, en toute occasion, les Rom cherchent à rencontrer le « chef », le « patron » etc. afin de garder la maîtrise du contact avec la société non-tsigane<sup>312</sup> ; il peut être vraisemblable que la nomination ou l'élection de chefs eut longtemps pour raison d'être cette volonté de garder la maîtrise du contact avec les gadgés en s'adaptant à l'organisation sociale dans laquelle prenaient place les relations, pour entrer en contact avec les gadgés, et chercher dans leurs contacts avec eux leurs chefs. Pour Liégeois il s'agit là de la preuve de l'adaptation aux systèmes de pensée de leur époque ; certains chefs sont suscités par les princes qui veulent un responsable. Pour lui, ces exemples sont très proches des actuels « présidents » et « secrétaires généraux ». Mais il rejette l'idée que ces titres renvoient à un pouvoir et une organisation politiques réels : il considère les rois et reines comme un mythe, devenu essentiellement journalistique au XX<sup>e</sup> siècle, dû aux rumeurs lancées souvent par les Tsiganes – pour ne pas être expulsés du lieu de halte –, lors du décès d'un chef de famille, que le défunt était un homme important, un roi (idée accréditée par le grand nombre de personnes réunies comme pour chaque décès et des détails véridiques mêlés à la fiction donnée à la presse). Ce mythe revient (par télévision, contacts...) à un Tsigane qui parfois essaie alors de l'adapter en se disant roi, et en revendiquant un territoire ; et certains se font couronner, portent un insigne royal et élaborent des programmes qui servent d'inspiration à ceux qui vont essayer de les faire

<sup>310</sup> LIEGEOIS Jean-Pierre, *Les Tsiganes, op. cit.*, p. 316.

<sup>311</sup> Cf. LIEGEOIS Jean-Pierre, *ibid.*, pp. 289-322.

<sup>312</sup> WILLIAMS Patrick, « Les couleurs de l'invisible : Tsiganes dans la banlieue parisienne », *op. cit.*, p. 65.

passer du mythe à la réalité. Liégeois mentionne pour exemple une des manifestations les plus extrêmes de ce processus de fabrication mythique de rois : à la fin des années 1920, en Pologne, plusieurs membres d'une famille originaire de Roumanie se firent reconnaître officiellement (par la police et le gouvernement) comme rois des Tsiganes et se virent attribuer des privilèges et devoirs. Le second roi, fils du premier, déclara même en 1934, en Roumanie, vouloir le bonheur des Tsiganes notamment en créant un Etat au bord du Gange. Un membre de cette famille se fit couronner le 4 juillet 1937, par l'archevêque (invitations aux chefs d'Etat et membres du corps diplomatique présents à Varsovie). Il fut élu par une trentaine d' « anciens », au milieu d'une foule, dans une mise en scène grandiose et en donnant à cette élection un caractère légal et officiel : Mussolini fut sollicité pour fournir une terre en Abyssinie. Des membres de cette famille sont venus dans la région parisienne et ont été parmi les premiers partisans de la « *Communauté mondiale gitane* ».

Mais surtout, Liégeois souligne que parallèlement, apparut une autre forme d'organisation, plus collective, dans les divers pays d'Europe<sup>313</sup>. Avant d'aborder celle-ci, soulignons tout de même que, comme le montre Liégeois, ces deux formes ne sont pas exclusives, et que le « mythe » des rois peut être utile aux organisations et servir à leur promotion. Un exemple en est donné en France, dans les années 1950-1960 : alors que le mouvement de développement des organisations tsiganes est stoppé depuis la guerre, Ionel Rotaru, originaire de Roumanie, se fait couronner en mai 1959 près d'Enghien-les-Bains « chef suprême du peuple tzigane », et prend le nom de Vajda Voïvod. Multipliant déclarations à la presse et actions symboliques, il utilise le « mythe » qui lui confère, à travers la presse, une grande audience. Cependant, lorsqu'il veut s'en détacher et se dire « président », il restera toujours le « roi » pour la presse. Après son couronnement, il crée l'*Organisation nationale gitane* (ONG), peu connue, et la *Communauté mondiale gitane* (CMG), qui se fera connaître et existe toujours : cette organisation, regroupant des Rom, Manuš et Kalé de France, permettra à Rotaru de mettre en œuvre des actions très nombreuses et diverses. Elle est dissoute par arrêté du 26 février 1965. Liégeois, qui nomme ces individus prenant le titre de roi pour exercer des actions au nom des Tsiganes, en mentionne d'autres exemples en Allemagne, aux Pays-Bas, au Canada, en Turquie. Surtout, il souligne l'importance de l'utopie, qui met l'accent sur le problème tzigane aux yeux des Gadgés, oblige parfois le gouvernement à prendre position, éveille l'opinion publique (en se mouvant dans le mythe), et permet la gestation des organisations tsiganes à venir (il s'agit selon Liégeois d'une étape transitoire d'une prise de conscience d'un peuple par lui-même). En outre, ce fait politique, même peu organisé et efficace, est le reflet des préoccupations des populations qui en sont à l'origine : il en va ainsi, par exemple, de la revendication d'un territoire, souvent appelé Romanestan (*Romanes than* : « l'endroit, le lieu tzigane »). C'est selon Liégeois la revendication la plus utopique mais aussi un

« symptôme de rééquilibrage au moment où le Tzigane éprouve de plus en plus de difficultés pour maintenir son identité. (...) et l'idée de ce territoire, force symbolique, est plus importante que son existence effective... »<sup>314</sup>

Les prémices du mouvement politique tzigane, aux niveaux nationaux (congrès, créations d'organisations nationales, de journaux, etc.) se sont échelonnées tout au long du XX<sup>ème</sup> siècle dans les divers pays européens (dès 1906 en Bulgarie). Un peu plus tardivement, et parallèlement, se sont développées des organisations au niveau international. Pour Jean-Pierre Liégeois, cette histoire internationale peut être distinguée en quatre phases<sup>315</sup>. Les années 1960 sont celles de l'émergence des organisations, de la consécration de leur existence et de leur liaison internationale, notamment lors du Congrès de Londres, du 8 au 12 avril 1971 : il s'agit du

<sup>313</sup> Les développements suivants sont repris de LIEGEOIS Jean-Pierre, « L'émergence internationale du mouvement politique Rom », *Hommes & Migrations*, « Tsiganes et voyageurs entre précarité et ostracisme », *op. cit.*

<sup>314</sup> LIEGEOIS Jean-Pierre, *Les Tsiganes*, *op. cit.*, p. 298.

<sup>315</sup> LIEGEOIS Jean-Pierre, « L'émergence internationale du mouvement politique Rom », *op. cit.*, p. 42 ; et LIEGEOIS Jean-Pierre, *Les Tsiganes*, *op. cit.*, pp. 302-322.



premier Congrès mondial tsigane, où fut adopté le terme rom comme générique, ainsi qu'un drapeau et un hymne, et affirmées une personnalité, une culture et une conscience nationale propres aux Rom. Les années 1970 sont marquées par le développement des organisations et la manifestation de leurs dissensions, très apparentes au Congrès de Genève, du 8 au 11 avril 1978, deuxième Congrès mondial (moment de reconnaissance mutuelle avec l'Inde, les Rom manifestant leur attachement à la « mère-patrie » et l'Inde envoyant plusieurs délégués et messages de ministres, soulignant ainsi l'attachement à ses « enfants »<sup>316</sup>), où fut proclamée la nécessité pour les Rom de faire reconnaître leur spécificité culturelle – notamment leur statut de minorité d'origine indienne – et leur droit à la maintenir et à la développer ; en outre, des délégués furent élus pour les Nations Unies, la Commission des droits de l'Homme des Nations Unies et l'UNESCO. Durant les années 1980, les organisations se stabilisent (Congrès de Göttingen, du 16 au 20 mai 1981, troisième Congrès mondial dominé par la question d'un dédommagement global à réclamer par les Tsiganes pour le génocide perpétré contre eux pendant la Seconde Guerre mondiale) et l'Union romani est reconnue comme ONG par le Conseil économique et social des Nations unies. L'organisation des Nations unies accueille l'Union des Rom, avec statut consultatif, en 1979. Enfin, les années 1990 sont marquées, corrélativement aux bouleversements en Europe centrale et orientale, par un bouillonnement (manifesté au Congrès de Varsovie, quatrième Congrès mondial tsigane, du 8 au 11 avril 1990, premier Congrès à se tenir dans un pays de l'Est ; la grande majorité des participants vient de l'Est, et sont présentes d'importantes délégations d'Etats qui jusqu'alors n'avaient pas pu y être représentés : Roumanie, Albanie, Bulgarie, et plusieurs républiques soviétiques), et par l'explosion du nombre d'organisations politiques et culturelles tsiganes. Ces années sont celles de la lutte pour la reconnaissance par les partenaires institutionnels, et la définition des champs d'action (régional, national, européen, mondial) et de compétence (politique, culture, scolarisation, Droits de l'Homme...).

Liégeois souligne la période d'effervescence qui s'ouvre en 1989. Dès lors, suite aux bouleversements dans les Etats d'Europe de l'est, les organisations tsiganes se multiplient (Liégeois les estime à plus d'un millier en Europe en 1995), s'organisent et se renforcent, se positionnent sur la scène politique, et deviennent même des partis politiques ayant dans plusieurs Etats des membres au Parlement (République tchèque et slovaque, Roumanie, Hongrie, Bulgarie). Certaines ont même activement participé à ces bouleversements : ainsi, en Tchécoslovaquie, un juriste et directeur d'une troupe de théâtre, Emile Scuk – qui deviendra en 1990 secrétaire général de l'Union romani internationale –, un autre juriste, Vojtech Ziga, et un responsable d'un groupe folklorique tsigane, Jan Rusenko, participent dès les premiers jours à la « Révolution de velours » (commencée le 17/11/1989). Ils fondent l'Initiative civique tsigane et rejoignent le Forum civique (où se trouve notamment Vaclav Havel) qui organise des manifestations non violentes, puis lancent le 22 novembre une proclamation appelant à l'union des Rom de Tchécoslovaquie et à leur action pour leur défense, notamment par la participation au Forum civique, et interviennent dans une manifestation – retransmise à la télévision –, le 25 novembre 1989, où se trouvent des groupes de Rom arborant le drapeau tsigane, et où ils déclarent

« la volonté des Rom de participer à la construction d'une société démocratique qui garantirait aux Rom les mêmes droits qu'aux autres citoyens, y compris le droit de développer leur identité ethnique et culturelle. »<sup>317</sup>

Le Forum civique remportant les élections de juin 1990, grâce au soutien des Rom, ceux-ci obtiennent onze sièges au Parlement.

Dans les pays d'Europe de l'ouest également, les associations et organisations tsiganes se sont multipliées après 1989. Au niveau européen et même mondial, elles ont dorénavant des échanges intenses concernant la

<sup>316</sup> LIEGEOIS Jean-Pierre, *ibid.*, p. 304.

<sup>317</sup> LIEGEOIS Jean-Pierre, « L'émergence internationale du mouvement politique Rom », *op. cit.*, p. 39.

politique, la culture et l'éducation. Elles veulent notamment développer les programmes de documentation, d'échanges, de formation, de recherche, afin d'orienter leurs actions.

Depuis le début des années 1990, l'Union romani internationale a renforcé son rôle comme groupe de pression : elle est une Organisation Non Gouvernementale interlocuteur des Etats, et un participant actif lors de séminaires et conférences (surtout lors de la Conférence sur la sécurité et la coopération en Europe, réunions sur la « dimension humaine »). En outre, on assiste à une mobilisation pour définir des organisations à vocation européenne, partenaires des institutions européennes (Conseil de l'Europe, Communauté européenne). Cette mobilisation se manifeste, par exemple, par l'idée de l'Eurom, Parlement européen des Rom, lancée lors d'une réunion organisée en Allemagne par l'organisation Rom et Cinti Union en novembre 1990. Cette idée traduit la volonté d'instituer une représentation européenne, d'organiser des élections au niveau européen, et de développer des contacts avec les institutions européennes, et a donné lieu à plusieurs rencontres (Moscou, Vienne, puis Budapest – rencontre organisée par le Parlement rom de Hongrie). Dans le même sens a été créé à l'initiative de l'Union romani internationale, en septembre 1991 à Ostia (près de Rome), le Comité européen de l'Union romani, avec pour objectif le développement du partenariat avec les organisations et institutions européennes. De même, une Conférence permanente pour la coopération et la coordination des associations tsiganes d'Europe (groupe de réflexion politique, interlocuteur des institutions internationales) a été créé lors d'une réunion au Conseil de l'Europe, à Strasbourg, en 1994. Elle n'est pas une nouvelle organisation, et a pour rôle d'être un cadre de dialogue, information et coopération entre associations tsiganes, et de promouvoir leurs relations avec les organisations gouvernementales nationales et inter-gouvernementales, dans le cadre des institutions européennes<sup>318</sup>.

#### 1.4.4. Religion

Richard Glize présente l'adhésion au mouvement pentecôtiste comme l'élément d'union entre les différents groupes tsiganes – par ailleurs totalement différents. On observe chez les Tsiganes, une propension à se singulariser et ce, au niveau des différents groupes et sous-groupes, d'où l'absence d'une homogénéité tangible.

« Dans ce contexte, l'Eglise évangélique tzigane propose un élément d'homogénéisation. Le rassemblement se fait autour du Christ, le Maître et Sauveur dans la foi duquel tous doivent s'unir. La référence à la foi en un même "Maître" est l'élément homogénéisant »<sup>319</sup>.

L'auteur suggère qu'en dépit des différences entre Tsiganes, l'homogénéisation est rendue possible dans la mesure où elle présente un caractère externe, ce référent étant issu non pas de l'un de ses groupes mais de la société non tzigane. Le Christ apparaît comme le Maître de tous les Tsiganes qu'ils soient Rom, Kalé ou Manus, il « transcende les groupes particuliers ».

« La religion évangélique permet donc l'aménagement d'une sorte de zone neutre – a-ethnique – où les Tsiganes peuvent se retrouver »<sup>320</sup>.

Cette unité se fonde, selon Glize, sur « l'unanimité dans la "foi en Christ" ». Il importe de noter que, pour Glize, il s'agit dans ce cas de la création d'un groupe « tzigane » (et non de la constitution-reproduction d'un groupe

<sup>318</sup> LIEGEOIS Jean-Pierre, *ibid.*, p. 42.

<sup>319</sup> GLIZE Richard, « L'Eglise évangélique tzigane comme voie possible d'un engagement culturel nouveau », in Patrick WILLIAMS (dir.), *Tsiganes : identité, évolution, op. cit.*, pp. 437-438.

<sup>320</sup> GLIZE Richard, *ibid.*, p. 438.

---

socio-culturel : rom, kale, etc.), c'est-à-dire d'un ensemble qui, auparavant, n'existait pas comme groupe du point de vue de ses membres, mais uniquement dans le regard des dominants.

Or Patrick Williams donne une interprétation différente de ce phénomène. Ayant suivi l'implantation et le développement (rapide et en constante progression) du mouvement religieux pentecôtiste parmi les Rom de Montreuil, il souligne que ceux-ci y reproduisent, comme dans toutes leurs autres activités, une organisation communautaire et une affirmation de leur identité de groupe. Ici, comme dans les cafés, comme lors de toutes les rencontres entre Rom de Montreuil, les discussions portent sur les événements touchant la communauté ; les chants et l'organisation des réunions sont également propres à la communauté, même si le nom de cette Eglise est bien celui de « Tsigane » et non de « Rom Parižoske » :

« Les Kalderash pentecôtistes possèdent à Noisy-le-Sec un édifice baptisé "Eglise Evangélique Tsigane", où ils se rassemblent deux fois par semaine, le soir, pour des "réunions" et le dimanche matin pour le culte. Les "réunions" sont consacrées à des prêches, des "témoignages", des chants (cantiques adaptés en langue tsigane ou composés par les Kalderash eux-mêmes) ; souvent les événements divers qui agitent la communauté (maladies, accidents, disputes, conflits, arrivées ou départs, etc.) y sont évoqués. Des Rom non convertis assistent régulièrement à ces cérémonies. Les rares non-tsiganes que l'on y rencontre sont soit des invités des Rom, soit des responsables du mouvement pentecôtiste. »<sup>321</sup>

---

<sup>321</sup> WILLIAMS Patrick, « Les couleurs de l'invisible : Tsiganes dans la banlieue parisienne », *op. cit.*, n. 2 p. 57.



---

## 2. Approche thématique

---

---

### 2.1. Nomadisme et mobilités

---

Bernard Provot a montré comment la définition juridique du nomadisme fonde l'arbitraire des catégorisations des Gens du voyage. Selon lui, la législation actuelle opère un compromis entre droit commun (code de l'urbanisme) et prise en compte de mesures particulières propres aux modes de vie des nomades (mesures dérogatoires) sans lesquelles disparaîtrait l'itinérance :

« En fait, autant que sur le Code de l'urbanisme, le "traitement" des nomades s'articule aux séquences observables de leurs parcours et de leurs arrêts, considérées comme autant d'unités de mesure fiables, à partir desquelles est arbitrairement décidé qui est "nomade" et qui ne l'est pas, qui est "sédentaire ou semi-sédentaire ou semi-nomade", qui est un "grand ou un petit circulant", et tout aussi arbitrairement établi est le type d'équipements qui conviendrait le mieux aux uns et aux autres. »<sup>322</sup>

Elaborées en partie contre ces constructions juridico-politiques, deux conceptions du nomadisme nous semblent dominantes dans les études sur les Tsiganes : le nomadisme comme état d'esprit, manière d'être tsigane, et le nomadisme comme mobilité maintenue.

La première conception est celle que soutient notamment Jean-Pierre Liégeois<sup>323</sup>. Il met l'accent sur la différenciation lors des rencontres entre membres de sous-groupes tsiganes différents ; pour lui, ce qui est constitutif de la culture et de l'existence des groupes tsiganes, ce sont les rencontres entre membres de sous-groupes tsiganes différents, que seul permet le nomadisme, lors desquelles il y a à la fois accord sur certaines valeurs partagées entre ces personnes en même temps que différenciation. Selon lui, ce processus de différenciation constitutif de l'identité des membres des sous-groupes n'intervient qu'à ce niveau, et non au niveau de la relation Tsiganes / non-Tsiganes, qui est d'altérité radicale et n'est pas constitutive d'identité. Pour Liégeois, c'est le nomadisme qui permet cette homogénéisation, les rencontres que permettent les voyages étant le moment de reconnaissance-réaffirmation des valeurs partagées. Surtout, constatant l'abandon du nomadisme par les Tsiganes, corrélatif de l'effacement progressif des cultures tsiganes, il développe une conception du nomadisme comme état d'esprit, manière d'être tsigane, qui informe toutes leurs pratiques et représentations, et qui lui sert ainsi à expliquer le maintien de l'opposition Tsiganes/Gadgé. Bernard Formoso<sup>324</sup> soutient également cette thèse : pour lui, la mobilité demeure un principe d'action chez les Tsiganes « sédentarisés » qu'il étudie. Ce qualificatif de « sédentarisés » exprime d'ailleurs cette idée de maintien de la mobilité : ces Tsiganes sont « sédentarisés » et non sédentaires car leur installation durable en un lieu n'efface pas chez eux – dans leur mode de vie, ou dans leur esprit – le nomadisme ou la mobilité. Pour Formoso, le nomadisme demeure toujours comme possibilité bien qu'il ait cessé de constituer un véritable projet de vie.

---

<sup>322</sup> PROVOT Bernard, « Stationner, résider, habitat : plaidoyer pour le temps », in *Etudes Tsiganes*, vol. 11, 1<sup>er</sup> semestre 1998, « L'urbanité réconciliée. L'habitat adapté : un enjeu de citoyenneté », p.21.

<sup>323</sup> LIEGEOIS Jean-Pierre, *Tsiganes, op. cit.*

<sup>324</sup> FORMOSO Bernard, *Tsiganes et sédentaires. La reproduction culturelle d'une société, op. cit.*

Alain Reyniers définit, quant à lui, le nomadisme non comme l'errance (il rejoint là Liégeois), mais comme consistant en déplacements, moins longs et moins réguliers, mais maintenus (c'est sur ce point qu'il se distingue). Nomadisme et sédentarité sont, à ses yeux, « deux facettes d'une même réalité pour les Tsiganes » (et non opposables) ; il souligne l'avoir compris tardivement, grâce à une longue immersion dans un groupe (« communauté ») de familles, en s'intéressant à la reconstitution de son passé. Il suit leur évolution sur quinze ans et remarque qu'ils se sédentarisent à la mauvaise saison, et qu'ils sont très attentifs aux maisons et à leurs équipements. Malgré les évolutions de leur mode de vie, il n'y a donc pas de coupure avec le passé :

« ces Tsiganes se déployaient toujours plus vite et plus loin qu'ils ne le faisaient auparavant. S'étant adaptés aux exigences de leurs activités économiques et aux difficultés engendrées par la réglementation en vigueur au sein de la société environnante, ils n'avaient pourtant pas abandonné le mouvement. » Il ne s'agit plus des déplacements quotidiens caractérisant leurs aïeux aux yeux des Gadgés, mais d'une « incessante circulation des parents, des alliés, des amis sur les divers points de chute opaques où ceux-ci développent encore aujourd'hui l'essentiel de leur vie domestique. »<sup>325</sup>

Liégeois et Reyniers se distinguent concernant l'explication de l'abandon du nomadisme, qu'ils constatent tous les deux : alors que le second l'explique dans une perspective foucauldienne (politique d'assimilation de l'Etat qui s'en donne les moyens en quadrillant le territoire et en développant la prise en charge sociale et la répression dans un même mouvement), Reyniers y voit une réponse des Tsiganes au développement économique et social. Il souligne que le nomadisme qui à l'origine (en Inde et dans les pays où les Tsiganes migrèrent ensuite) caractérisait les Tsiganes ne concerne plus aujourd'hui qu'une minorité d'entre eux, la disparition de ce mode de vie étant due, dans les pays d'Europe centrale et orientale, à la prolétarianisation que leur ont imposée les régimes communistes, et dans les pays d'Europe occidentale à sa répression par les Etats et à son inadéquation avec le développement économique et social des populations qu'ils côtoyaient, et qui les a contraints à se fixer ou à effectuer des étapes plus longues pour s'insérer dans les « interstices » économiques que ces populations laissaient libres :

« Le mode de vie des nomades, mode de régulation des rapports sociaux autant que forme d'exploitation des ressources disponibles sur un espace de dimension variable a longtemps caractérisé nombre de familles tziganes. En Europe occidentale toutefois, il a très vite été combattu par les autorités publiques et s'est trouvé en maints endroits, peu à peu obsolète face au développement économique et social des populations côtoyées. Un peu partout, les Tsiganes se sont dès lors insérés dans les interstices laissés libres par leurs voisins sédentaires tout en maintenant autant que possible des relations familiales denses et un état d'esprit particulier. Pour beaucoup, cela a mené à la poursuite d'une existence tantôt sédentaire, tantôt itinérante, axée sur l'entretien d'une capacité à la mobilité, tout à la fois son ferment social et économique. »<sup>326</sup>

### **2.1.1. Rapport à l'espace, formes de mobilité géographiques et fonctions afférentes**

Des travaux cherchent à démystifier l'imagerie sociale des Tsiganes errants. Ils visent ainsi notamment à montrer – contrairement à une certaine image romantique ou stéréotypée et imprégnant les politiques publiques liées à l'accueil de ces populations –, que la mobilité des Tsiganes ne relève pas de l'errance, ne se fait pas au hasard mais qu'elle obéit à des considérations ou déterminants économiques, familiaux, culturels, etc., autrement dit à des logiques en partie repérables. Les auteurs cherchent ainsi à discerner quels sont les déterminants ou

---

<sup>325</sup> REYNIERS Alain, « Le souci de soi, ou la pérennité d'une communauté tzigane », *op. cit.*, pp. 117-118.

<sup>326</sup> *Ibid.*, p. 116.

facteurs influençant la mobilité et l'occupation de l'espace par les Gens du voyage d'une part et, d'autre part, s'intéressent à la façon dont mobilité et occupation de l'espace sont altérées, modifiées par les changements affectant la société globale et, par-là même, ces populations.

Comme l'indiquent divers auteurs, la mobilité spatiale des Gens du voyage n'est pas incompatible avec un « ancrage socio-local » pour reprendre une expression de Bernard Monnier. Contrairement aux représentations sociales qui enferment les Gens du voyage dans « un statut "d'étrangers", venus et allant ailleurs, pour lesquels la halte n'est qu'une étape avant de poursuivre la route », l'itinérance ne s'oppose nullement à une « demande d'inscription territoriale », qu'elle ait pour objet la recherche de clients dans le cadre de l'activité économique, des aspirations en termes de scolarisation des enfants ou d'accès aux soins ou autre<sup>327</sup>. En outre, « issus de nulle part » dans l'imagerie sociale, les Gens du voyage sont perçus comme sans attaches territoriales affectives, perpétuels errants. Le rapport affectif ou l'attachement des Gens du voyage à certains territoires, est ainsi escamoté dans les représentations sociales.

### L'ancrage territorial des Gens du voyage

Les représentations sociales étatiques – mais également profanes –, tendent finalement à oblitérer que les Gens du voyage ont, au même titre que les autres habitants, « des attaches familiales et affectives, sociales et administratives à des lieux et des territoires auxquels ils sont parfois plus anciennement liés que des locaux, nouveaux migrants des sociétés modernes »<sup>328</sup>. Parmi ces attaches affectives permettant un ancrage territorial familial, nous trouvons, par exemple, les lieux de naissance de divers membres du groupe familial :

« Le plus souvent, les lieux d'ancrage territorial d'une famille, comme autant de centres de gravitation durable, sont l'un ou plusieurs de ceux que les familles souche avaient occupés, en faisant leurs territoires de prédilection, où les naissances avaient eu lieu, où les morts avaient été enterrés, où des liens avec des Gadjé s'étaient créés, où des routines d'activité permettaient de vivre, au point qu'ils se disent Bretons, ou Nantais, ou de Château-Gontier. Les lieux de naissance (ou de déclaration de naissance) des enfants constituent parfois des indices objectifs d'un passage renouvelé ou d'une implantation, nécessairement en lien avec des aspects importants de l'existence et avec des moments prolongés de stationnement. Pour de nombreux couples, tous les enfants à une ou deux exceptions près sont nés, sinon dans la même ville, du moins sur la même zone géographiques restreinte. Et lorsque les lieux d'origine d'un homme et d'une femme sont éloignés, la route des allers et retours entre les deux lieux est quelquefois jalonnée de la naissance de plusieurs des enfants »<sup>329</sup>.

Un autre signe de l'attachement des Tsiganes à des territoires peut encore être livré par des pratiques de désignations auxquelles ils recourent souvent pour se distinguer entre eux : celles qui consistent à « faire référence à la région où leur famille a le plus longtemps séjourné – ce que traduit la plupart des noms qu'ils se donnent : Gazkene Mânuś, Sinti Piemontesi, Rumungre, Slovensko Roma, Rom Serbiake, etc. ». Occulter cet attachement revient à faire fi des apports mutuels (échanges culturels, de savoir-faire, etc.) entre Tsiganes et

---

<sup>327</sup> MONNIER Bernard, « Rapport au territoire, représentations et réalités sociales », *Territoires*, « Nous sommes tous des mobiles-hommes. Ou comment la société appréhende les citoyens en mouvement », n°435, février 2003, pp. 27-30.

<sup>328</sup> PROVOT Bernard, « La loi du 31 mai 1990 : faut-il brûler l'article 28 ? », *Etudes Tsiganes*, « L'urbanité en défaut », vol. 7, n°1, 1996, p. 7.

<sup>329</sup> BIZEUL Daniel, *Nomades en France. Proximités et clivages*, op. cit., pp. 83-84. Cette étude de Bizeul porte sur des voyageurs aux caractéristiques variées en termes d'habitat (sur terrain, en maison, ...), d'activité économique exercée, d'ethnicité revendiquée (Rom, Manouches, Sinti, Yéniches, simple voyageurs).

populations sédentaires dans des lieux donnés<sup>330</sup>. Bernard Provot précise que la territorialité ne saurait se restreindre au rapport à l'espace et au lieu, « elle se décline aussi sur le mode relationnel, selon les capacités des uns et des autres à garder comme à recevoir les coutumes et les manières de parler, de se nourrir, de se vêtir »<sup>331</sup>. C'est également en substance, sur ce dernier point, ce que nous dit Claire Auzias à propos des Rom de l'Est. Tout en maintenant sa culture, le peuple rom adopterait celle des pays d'accueil, et son ouverture à l'*Autre* procéderait de son a-territorialité. Les Roms se déclarent volontiers des pays où ils séjournent :

« L'on trouvera difficilement plus accueillant que ce peuple, plus métissé, plus ouvert aux cultures du monde, aux autres, aux usages, aux spatialités comme aux temporalités. (...) Dans chaque pays où séjournèrent les Roms, ils en embrassent les usages, libres ou contraints. C'est un aspect de la culture romani que d'être une culture de l'accueil. (...) Les Roms sont une entité culturelle définie, dont l'une des qualités est la porosité aux autres, sans doute grâce à leur a-territorialité. Albanais en Albanie, Américains aux Etats-Unis. Ils dorment, mangent, parlent, comme ceux avec qui ils vivent. Ils n'en forment pas moins un peuple homogène, malgré leur diversité. Comment ce syncrétisme fut-il possible ? Par quelle alchimie réussissent-ils à préserver leur identité avec une telle acceptation du divers ? »

<sup>332</sup>,

Rappelons que l'auteur explique la perpétuation de cette double caractéristique (réceptivité aux coutumes locales et attachement à la culture ancestrale) par la « distribution des rôles entre hommes et femmes » au travers de laquelle l'homme ramène les coutumes locales et la femme se charge de perpétuer la culture ancestrale.

### Les morts comme médiateurs du rapport à l'espace

On trouve donc parmi les facteurs influençant la mobilité et le stationnement des Gens du voyage la question du rapport de ces populations à l'espace ou, plus précisément, à certains territoires. Ce dernier est notamment médiatisé par le rapport aux défunts. On trouve chez les Tsiganes, comme chez certains non-Tsiganes tels les Yénishes, la notion d'espace sacré et lié à la mort. Selon Duvillaret :

« les morts déterminent l'espace géographique des vivants. (...) Un décès est pour eux (les gens du voyage) l'occasion de sortir de l'espace-temps profane pour rentrer dans un espace-temps sacré. Nous avons pu observer qu'il existe un espace pour les morts et un espace pour les vivants, ou plutôt un espace des morts dans l'espace des vivants, avec comme conséquence probable, un départ définitif ou temporaire d'une famille de son lieu géographique de vie à partir de l'instant où survient un décès de l'un de ses membres. Toutefois, les lieux où sont enterrés les morts deviennent des espaces géographiques de référence, des points centraux pour certaines familles qui se fixeront dès lors dans les régions où sont situées les cimetières »<sup>333</sup>.

La mort de proches influe donc sur les déplacements et les lieux d'implantation. L'ouvrage ethnologique de Patrick Williams, *Nous, on n'en parle pas : les vivants et les morts chez les Manouches*, renseigne utilement cette question et en propose une analyse fine reliant rapport aux défunts, rapport à l'espace et relations Manouches / Gadjé.

<sup>330</sup> WILLIAMS Patrick, « Terre d'asile, terre d'exil, l'Europe tsigane », *Ethnies : Droits de l'Homme et peuples autochtones*, « Terre d'asile, terre d'exil, l'Europe tsigane », n° 15, vol. 8, 1993.

<sup>331</sup> PROVOT Bernard, « La loi du 5 juillet 2000 : une législation en panne », *Etudes Tsiganes*, « L'habitat saisi par le droit », vol. 15, juillet 2000, p. 102.

<sup>332</sup> AUZIAS Claire, *Les Tsiganes ou le destin sauvage des Roms de l'Est. Le statut des Roms en Europe*, op. cit., pp. 56-57.

<sup>333</sup> DUVILLARET Thierry, « La représentation de la localisation de l'espace habité chez les gens du voyage en phase de sédentarisation », *Vie Sociale*, n°5-6, 2000, p. 81.



Le lieu du décès fait donc l'objet d'évitements et ce, par respect, respect qui présidait déjà au silence entourant les morts (ne pas les nommer, ne pas en parler) :

« Dans sa dimension temporelle : ce lieu est évité dans les mois qui suivent le décès ; le temps passant, les caravanes à nouveau s'y arrêteront – plus on était “proche” du mort, plus on l'évitera longtemps. Dans sa dimension spatiale : on évite la ville ou le bourg où le décès a lieu, on évite le site, on évite l'endroit précis en déplaçant la caravane de quelques mètres sur la même “place” »<sup>334</sup>.

Aucun terme ne désigne ces lieux que rien ne distingue. Il existe, en revanche des lieux définis comme « *mūlengri placa* » (la place des morts) où sont déposés des objets *mulle* (caravane, camion lorsqu'ils n'ont pas été détruits ou que leur usage après le décès n'a plus cours). Les Manouches peuvent pénétrer dans ce lieu mais plus l'habiter. Les objets *mulle* qui y sont déposés ne sont jamais repris et « remis en circulation ». Ces endroits sont laissés à l'abandon. Les répercussions de ces pratiques d'évitement peuvent prêter à malentendu dans la relation Tsiganes/Gadjé :

« Et cela choque beaucoup les Gadjé de voir des familles manouches ne plus habiter dans un terrain dont elles sont propriétaires (alors qu'elles séjournent ailleurs dans la commune, sur un espace peut-être moins confortable et à tous égards moins respectable – ils n'en sont pas propriétaires) qu'elles laissent envahir par les mauvaises herbes et où pourrissent une caravane et une auto qui naguère étaient en état de marche »<sup>335</sup>.

Outre que ces lieux « appartiennent dorénavant aux âmes des morts », Duvillaret propose de considérer que cet évitement procède de l'idée qu'ils « peuvent être aussi chargés de représentations liées à la contamination de la mort pouvant atteindre le reste du groupe familial »<sup>336</sup>. Mais, suggère-t-il, tout dépend également de la propriété foncière du lieu. Chez les Yénishes surtout, si le terrain appartient à la famille, celle-ci pourra préférer y rester. Rejoignant Williams, Duvillaret indique que seuls les Gens du voyage comprendront que certains lieux profanes deviennent ainsi sacrés (les autres n'y verront qu'une caravane calcinée ou un champ en friche). Se pose, selon l'auteur, la question de la mémoire : c'est à travers l'oralité que se transmet de génération en génération la connaissance des lieux qui deviennent sacrés (« où résident les âmes des défunts »), l'oubli de ces lieux, se demande Duvillaret, entraîne-t-il la mort définitive des défunts ?<sup>337</sup>

Williams, à nouveau, apporte des éléments pour comprendre un second aspect de l'articulation rapport au défunt/rapport à l'espace : les visites fréquentes des parents aux défunts et leur choix de s'installer près du caveau familial. Si les visites fréquentes – et le soin apporté à l'entretien des sépultures – sont souvent renvoyées à la crainte du retour du défunt (*mūlo*), et à l'idée que « se sachant visité, le défunt ne ressent pas le besoin de sortir hors du périmètre qui lui est réservé », Williams propose une autre interprétation, les tombes, au même titre que les caravanes sont « disséminées » dans l'espace gadjé, mais alors que « les caravanes savent se soustraire au regard des Gadjé, “derrière les buissons”, “à l'écart des pays” », les tombes, elles, y apparaissent visibles, « la maison des morts reste en permanence exposée ». Dès lors, nous dit-il :

---

<sup>334</sup> WILLIAMS Patrick, Nous, on n'en parle pas : les vivants et les morts chez les Manouches, op. cit., p. 22.

<sup>335</sup> WILLIAMS Patrick, *ibid.*, p. 23.

<sup>336</sup> DUVILLARET Thierry, « La représentation de la localisation de l'espace habité chez les gens du voyage en phase de sédentarisation », op. cit., p. 81.

<sup>337</sup> DUVILLARET Thierry, *ibid.*

« Je dirai que c'est la visibilité du groupe (de la tombe qui figure le groupe) en territoire gadjo qui entraîne la nécessité d'apporter des soins extrêmes aux tombes »<sup>338</sup>.

Les fleurs, les messages sur les tombes constitueraient l'image que le groupe donne à voir aux Gadjé. De la même manière

« la foule à l'enterrement révèle la dimension véritable du groupe et la solidarité qui unit ses membres. Question d'intégrité encore, cette présence de tous requise aux funérailles : le manque d'un parent, ce serait la faille à l'intérieur du groupe »<sup>339</sup>.

Dans leurs déplacements, les manouches qui passent près d'un cimetière où ils savent que des parents sont enterrés se doivent d'aller les saluer. Les défunts sont également visités lorsqu'ils apparaissent en rêve, quand des difficultés apparaissent miraculeusement résolues ou lorsqu'un vœu est exaucé. D'où l'idée que les Manouches préfèrent vivre à proximité du caveau familial. Leurs morts, écrit Williams, « font que les Manouches s'attachent à telle ou telle région ». Les défunts tiennent donc ainsi bien un rôle de médiateur dans le rapport des Manouches – et semble-t-il notamment d'après les travaux de Duvillaret dans celui d'autres populations nommées « Gens du voyage » – à l'espace.

### De quelques formes d'appropriation de l'espace chez les Gens du voyage

Williams propose une lecture intéressante de l'inscription manouche dans l'univers balisé par les Gadjé, une inscription qui s'inscrit « en creux », dans un vide qui n'est qu'apparent :

« Le premier geste que les Mānuš aient à faire pour s'établir est d'entamer la cohérence du réel gadjo. Introduire la discontinuité. Afin de commencer à exister dans un univers plein, ils instaurent le vide, le blanc, l'absence... (du moins ce qui est perçu comme le vide, le blanc, l'absence... avec les critères en usage chez les Gadjé, ceux qui remplissent l'univers) »<sup>340</sup>.

Williams donne comme exemple les *mūlengre placi*, ces espaces laissés à l'abandon et dont la présence est interprétée comme une façon pour les Mānuš de soustraire « quelques lieux de l'usage courant, c'est-à-dire de l'usage défini par les Gadjé » et, l'auteur, de souligner que « les lieux qui inscrivent la présence manouche dans l'univers sont des lieux où il n'y a personne »<sup>341</sup>. Sa théorie est qu'en introduisant la médiation des morts dans l'univers balisé par les Gadjé, les Manouches annulent ces mêmes Gadjé (annulation de l'autre). Pour ce faire, ils ne cherchent pas à instituer des enclaves, mais à s'approprier une totalité. Il en découle que l'affirmation manouche qui opère au travers des rituels se fait dans le silence, elle n'est pas « publiée », rendue publique, sinon elle reviendrait à s'opposer (de manière frontale) au monde des Gadjé, ce qui ne permettrait plus de les annuler. La marque de l'inscription territoriale des Manouches étudiés serait d'ailleurs, plus généralement, l'investissement d'espaces interstitiels – et provisoires – dans le maillage du territoire Gadjé :

« (...) il est possible, pour en rester à l'espace, d'évoquer aussi, faisant pendant à la faculté de soustraire certains endroits à l'omnipotence/l'omniprésence des Gadjé, la faculté de remplir ceux qu'elle laisse vacants, interstices négligés ou oubliés, provisoirement la plupart du temps, dans le quadrillage gadjo de l'espace, lieux qui pour nous sont vides (les terrains vagues, communaux, faux-chemins,

<sup>338</sup> WILLIAMS Patrick, Nous, on n'en parle pas : les vivants et les morts chez les Manouches, op. cit., p. 19.

<sup>339</sup> WILLIAMS Patrick, ibid., p. 20.

<sup>340</sup> WILLIAMS Patrick, ibid., p. 52.

<sup>341</sup> WILLIAMS Patrick, ibid., p. 28.

délaissés de route, décharges publiques...), que les Mānuš investissent, y transportant leurs objets, leurs animaux, leurs bruits... et toutes les significations qui y sont attachées »<sup>342</sup>.

Duvillaret rappelle, quant à lui, qu'il existe trois niveaux distincts de perception de l'espace. L'auteur distingue le niveau cognitif (processus par lequel un groupe acquiert des informations sur son environnement), le niveau normatif (normes juridiques qui régissent les espaces) et affectif. Ce niveau renvoyant à la culture du groupe détermine l'appropriation d'un espace, sa façon d'y imposer, imprimer sa marque, de le modeler, voire de détourner l'usage, l'utilisation, la « destination » normative des lieux et des objets qui s'y trouvent :

« Je prendrai l'exemple de l'utilisation d'un espace dont l'attribution normative est un parking ou une zone agricole. La borne d'incendie sera transformée en objet d'alimentation en eau potable pour le groupe, le grillage clôturant le parking deviendra le support de l'activité liée au séchage du linge. La zone agricole deviendra un véritable quartier ou un lieu de déferrage des métaux, le bois attenant aura pour vocation les sanitaires, etc. Le parking ou le champ agricole auront dès lors une nouvelle identité, celle d'un lieu de vie, d'un lieu de travail. Le groupe va marquer son nouveau territoire par des signes qui en étaient exclus. C'est transformer un espace naturel en espace culturel »<sup>343</sup>.

Duvillaret développe la thèse selon laquelle le processus de relégation spatiale des Manouches et Yénishes – outre qu'il est sous-jacent aux dispositions législatives, comme nous le verrons plus avant – est également, d'une certaine façon, choisi par ces populations. L'auteur se demande ainsi si les Manouches et les Yénishes en phase de sédentarisation ne s'auto-relèguent pas dans l'espace en élisant eux-mêmes des sites périphériques. L'idée est que les Gens du voyage disposent d'autres centres géographiques et symboliques que ceux des Gadjé : les lieux où reposent les morts en constituent un exemple. Les caractéristiques de certaines activités économiques (ferraillage, déferrage, etc.) – sources de nuisances urbaines – et la nécessité de les exercer dans une certaine invisibilité sociale – au regard des Gadjé, mais également d'autres Gens du voyage – occasionnent, quant à elles, une superposition des lieux d'habitation et de travail, et génèrent le choix d'espaces géographiques excentrés, « périphériques » pour les Gadjé mais qui deviennent « centraux » pour les Gens du voyage :

« Aussi influencent-elles (ces activités) leurs représentations de la localisation de l'espace à habiter, c'est-à-dire une situation géographique relativement éloignée des habitations *gadjé* pour pouvoir travailler dans de bonnes conditions, en évitant toute plainte du voisinage. En effet, la technique du déferrage par le feu, pour récupérer le cuivre, par exemple, entraîne des pollutions importantes et des nuisances certaines en raison des fumées dégagées. En outre, leurs outils de travail – camions, stocks de marchandises pour les marchés ou ferrailles posées en tas, à l'air libre – ne peuvent être éloignés. Ils doivent être dans l'espace où résident les familles, visibles. C'est une raison supplémentaire pour se décaler du centre, se soustraire aux regards des *gadjé* mais aussi des autres personnes du voyage afin d'éviter toute convoitise »<sup>344</sup>.

### **2.1.2. Les déterminants des nouvelles formes de mobilité : exode rural, urbanisation, nouvelles activités économiques**

La mobilité géographique des Gens du voyage procède donc de divers motifs (recherches de ressources économiques, visites familiales, visites aux défunts, raisons administratives, rassemblements culturels). Divers

---

<sup>342</sup> WILLIAMS Patrick, *ibid.*, p. 55.

<sup>343</sup> DUVILLARET Thierry, « La représentation de la localisation de l'espace habité chez les gens du voyage en phase de sédentarisation », *op. cit.*, p. 78.

<sup>344</sup> DUVILLARET Thierry, *ibid.*, p. 83.

facteurs liés à l'urbanisation, à l'industrialisation, etc. et qui auront des conséquences économiques viennent influencer directement ou indirectement sur la mobilité des Gens du voyage affectant les modalités de déplacement, les rythmes du voyage, les distances parcourues, etc.<sup>345</sup>.

Dans une approche géographique et à partir des notions « d'espace parcouru » et de « polygone de vie », Jean-Baptiste Humeau montre l'effet des mutations démographiques, économiques et autres ayant affecté la société française d'après-guerre (seconde guerre mondiale) sur la mobilité des populations tsiganes. Des contraintes culturelles, sociales, économiques ou réglementaires dans la société globale ont déjà modifié ce que l'auteur nomme « l'espace parcouru » par les Tsiganes :

« L'espace parcouru peut (...) se définir comme le domaine géographique offrant les possibilités suffisantes à l'épanouissement de cette forme d'économie de subsistance. Il s'agit donc d'un espace dont les dimensions résultent de la combinaison de paramètres à la fois naturels (ressources locales), économiques (activités économiques des sociétés locales) et sociaux (régulation entre les groupes familiaux tsiganes au regard des ressources virtuelles). L'espace parcouru d'une famille ou d'un groupe familial constitue donc son territoire de vie, fondé sur un équilibre temporaire entre les capacités du groupe et les ressources virtuelles. La rupture de cet équilibre en un lieu de l'espace parcouru conduit le groupe ou la famille à gagner un lieu de vie voisin où il est susceptible de reproduire un équilibre similaire pendant quelques temps »<sup>346</sup>.

L'exode rural, la modification des modes de vie ruraux qui influenceront sur les modes de consommation, le déclin des besoins en main-d'œuvre agricole saisonnière (travaux saisonniers constituant l'une des occupations des Tsiganes), etc. vont déjà ébranler l'équilibre économique au cœur de « l'espace parcouru » et occasionner un glissement géographique vers les villes moyennes de chef-lieu de département des régions rurales qui présentent les attraits de marchés où il est possible de capter de plus importantes ressources, et de recourir à diverses infrastructures (hôpitaux, services sociaux, administratifs). L'hivernage se réalise à proximité de l'une de ces villes qui est de plus en plus fréquentée pour des raisons économiques, sanitaires, etc. Bientôt, « (...) l'usage du pôle d'hivernage se prolonge au fur et à mesure que les possibilités économiques favorisant la mobilité se réduisent »<sup>347</sup>. Les mutations ayant affecté le monde rural génèrent alors une contraction du « polygone de vie » des familles tsiganes autour de ces villes, « polygone de vie » entendu comme

---

<sup>345</sup> REYNIERS Alain, WILLIAMS Patrick, « Permanence tsigane et politique de sédentarisation dans la France de l'après-guerre », *op. cit.*

<sup>346</sup> HUMEAU Jean-Baptiste, *Tsiganes en France, de l'assignation au droit d'habiter*, *op. cit.*, p. 220. Lorsque les familles prospectent un nouveau lieu entre en ligne de compte « la possibilité d'exercer une activité de subsistance grâce au faible nombre de familles tsiganes présentes dans la région, et l'existence de certaines familles tsiganes non connues, pas nécessairement du même groupe familial et encore moins de la même ethnie. Ces familles sont susceptibles d'aider à l'établissement de rapports économiques avec la société locale et de permettre ainsi la construction d'un nouvel espace parcouru », HUMEAU Jean-Baptiste, *ibid.*, pp. 221-222. Concernant ce que Humeau nomme la « régulation entre les groupes familiaux tsiganes au regard des ressources virtuelles », on peut noter le rôle tenu par la téléphonie mobile chez les Gens du voyage faisant commerce qui réorientent leur destination en fonction des informations obtenues auprès d'autres voyageurs sur le passage de concurrents dans les régions où ils envisageaient de se rendre, Intervention de Daniel VACHEZ, Député, membre de la Commission nationale consultative des gens du voyage, in ASSIER-ANDRIEU LOUIS, GOTMAN Anne (eds), *Ville et hospitalité. Légiférer sur les " Gens du voyage " : les Communes et la République*. Actes du séminaire de Perpignan, 15 et 16 octobre 1999, Palais des Rois de Majorque. Fondation de la Maison des Sciences de l'Homme, janvier 2000, pp. 27-30.

<sup>347</sup> HUMEAU Jean-Baptiste, *Tsiganes en France, de l'assignation au droit d'habiter*, *op. cit.*, p. 296.

« l'ensemble des lieux de stationnement et de séjour prolongé (voire de résidence durable et de sédentarisation) de caravanes d'une famille du voyage qui, tout au long de l'année, constituent les bases géographiques de l'espace parcouru »<sup>348</sup>.

Dans le cas extrême, cette contraction prend la forme d'une sédentarisation sur un territoire où les seules ressources accessibles deviennent les aides sociales. De même, en milieu urbain, l'urbanisation croissante a considérablement réduit les possibilités de stationnement spontané sur certains emplacements (places de faubourgs, lieux de foire ou de fêtes populaires, espaces à proximité des quartiers industriels, etc.), notamment attractifs de par les activités économiques qui s'y exerçaient. Le maillage urbain croissant réduit à une portion de chagrin les interstices urbains, les espaces vacants. L'auteur précise que la disparition progressive de ces emplacements et des activités qui s'y déroulaient génèrent également une altération du « polygone de vie » des familles tsiganes. Phénomène encore plus marqué dans les grandes agglomérations, souligne Humeau.

Un exemple des modifications survenues dans la mobilité des Gens du voyage est livré par Williams et Reyniers qui se sont intéressés à l'évolution des conditions de vie et de travail de familles manouches dans le Nord du Massif Central : Puy-de-Dôme, Creuse et Corrèze. Les auteurs notent déjà le rôle tenu par l'exode rural qui a eu cours dans cette région. De 1954 à 1975, nous disent-ils cet exode rural s'est essentiellement effectué vers l'extérieur de la région et à l'intérieur de la campagne vers les centres industriels comme Clermont-Ferrand. Dans un second temps, à partir de 1975, l'exode s'opère de la campagne vers les pôles urbains régionaux de petite importance tels Issoire ou Riom. Dans les années 60, ces Manouches vivaient dans des roulottes, se déplaçaient de villages en villages, les distances de déplacement étaient réduites, les haltes étaient de courte durée. Leur activité économique était basée sur l'élevage et le commerce de chevaux et la vannerie. Les conséquences de l'exode rural furent économiques et portèrent sur le stationnement en milieu rural ou dans les villes ; il entraîna un déclin de certaines relations économiques traditionnelles et rendit plus difficile le stationnement :

« nombre d'espaces ouverts et de prés communaux ont disparu avec le remembrement agricole. Dans les zones urbanisées, la mise en place des plans d'occupation des sols (POS) a souvent entraîné la récupération d'endroits auparavant librement investis par les familles nomades »<sup>349</sup>.

Les effets économiques de l'exode rural conduisent dès lors ces Manouches à se recycler dans ce qui devient leur activité principale : le ferrailage.

L'adoption de nouveaux moyens de locomotion vient influencer sur les modalités de la mobilité, plus précisément sur les distances parcourues, le choix des haltes. Entre 1965 et 1975, l'automobile se substitue définitivement aux attelages hippomobiles. Les solidarités familiales président à cette évolution. L'adoption de la voiture s'est généralisée même si certains ne possèdent pas le permis de conduire considérant qu'ils se font remorquer par d'autres. L'adoption de l'automobile permet et entraîne dès lors des déplacements journaliers plus distants qu'à l'époque de la traction hippomobile, mais les Tsiganes regagnent le soir leur lieu de stationnement, prolongeant ainsi sa durée. Paradoxalement, l'adoption d'un moyen de locomotion plus rapide qui engendre des trajets plus étendus, n'a pas conduit à une mobilité accentuée sous la forme de stationnements plus écourtés. Ce phénomène tient aux caractéristiques mêmes de l'activité économique du ferrailage (ramassage et revente de matériaux) qui engendre des contraintes de stockage. Les déplacements existent donc toujours mais leur nature a quelque peu changé :

---

<sup>348</sup> HUMEAU Jean-Baptiste, *ibid.*, p. 255.

<sup>349</sup> REYNIERS Alain, WILLIAMS Patrick, « Permanence tsigane et politique de sédentarisation dans la France de l'après-guerre », *op. cit.*, p. 16.

---

« (...) les déplacements individuels, à motif économique avant tout, avec la seule automobile ou le seul camion, ont supplanté les déplacements familiaux. Il est probable qu'un ferrailleur "sédentarisé" d'aujourd'hui couvre plus de distance qu'un vannier "nomade" d'il y a vingt ans, mais tous les soirs, il rentre au même endroit. Les travaux agricoles saisonniers et les événements religieux (pèlerinages catholiques ou rassemblements pentecôtistes) sont devenus les principales occasions pour atteler la caravane et parcourir les grandes distances – mais pour des durées en général inférieures à un mois. Que ce soit pour des motifs économiques ou familiaux, les circuits sont de plus en plus réguliers : on visite les parents proches, on prospecte les endroits où l'on a déjà fait des affaires »<sup>350</sup>.

Altérations des formes prises par la mobilité ou contractions des « polygones de vie » selon Jean-Baptiste Humeau qui, d'après certains auteurs, ne sont pas sans lien avec une paupérisation d'une part de la population des Gens du voyage.

---

<sup>350</sup> REYNIERS Alain, WILLIAMS Patrick, *ibid.*, pp. 16-17.

---

## 2.2. Système économique tsigane, mobilité et paupérisation d'une frange de la population

---

Les activités économiques des Gens du voyage sont mal connues ou dépréciées. Comme le soulignent Janodet et Ferreira :

« il est extrêmement difficile de savoir exactement de quoi et de quelle manière les gens du voyage vivent aujourd'hui en France. Quels sont leurs métiers réels ? Quelle conception ont-ils du travail ? Quel rôle le travail joue-t-il dans leur vie ? (...) »<sup>351</sup>.

Cette méconnaissance laisse libre champ ou alimente l'existence d'une stéréotypie généralisée – rencontrée aussi bien auprès de la population que des élus – relative à l'attitude négative des Tsiganes vis-à-vis du travail, au caractère occulte de leurs ressources et les associant à la misère. Cette stéréotypie permet une occultation du travail des Gens du voyage, relégué dans une sorte d'invisibilité sociale. Peu d'études académiques portent, en outre, sur ce thème, phénomène qui ne peut que renforcer les stéréotypes et images évoqués. Face à cette occultation et stéréotypie, divers auteurs cherchent à montrer qu'il existe un *système économique tsigane* et que l'économie tsigane est dotée d'une rationalité ou d'une logique propre et incompréhensible pour les Gadjé, pour lesquels le salariat constitue la norme. L'une des particularités des activités économiques des Gens du voyage est en effet de se réaliser sous le mode du travail indépendant. Indépendance (activités indépendantes), polyvalence et mobilité constituent les principales caractéristiques de ces activités économiques. L'économie tsigane se réalise, en outre, au sein de deux unités : la famille et l'association (regroupement temporaire de plusieurs noyaux familiaux)<sup>352</sup>. Si l'économie tsigane présente des caractéristiques particulières, il n'en demeure pas moins qu'elle apparaît « intégrée et dépendante de l'économie globale »<sup>353</sup>. Dans cette perspective, la mobilité géographique des individus tient un rôle fonctionnel, d'adaptation aux débouchés économiques (recherche de clientèle, de partenaires économiques, etc.). Certains auteurs se référant à Rao, proposent dès lors de parler, à leur égard, de « nomadisme péripatétique ». Alain Reyniers suggère ainsi de ne pas amalgamer migrations et nomadisme. Selon lui, « les migrations poussent des populations d'une terre à une autre, sans véritable espoir de retour. Il y a un départ suivi d'une transplantation dans un autre univers ». Tandis que le nomadisme constitue « une forme particulière d'exploitation des ressources disponibles sur un territoire et il s'appuie sur la circulation des individus au sein d'entités sociales qui organisent l'accès à cette exploitation ». Le « nomadisme péripatétique » s'applique donc bien aux Tsiganes :

« Etant donné la liste des activités traditionnelles exercées par les Tsiganes et attestées depuis leur arrivée en Europe (chaudronniers, ferronniers, vanniers, maquignons, devins, artistes, musiciens, commerçants ambulants), leur itinérance relève du nomadisme dit péripatétique. Ici, il ne s'agit pas d'exploiter directement les ressources offertes par la Nature, mais bien de capter, par un jeu d'échanges, celles qui résultent du travail des populations déjà installées sur un territoire donné. Le

---

<sup>351</sup> JANODET Laurent, FERREIRA Candida, *Les Tsiganes et les gens du voyage dans la cité*, Paris : L'Harmattan, 1992, p. 28.

<sup>352</sup> CHIGNARD Louis, « Le système économique du voyage », *Hommes & Migrations*, « Tsiganes et voyageurs entre précarité et ostracisme », n°1188-1189, juin-juillet 1995, pp. 69-74.

<sup>353</sup> Pour reprendre le titre d'un numéro spécial de la revue *Etudes Tsiganes* consacré à l'économie tsigane.

nomadisme péripatétique se distingue par la fourniture intermittente de marchandises, de services et de main-d'œuvre à une clientèle dispersée dont les besoins sont occasionnels »<sup>354</sup>.

Les Tsiganes occuperaient ainsi, selon Okely, Reyniers ou Chignard, une « niche économique » spécifique caractérisée par des activités qui répondent à des besoins ponctuels, intermittents. Chignard suggère encore la notion « d'espace interstitiel » pour décrire la spécificité des activités des Tsiganes, pour parler de « l'espace que le mode d'organisation dominant laisse à des pratiques marginales »<sup>355</sup>. Analysant l'inscription des Manouches dans un univers maîtrisé par les Gadjé, Williams se réfère également à cette notion d'interstice. Il propose de parler d'activités économiques qui viennent s'inscrire dans ce qui constitue des vides pour les Gadjé, ce que l'auteur nomme les « interstices de la société globale ». Ainsi en va-t-il des activités de récupération : des objets considérés sans valeur par les Gadjé sont récupérés, ces objets retrouvent une valeur une fois transformés ou rassemblés par les Manouches, de rien, ils ont « fait de la vie manouche »<sup>356</sup>. L'inscription économique interstitielle des Manouches servirait donc également, d'une certaine façon, de substrat à une affirmation culturelle et identitaire.

### 2.2.1. Image dépréciative des activités économiques des Gens du voyage

Cette inscription économique interstitielle des Gens du voyage est dépréciée par les Gadjé. Orsetta Bechelloni constate comment, dans une petite ville bourguignonne, l'activité des Yénisches ayant fait fortune dans le domaine de la récupération (brocante, antiquité) – c'est-à-dire dans l'activité de récupération d'objets délaissés par la population locale et ce, en occupant un espace géographique laissé vacant (« le camp américain ») – fut dénigrée et entachée de suspicion par cette dernière (composée de vigneron, s'étant eux-mêmes enrichis à la même période au travers de leur activité de travail de la terre). Ayant commencé par œuvrer dans la récupération des métaux, ces familles d'origine yénische s'en sont progressivement détournées au profit des activités de brocante et d'antiquité, récupérant chez les particuliers des objets alors considérés comme « des vieilleries sans valeur ». Or nous dit l'auteur :

« Pour les vigneron qui vivent du travail de la terre, il est peu concevable que les Voyageurs aient trouvé la fortune en suivant les chemins de la décharge publique, "en récupérant la merde des autres". L'argent ainsi gagné grâce au commerce de la récupération demeure impur. (...). Les vigneron et négociants en vin associent (...) les activités des brocanteurs au commerce de bas étage : l'argent qu'ils ont pu gagner apparaît sale, associé à des pratiques imprégnées d'une symbolique négative, dépassant le cadre de la récupération. Il s'agit bien évidemment de rumeurs qui permettent cependant de certifier que "ces gens-là" ne peuvent gagner honnêtement leur vie, en exerçant dans un domaine tel que la récupération »<sup>357</sup>.

La dépréciation de l'activité économique tsigane, l'imagerie sociale relative à l'attitude négative des Tsiganes vis-à-vis du travail procède encore de représentations sociales différentes afférentes au temps par exemple. Williams explique le préjugé de fainéantise dont sont affublés les Tsiganes par l'écart existant entre les modalités de l'activité économique tsigane et la norme gadgé. Il existe un décalage entre rythmes de vie rom et gadgé (lié à

<sup>354</sup> REYNIERS Alain, « Migrations, mouvement et identité », *Hommes & Migrations*, « Tsiganes et voyageurs entre précarité et ostracisme », n°1188-1189, juin-juillet 1995, pp. 47-48.

<sup>355</sup> CHIGNARD Louis, « Le système économique du voyage », *op. cit.*, p. 69.

<sup>356</sup> WILLIAMS Patrick, *Nous, on n'en parle pas : les vivants et les morts chez les Manouches*, *op. cit.*

<sup>357</sup> BECHELLONI Orsetta, « Des vanniers devenus brocanteurs au pays des grands crus », *Etudes Tsiganes*, « Economie Tsigane : une économie solidaire intégrée à l'économie globale », vol. 12, n°2, 1998, pp. 30 et 31.



une représentation et une organisation différenciées du temps de part et d'autre), et une tendance à évaluer les rythmes de vie des Rom de manière ethnocentrique, à partir de la norme de la société gadgé :

« Ni la répartition des activités au cours de la journée, ni le temps consacré à chacune d'elles, ni la distribution des périodes d'absence ou de présence à Paris au cours de l'année ne sont les mêmes. Le départ en tournée se fait vers 10 heures, le retour vers 16-17 heures ; les repas sont pris à n'importe quelle heure, dans le foyer ou en dehors, la famille réunie ou les uns après les autres ; les échanges de visite se poursuivent couramment au-delà de minuit. De nombreuses familles ont l'habitude de partir en province, au bord de la mer en mai-juin, le mois d'août les voit revenir dans la banlieue.

Appréciation ethnocentrique ? Mais seule cette façon de procéder nous permet de montrer comment les Rom échappent à ce qui nous paraît naturel – il n'est pas possible par exemple de dire s'ils travaillent chez eux ou hors de chez eux. Elle nous fait comprendre nombre de préjugés à leur égard. A cause de l'organisation différente du temps et des déplacements, certains de leurs voisins sont persuadés que "ces gens-là ne travaillent jamais". (...)

(...) Qu'un membre de la communauté meure, tous peuvent suspendre durant les jours qui séparent le décès de l'inhumation leurs activités sans avoir de comptes à rendre – de comptes, ils n'en ont à rendre qu'aux autres Rom (s'exposent-ils à une gêne financière ? la solidarité communautaire joue). L'assiduité que réclame leur société ne s'accompagne pas de régularité. Mais de parler de "disponibilité" des Rom serait là encore une évaluation ethnocentrique. La différence une fois de plus tient à la dimension communautaire. Si le quotidien d'un Kalderash semble si plein, ce n'est pas que l'existence de chacun d'eux soit exceptionnellement riche en péripéties, c'est que tous se sentent requis par n'importe quel événement touchant un autre Kalderash. »<sup>358</sup>

Représentations sociales différentes du temps et de son organisation, représentations sociales différentes du travail, de son sens, de la valeur ou de la finalité qu'on lui accorde tout court. Si les Gadgé peuvent y voir un moyen d'accomplissement, une fin en soi, nombre de Gens du voyage le concevrait « comme un moyen, parmi d'autres, d'accéder à des biens de consommation », et peuvent mettre sur un pied d'égalité, ressources issues d'un travail, des jeux du hasard ou des prestations sociales. L'important, nous dit Bechelloni, est la notion de « gain immédiat »<sup>359</sup>. Claire Auzias, à propos des Rom de l'Est, se réfère également à cet aspect utilitaire du travail, à une « culture de l'immédiat », mais cette fois-ci plus qu'à la recherche de biens de consommation, c'est au service d'un « art de vivre ludique et poétique », qu'est immédiatement employé l'argent gagné :

« L'accumulation n'a aucun intérêt dans leur économie. On ne vit qu'une fois et aujourd'hui plus que demain. L'art de la dépense. (...). La dépense est l'art de ceux qui savent que demain est incertain, que rien ne vaut l'aujourd'hui. Une sorte de paganisme absolu. Pas de lendemain qui chante, ni de paradis à venir. Pas d'accumulation, pas de projet territorial. Pas d'héritage. L'ici et maintenant. La vie elle-même. La dépense est un art du nomadisme, l'économie de la pensée nomade. La dépense, elle non plus n'est pas génératrice de consommation ; pas d'accumulation de biens. La dépense est dans la fête, les bijoux d'or, l'équipement musical et les festivités collectives. (...). C'est dans la dépense qu'est la considération pas dans le gain. Le gain est accessoire »<sup>360</sup>.

Quoi qu'il en soit – ou quelle que soit la variabilité des situations –, le système économique tsigane semble se caractériser par un refus ou une extériorité aux normes de production ou aux rapports de production existant

<sup>358</sup> WILLIAMS Patrick, « Les couleurs de l'invisible : Tsiganes dans la banlieue parisienne », *op. cit.*, pp. 61-62.

<sup>359</sup> BECHELLONI Orsetta, « A propos de quelques initiatives "d'aide à l'insertion économique" », *Études Tsiganes*, « Economie Tsigane, Economie Tsigane : une économie solidaire intégrée à l'économie globale », vol. 12, n°2, 1998, pp. 74-102.

<sup>360</sup> AUZIAS Claire, *Les Tsiganes ou le destin sauvage des Roms de l'Est. Le statut des Roms en Europe*, *op. cit.*, pp. 68-69.

dans l'économie dominante (évitement du travail salarié et primat du travail indépendant permettant notamment une gestion autonome du temps, une maîtrise du rythme de travail, de se soustraire à des relations hiérarchiques, etc.). Selon certains auteurs, ces caractéristiques constituent le fruit d'un système de dispositions transmis au travers de l'éducation et de la socialisation internes au groupe.

### 2.2.2. La « sollicitude sollicitante » comme marque du système économique tsigane.

Bernard Formoso a cherché à montrer qu'il existe chez les Sinti et les Rom qu'il a étudiés un système de dispositions acquis au travers de l'éducation qu'il nomme « sollicitude sollicitante » permettant notamment d'expliquer le choix de ces populations pour des activités économiques indépendantes, dont la « chine ». Pour comprendre les relations de causalité entre éducation et activité économique, l'auteur reprend donc le concept d'habitus proposé par Mauss et réactualisé par Bourdieu (« Système de dispositions durables et transposables, structures structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurantes »). Ce concept permet de comprendre les principes logiques des pratiques et les conditions de leur reproduction socio-culturelle. L'auteur commence par montrer qu'il existe un lien entre la sollicitude manifestée par les mères sinti ou rom envers leurs enfants et les modalités prises par la sollicitation par ces groupes des Gadjé (notamment dans le cadre de leur activité économique). Chez ces deux groupes, les mères tendent à satisfaire instantanément les besoins organiques des nourrissons (pleurs, nourriture, sommeil). Il en découle que l'enfant est socialisé à obtenir la satisfaction de ses besoins et à répondre aux besoins de ses proches, ses aînés « l'incitant à rendre service et à partager ses biens par des gratifications et des reproches ». D'où l'intériorisation de deux dispositions : l'une pour demander (c'est-à-dire « solliciter son prochain sans complexes ») ; l'autre pour donner (répondre positivement aux besoins d'autrui). Ces deux dispositions « (...) se renforcent mutuellement et par-là forment système dans un milieu où la sollicitation est un acte ordinaire, la sollicitude une réaction valorisée et la satisfaction rapide des besoins une issue normale ». Les métiers pratiqués par les Tsiganes sont en adéquation avec ces dispositions. Certaines de ces activités requièrent « la sollicitation directe du client », ce qui est par exemple le cas de la chine. Dès lors, selon l'auteur :

« On retrouve donc transposée dans la pratique de la chine la propension toute culturelle des Sinti et des Rom à solliciter leur prochain sans complexes, propension qui dans l'idéal aboutit à un don : don de la nature à travers la pratique de la cueillette, de la chasse ou de la pêche ; don de la société de consommation gadjo par l'intermédiaire de la récupération, de la chine ou, à l'extrême, par cet acte de cueillette illégal qu'est le vol »<sup>361</sup>.

Ces dispositions permettent d'établir un lien entre ce que l'auteur nomme « l'éducation des besoins » et le choix des métiers et la façon dont ils sont pratiqués. Il existe donc chez ces groupes un système de dispositions pour « agir avec générosité et solliciter sans scrupules » qui est transmis par les mères à leur insu. Ce système de dispositions est intériorisé au travers des pratiques et représentations qui elles-mêmes se reproduisent et structurent la plupart des échanges au sein du groupe. Ce système est donc transposé dans les divers domaines de la vie sociale (comportements des nourrices, comportement des chineurs)<sup>362</sup>. La « sollicitude sollicitante » constituerait une marque du système économique tsigane.

Il existe d'autres habitus qui éclairent la relation entre l'éducation des enfants, les métiers choisis et « certains fondements de l'opposition symbolique Tsiganes/Gadjé ». La mobilité dans le travail fait partie de l'habitus de ces

---

<sup>361</sup> FORMOSO Bernard, « Education, production, identité : le cas d'une communauté tsigane sédentarisée dans le Sud de la France », *op. cit.*

<sup>362</sup> FORMOSO Bernard, *ibid.*

populations (d'où une appréciation négative de l'emploi salarié). A l'origine de ces dispositions à la mobilité, on trouve certainement le mode de vie nomade. Ces dispositions se sont maintenues en dépit de la sédentarisation de ces populations. Le nomadisme s'accompagne de pratiques économiques basées sur le déplacement. Malgré leur installation dans des habitations en dur, Sintis et Roms ont maintenu ces activités. Aux habitudes de rythme de vie personnalisé répond un rythme de travail lui-même personnalisé qui est rendu possible dans le cadre du travail indépendant. Mais par des dispositions antinomiques avec l'acceptation d'horaires fixes, d'emplois du temps rigide, de cadences de travail imposées, les Rom et Sinti rechignent au travail salarié.

La manière dont les relations hiérarchiques sont rejetées fait encore partie des dispositions de ces groupes (refus des ordres arbitraires et incontestables) et témoignent de leur « inadaptation » aux structures de production des Gadje. A nouveau, les enfants issus de ces groupes ont reçu une éducation « peu directive » quasi exempte de châtements corporels et de punitions. Cette caractéristique peut être rapprochée de celles précédemment énoncées : l'absence de sanctions et de privations est cohérente avec la volonté d'éviter à l'enfant les privations dans un cadre plus général ; la tendance à laisser les enfants exprimer leur humeur renvoie à la pratique de l'expression des besoins sans retenue. La persuasion qui se substitue aux châtements est par exemple à rapprocher du rapport de séduction qu'utilisent les chineurs en vue d'annihiler ou d'infléchir la résistance des Gadje. Les rapports hiérarchiques existant entre ouvrier et contremaître ne connaissent pas d'équivalent dans l'organisation des Rom et des Sinti puisque l'enfant est placé sous la garde et le contrôle de l'ensemble du groupe. Sous le regard et les interventions constantes des membres du groupe, l'enfant intériorise les normes du groupe. L'existence de sanctions positives (gratifications verbales, physiques ou matérielles) et négatives (moqueries, etc.) viennent renforcer ce processus. Ces groupes ne connaissent donc pas les « rapports directifs » qui peuvent exister dans la société d'accueil et donc notamment la relation ouvrier/contremaître.

### **2.2.3. Organisation du travail et avantages comparatifs**

Les Tsiganes travaillent cependant parfois pour un employeur, notamment dans le cadre des travaux agricoles saisonniers. Certaines études montrent que l'organisation économique tsigane, la représentation du temps propre aux Tsiganes, etc. permettent de les recruter préférentiellement comparativement à d'autres catégories de travailleurs. Les Gens du voyage peuvent donc – compte tenu de certaines caractéristiques qu'ils présentent – bénéficier d'une acceptation de la part de certains partenaires économiques. Tel est par exemple le cas chez les exploitants agricoles dans le cadre de la cueillette des fruits dans le Calavon. Avec le développement de l'activité de la cueillette de la cerise dans les années 60, les producteurs ont, dans un premier temps, eu recours à la main-d'œuvre étrangère puis, dès la fin des années 60, aux Gitans. L'avantage de l'embauche des Gitans comparativement à la main-d'œuvre étrangère est déjà d'ordre administratif : elle évite de remplir les formulaires de l'Office des Migrations Internationales, de payer cet organisme. L'avantage est également logistique : puisque les Gitans arrivent sur les « chantiers » de cueillette, selon l'expression consacrée, avec leur caravane, les exploitants n'ont plus à fournir le logement, à préparer des repas ou à mettre à disposition un local pour ces mêmes repas. Les Gitans répondent, en outre, aux réquisits de la spécificité de l'activité : aléas météorologiques qui entraînent soit la nécessité de recourir à une main-d'œuvre plus importante, soit de différer la cueillette. Productifs, les travailleurs étrangers n'apportent pas cette souplesse en termes de mobilisation fluctuante de la main-d'œuvre. Les Gitans ont pour eux l'argument du nombre, ils peuvent mobiliser toute la famille élargie pour une tâche, un « chantier » donné. Possédant une représentation du temps distincte de celle des travailleurs étrangers, ils acceptent également le ralentissement du rythme de la cueillette qui sera capitalisé en temps de repos, ce qui n'est pas perçu comme une perte de temps tandis que les travailleurs étrangers cherchent, eux, à l'inverse à effectuer un maximum d'heures de travail par le biais des heures supplémentaires, pratique étrangère aux Gitans.

L'organisation familiale des Gitans dans le cadre du travail constitue un autre de leurs atouts comparativement aux travailleurs étrangers : le producteur délègue son contrôle du travail sur un « interlocuteur privilégié » qui est

le plus souvent un homme âgé (un *paterfamilias*). C'est ensemble qu'ils discutent de l'organisation du travail, du campement et c'est lui qui reçoit les remarques effectuées sur la qualité et la quantité de travail. Le *paterfamilias* tiendra, en outre, un rôle important en termes de redistribution de la rémunération au sein du collectif de travail. Les normes du groupe en matière de rémunération diffèrent des règles juridiques en vigueur et coïncident avec celle des exploitants agricoles. Là où le code du Travail impose une rémunération individuelle pour le travail effectué, les familles gitanes et les employeurs appréhendent le travail comme une pratique collective effectuée à la tâche. Comme l'indique l'auteur, le raisonnement et la comptabilisation de la rémunération se base sur les kilos de fruits ramassés et non sur les heures de travail effectives. Première incidence, la production de « documents "bidonnés" », selon l'expression des employeurs, qui font apparaître une rémunération individualisée et à l'heure. La fiche de paye établie individuellement est « bidon » car si l'information relative à la somme versée est exacte, le nombre d'heures et de jours et le coefficient de rémunération seront recalculés pour donner l'apparence de la légalité. Seconde incidence, la somme d'argent liquide est soit versée dans son intégralité au *paterfamilias* – pratique illégale puisque la législation ne reconnaît que le travail individuel – qui redistribuera l'argent entre les travailleurs, soit ce sont les membres de la famille qui le feront, lorsque l'agriculteur a remis à chacun sa rémunération en mains propres. Le *paterfamilias* redistribuera ensuite l'argent gagné « selon les règles propres au groupe et aux ententes interindividuelles ». Le même procédé se retrouve dans le cadre du paiement par chèque. Si le chèque ne peut jamais être établi collectivement, mais est remis à chaque unité de travail constituée par le « couple » (qui comprend la conjointe, les enfants, voire au-delà), chaque représentant du « couple » reversera tout ou partie de la somme au *paterfamilias*. La connivence entre exploitants agricoles et familles gitanes ne se restreint pas à un intérêt économique commun, mais relève d'une mentalité partagée, de normes sociales qui se rejoignent et s'opposent à la norme étatique<sup>363</sup>. L'auteur conclut :

« En définitive, la souplesse et l'auto-organisation des familles gitanes constituent pour les paysans un grand avantage par rapport à la main-d'œuvre immigrée. Mais ces caractéristiques ne sont possibles que tant qu'elles reposent sur une maîtrise du temps et des rapports sociaux centrés autour de la famille élargie »<sup>364</sup>.

La présentation des études de Formoso (sur « la sollicitude sollicitante ») et de Bordigoni suggère quelques commentaires. L'approche présentée par Bernard Formoso pose la question de savoir si la sollicitude sollicitante ne doit pas être vue comme le produit de l'éducation et plus largement du système culturel tsigane, ensuite appliqué aux relations avec les Gadgés, mais à l'inverse comme un construit social, un mode de relations économiques construit dans les relations entre Tsiganes et Gadgés et qui détermine l'orientation de l'éducation et du système culturel.

L'étude de Bordigoni, quoique pertinente, pose le même type de problème : les « avantages » que présentent le mode d'organisation économique et familiale des Gitans pour leurs employeurs, amènent à considérer qu'il s'agit d'une des raisons pour lesquelles précisément les Gitans sont conduits, sinon à créer ces modes d'organisation de toutes pièces, du moins à les perpétuer voire à les renforcer conformément aux attentes des employeurs. Bordigoni donne ici, par cette discrimination ethniciste opérée par les employeurs de certains secteurs concernant leur main-d'œuvre, une raison de la perpétuation du groupe tsigane, du maintien de la frontière Tsiganes/non-Tsiganes, par les Tsiganes : cette discrimination s'exerce en effet à leur avantage, et ils ont tout intérêt dans ces conditions à se conformer aux stéréotypes ethniques des employeurs concernant les « Gitans ». C'est sans doute en articulant ce type d'approche avec l'étude du rôle de la discrimination par l'Etat des

<sup>363</sup> BORDIGONI Marc, « Gitans et saisons en Calavon », *Etudes Tsiganes*, « Economie Tsigane : une économie solidaire intégrée à l'économie globale », vol. 12, 1998, pp. 47-72.

<sup>364</sup> BORDIGONI Marc, *ibid.*, p. 69.

Tsiganes, à leurs dépend cette fois, que l'on parviendra à expliquer la perpétuation de la frontière entre les groupes tsiganes et gadgé sur une période aussi longue. Nous y reviendrons en conclusion de notre bilan.

#### **2.2.4. La relation aux Gadgé dans l'interaction économique : présentation de soi et savoir-faire**

A partir d'une étude portant sur les Tsiganes en Angleterre, Judith Okely montre que l'ethnicité et l'image ethnique des Tsiganes constituent des ressources économiques. L'auteur fait état d'une manipulation de l'identité ethnique des Tsiganes dans la relation économique avec les Gadgé, sous la forme de diverses images d'eux-mêmes qu'ils donnent à voir dans l'interaction et qui semblent les plus appropriées pour chaque type de transaction. Elle dénombre une image « exotisée », une image de soi dévalorisée (« *degraded* »), une dissimulation de l'ethnicité ou une image ethnique « neutralisée ». L'image exotisée consiste à faire jouer le stéréotype (qui fascine) de leur origine exotique (Egypte) en l'associant à la pratique des arts divinatoires, sans même avoir à se référer à cette filiation. Cette image ethnique est mobilisée principalement par les femmes (âgées) dans le cadre de la lecture des lignes de la main ou par les jeunes hommes faisant commerce de musique. La seconde image mobilisée est notamment utilisée dans le cadre de la mendicité, elle consiste à afficher sa pauvreté, sa situation de dénuement et peut user d'artifices (utiliser un ballot pour faire croire que l'on porte un enfant dans les bras et susciter la pitié). Une autre présentation de soi consiste à gommer toute image ethnique en cherchant à passer inaperçu. Okely oppose à nouveau l'image ethnicisée des femmes tsiganes (l'exotisme étant assimilé à une ressource) à celle des hommes qui « tirent profit de la dissimulation des différences ethniques ». Cette image de soi non ethnique est par exemple le fait de représentants de commerce, d'antiquaires, et est notamment rendue dans une présentation de soi vestimentaire que rien ne distingue des Gadgé, une « apparence respectable », elle n'économise pas le recours à des ruses, comme dénicher une carte de visite d'antiquaire gadgé afin de se donner une bonne image de marque dans les transactions économiques. Lorsque l'identité ethnique du Tsigane est connue du Gadgé dans le cadre de la transaction économique, elle est « neutralisée », le Tsigane cherchera alors à imposer une relation individualisée et personnalisée afin d'obtenir des faveurs, d'en tirer des avantages : sur les prix ; pour se faire recruter dans un contexte concurrentiel, dans l'agriculture par exemple, etc. Au demeurant, les Tsiganes manipulent l'image que les non-Tsiganes ont d'eux suivant le type de situation (elle apparaît donc situationnelle), les codes de la transaction économique en vigueur, montrant une image de soi qui s'ajuste à ceux-ci et ayant pour caractéristique d'être flexible (une même personne pourra jouer de plusieurs de ces images)<sup>365</sup>. Ces diverses présentations de soi montrent l'intime connaissance par les Tsiganes des images véhiculées sur eux par les Gadgé et leur capacité à jouer sur divers registres et à susciter nombre de sentiments/réactions chez ces derniers : la fascination, la pitié, etc.

Formoso se réfère à l'existence de savoir-faire, de « trucs » déployés par les Rom et Sinti dans le cadre de l'activité économique de la Chine, transmis de génération en génération et visant à « rompre la résistance du partenaire (gadgé) dans la transaction ». Face aux Gadgé, ces groupes sont confrontés à des conditions objectives qui diffèrent de celles qu'il est possible de rencontrer au sein de leur groupe où existent des échanges basés sur la réciprocité généralisée : « solliciter son prochain sans complexes » et obtenir de lui la « satisfaction rapide des besoins » (« la sollicitude sollicitante »). Or, les activités économiques exercées par les Rom et Sinti ont pour caractéristique de ne satisfaire que des besoins ponctuels des Gadgé (rampillage de chaises, confection de paniers en osier, aiguisage de couteaux, déblaiement de la ferraille). Rom et Sinti se trouvent ainsi sous la dépendance économique des Gadgé et les échanges qui les lient s'avèrent asymétriques, puisque, nous dit Formoso, « le don auquel est invité le gadjo n'est susceptible d'aucune contrepartie différée qui rééquilibrerait son acte de générosité ». D'où le recours à ces savoir-faire visant à infléchir la résistance des Gadgé que l'auteur

<sup>365</sup> OKELY Judith, « Trading stereotypes : the case of English Gypsies », in Sandra Wellman, *Ethnicity at work*, London and Basingstoke : Social Science Research Council, 1979, pp. 17-34.

décrit comme des « formes d'adaptation variées » à la psychologie des Gadjé, accréditant à nouveau l'idée d'une bonne connaissance de l'univers gadjo (de ses codes, des réactions des individus, etc.). Ce savoir-faire, nous dit encore l'auteur, est « enrichi des récits portant sur les astuces et innovations trouvées dans la pratique par les uns et les autres » et son apprentissage prend lieu sur le terrain, dans la praxis, c'est-à-dire au cours des « tournées »<sup>366</sup>.

### 2.2.5. Déclin et causes du déclin de certaines activités économiques dites traditionnelles

Deux célèbres monographies, celle de Yoors relative aux Roms et celle de Doerr, un Manús nous renseignent sur les activités traditionnelles des populations concernées. Les Roms avec lesquels Yoors a vécu et voyagé exerçaient les activités du chant et de la musique ainsi que la vente de chevaux. Doerr se réfère chez les Manús à l'exercice de métiers liés à la récupération de ferrailles et à la brocante, ils étaient encore vanniers, rempailleurs de chaises, musiciens, réparateurs de violons, dresseurs d'animaux domestiques ou sauvages. Ces deux ouvrages de référence, nous dit Jean-Baptiste Humeau, témoignent à la fois de l'existence d'une spécialisation des familles et d'une « polyvalence » ou pluri-activité, les activités spécialisées saisonnières ne permettant pas de survivre. Chacun peut exercer l'activité du cirque, le commerce de violons, la rapine ponctuelle, la mendicité, etc. Les femmes complètent leurs activités (petit commerce au domicile des paysans, comme la vente de dentelle) en disant la bonne aventure, selon Doerr. Les Manús projetaient souvent des films muets dans les campagnes, ce qui permettait d'accroître leurs ressources. Les activités économiques sont adaptées au nomadisme (matériaux réduits et transportables), la mobilité acquiert une fonction économique (les chevaux achetés sont revendus dans d'autres localités, les spectacles supposent un changement de public et donc de commune). Dans les années 50, la mutation économique des activités prend trois formes : développement de nouvelles activités, modification du rôle des personnes dans la production économique et une diversification de l'activité des familles en fonction de l'intégration économique. Elle procède essentiellement de l'introduction des « modes de consommation urbains » dans les campagnes qui feront tomber diverses activités en désuétude. Certaines doivent être abandonnées comme la projection de films muets chez les Manús. Les mutations occasionnent une modification de la place des « individus dans le processus de production » : apprentissage nécessaire de la lecture pour passer le permis, nécessité de savoir écrire et compter<sup>367</sup>. On constate parfois un glissement ou un changement des métiers traditionnels : là la vannerie a pu être remplacée par la poterie, ici la vente de chevaux par celle de voitures d'occasion, ou le cirque par les activités foraines. De nouveaux métiers sont apparus : vente de légumes, de fripes, de linge de maison, de taille de haies, de vigne, construction de serres. Activités alliant toujours, selon Chignard, indépendance, polyvalence et mobilité. De même, le choix des emplois salariés chez les familles sédentarisées s'orienterait vers ceux qui permettent une certaine indépendance (emplois communaux dans les services d'entretien avec des après-midi de libre ; travaux sur les chantiers mobiles)<sup>368</sup>. Janodet et Ferreira évoquent le maintien de certaines activités présentées comme traditionnelles : travail des métaux, récupération et vente de matériaux divers, métiers du spectacle, du cirque et activités foraines, vente ambulante sur les marchés, fabrication d'objets divers (violons, bijoux, osier) et travail agricole saisonnier. Et la quasi disparition d'autres métiers (aiguillage d'outils, fabrication de parapluies, d'objets en fer forgé ou en bois) au profit de certaines activités déjà mentionnées : commerce de voitures d'occasion, brocante, travaux saisonniers du bâtiment, entretien des voies privées. Ils notent également la fin d'une

---

<sup>366</sup> FORMOSO Bernard, « Education, production, identité : le cas d'une communauté tsigane sédentarisée dans le Sud de la France », *op. cit.*

<sup>367</sup> YOORS J., *J'ai vécu chez les Tsiganes*, *op. cit.*; DOERR J., *Où vas-tu Manouche ?* Ed. Wallada, 1982 cités par HUMEAU Jean-Baptiste, *Tsiganes en France, de l'assignation au droit d'habiter*, *op. cit.*

<sup>368</sup> Chignard Louis, « Le système économique du voyage », *op. cit.*

spécialisation ethnique (au niveau des sous-groupes, Rom, Manouches...) dans des activités ou métiers donnés, la pluriactivité étant de mise<sup>369</sup>.

## 2.2.6. « Pauvretés » et paupérisation d'une partie de la population des Gens du voyage

Divers auteurs s'accordent pour parler d'une paupérisation d'une frange de la population des Gens du voyage. Plusieurs facteurs sont avancés pour expliquer ce phénomène de paupérisation. Le déclin de certaines activités traditionnelles ne s'est pas toujours accompagné d'une reconversion dans d'autres activités complémentaires de celles des Gadjé. Ainsi en est-il par exemple des activités des Gitans catalans de Perpignan décrits par Missaoui et Tarrus. Spécialisés au début du siècle dernier dans les métiers du cheval (soins, maquignonage, travaux du cuir pour la sellerie, les bottes, les vêtements, l'entretien, la réparation, voire la fabrication de charrettes), activités liées aux « technicités du déplacement » et qui incitèrent à la pratique d'autres activités telles la vente ambulante ou la brocante par exemple, ces Gitans se trouvèrent démunis face au dépérissement des métiers du cheval entre les années 40 et 60, phénomène concomitant à leur sédentarisation dans un quartier de Perpignan, Saint-Jacques (entre 1936 et 1942), bien que les auteurs ne veuillent voir aucun lien de cause à effet entre relocalisation spatiale des Gitans et perte des métiers traditionnels. Leur resta, pour chercher à survivre, des activités saisonnières dans des jardins et quelques métiers traditionnels ne permettant pas d'assurer leur subsistance<sup>370</sup>.

Les commerces concurrencent dorénavant les activités traditionnelles des Tsiganes (commerce ambulant, etc.). La réglementation des activités qu'ils réalisent devient de plus en plus restrictive, ainsi en est-il par exemple de la législation protégeant le consommateur dans le cadre du démarchage à domicile ou de la réglementation restrictive concernant la récupération et l'élimination des déchets ou le ramonage des cheminées. Restrictions et dédales réglementaires qui peuvent s'avérer dissuasifs. La mécanisation des procès de travail, comme dans l'agriculture, via la mécanisation de certaines tâches rend, en outre, moins nécessaire le recours à la main-d'œuvre tsigane. Ce sont ainsi 20 % des Tsiganes en France qui bénéficieraient du RMI<sup>371</sup>.

Divers travaux, rappelle Jean-Baptiste Humeau, relie cette paupérisation à une moindre mobilité spatiale (et dans le cas extrême à une sédentarisation), ce que l'auteur qualifie de contraction du « polygone de vie »<sup>372</sup>. Il s'interroge sur la pertinence de cette notion de pauvreté envisagée sous le seul prisme de critères objectifs tels que les revenus, l'accès à la consommation, en ce que celle-ci ne peut être réduite à une acception économique, détachée du ressenti des populations : son versant subjectif. Or, l'analyse de la pauvreté subjective, que l'auteur qualifie de « pauvreté ressentie », source de sentiment d'échec et de souffrance, serait peu développée dans le cadre des études sur les « familles du voyage ». La « pauvreté perceptible » du point de vue de certains signes économiques, apparaît déjà comme une « pauvreté affichée » dotée d'une fonctionnalité puisqu'elle ne « s'adresse qu'aux personnes extérieures à la communauté tsigane » (dans le cadre de la mendicité par exemple). Ce qui est pris, dans les représentations dominantes, pour une forme de précarité (faible rendement des activités économiques exercées, absence de spécialisation économique) peut constituer « un élément constitutif d'une identité des familles du voyage » rendu cependant de plus en plus incertain et aléatoire considérant l'industrialisation croissante de la société et la réduction des opportunités pour certaines familles

<sup>369</sup> Janodet Laurent, Ferreira Candida, *Les Tsiganes et les gens du voyage dans la cité*, op. cit., p. 30.

<sup>370</sup> Missaoui Lamia, Tarrus Alain, « Lorsqu'une crise en cache une autre », op. cit..

<sup>371</sup> Reyniers Alain, « Migrations, mouvement et identité », op. cit. ; Reyniers Alain, « Déplacements et mouvements migratoires des Tsiganes dans l'Europe contemporaine », *Migrations Société*, Vol. 11, n°63, mai-juin 1999, pp. 43-52.

<sup>372</sup> MONOD A. et alii, « Nomades et pauvreté », *Etudes Tsiganes*, n° 3, 1981, pp. 26-32 cité par HUMEAU, *Tsiganes en France, de l'assignation au droit d'habiter*, op. cit.

d'acquérir des ressources au travers de leurs activités traditionnelles, ce qui n'est pas le cas pour d'autres. L'auteur suggère néanmoins que cette idée de la contraction du « polygone de vie » comme source de paupérisation croissante doit être explorée. Il relève en outre que la pauvreté, ou plutôt l'inclusion de certains groupes sociaux tsiganes dans la catégorie sociale « pauvres », déjà attestée au XIXe siècle par les écrits de Vaux de Foletier, a pu constituer une stratégie d'intégration sociale, en permettant de se voir octroyer charité et ressources<sup>373</sup>.

La paupérisation d'une frange de la population des Gens du voyage est parfois tenue pour responsable d'une modification des formes prises par la mobilité de ces populations, et plus particulièrement d'un phénomène qui inquiète certains observateurs : l'arrêt en apparence définitif faute de ressources pour voyager. La sédentarisation cause ou effet de la paupérisation ? Ou effet cumulatif ? Toujours est-il que cet arrêt peut notamment s'effectuer sur des aires de stationnement (et se pose alors le problème du retard de paiement, comme viennent le souligner les travaux de Daniel Bizeul) ou sous la forme d'occupations illicites de terrains privés ou publics. A propos des lieux de stationnement, Luc Monnin parle d'implantation « autour des villes sur des sites sauvages » ou sur des sites insalubres nommés « aires d'accueil » dans un « souci légaliste ». L'auteur distingue dès lors trois modes de stationnement :

1) L'arrêt d'un groupe de passage : Il s'agit de l'archétype du mode de mobilité des tsiganes dans l'imagerie sociale des sédentaires. Ne trouvant pas d'aires d'accueil, les Tsiganes s'implantent à proximité des réseaux d'eau et d'électricité. Ils s'installent dans les espaces « en attente d'affectation » même dans le centre des villes, dans les « délaissés des chantiers d'infrastructures », dans les parkings des centres commerciaux et des zones de loisir périphériques, dans « les parcelles à la vente des nouvelles zones d'activité économique qui offrent à la fois des réseaux existants et un tissu urbain lâche, sans aucun voisinage ». Là ils sont confrontés à l'hostilité des agents commerciaux (image de marque). Ce sont ces populations qui devraient être en priorité concernées par le stationnement dans les aires d'accueil mais celles-ci, sont, dit l'auteur des « lieux de relégation » ou des « sites loués à des familles à titre familial ».

2) Le stationnement saisonnier sur un site privé : il s'agit d'un type d'implantation présenté comme de plus en plus fréquent parmi « les familles les mieux structurées ». Ces familles procèdent à des repérages :

« Ces groupes repèrent des bâtis en perte de valeur initiale ou des terrains à la vente ayant une amorce de viabilité ainsi qu'une constructibilité minimale pour les aménager. (...). Dans les agglomérations urbaines, ces acquisitions de terrains et ces constructions se situent dans les communes et les quartiers périphériques en retard urbanistique ».

Il est possible d'observer l'implantation de familles sur des terrains proches les uns des autres. « Ces familles pratiquent (...) une activité économique bâtie sur un voyage de plusieurs mois par an pendant lesquels elles deviennent des Tsiganes du groupe décrit dans le premier cas, à moins que pour les plus riches et les plus importantes d'entre elles, elles n'associent leurs voyages à un accueil sur d'autres terrains de la structure familiale élargie ».

3) L'arrêt d'apparence définitive de familles en difficulté : selon l'auteur, ce groupe serait constitué de familles qui n'ont pas été à même de permettre la sédentarisation d'une partie de leurs membres, ce qui était source de revenus. Le groupe entier est conduit à s'arrêter. Il s'agit des personnes qui présentent la situation économique la plus précaire, et dont les ressources sont les plus marginales. Ces populations versent dans l'assistanat et dans des pratiques sociales marginales comme le brûlage des pneus autour des bidonvilles tsiganes pour le compte de professionnels de l'automobile qui contournent la réglementation (obligation légale de recyclage des pneus). « Sites sauvages » ou « aires d'accueil » se transforment en bidonvilles (insalubrité, caractère dangereux des

<sup>373</sup> HUMEAU Jean-Baptiste, *ibid.*, pp. 352 et 353.



sites) et les populations qui y habitent sont chaque fois plus nombreuses. Ainsi, nous dit l'auteur, « (...) se reproduisent en ces lieux les phénomènes de prosélytisme des exclus et des exclusions qui ont caractérisé les politiques de ghettos ». Ceci n'empêche pas ces groupes de chercher à s'implanter dans des sites offrant un meilleur équipement pour les voyageurs même s'il est insuffisant, d'où une concurrence entre ces populations pour « occuper les meilleurs sites » qui deviennent des « substituts du stationnement saisonnier sur un site privé à l'usage étendu sur toute l'année », et ce qui ne va pas sans se traduire par des phénomènes de rejet<sup>374</sup>.

Transformation d'aires d'accueil en « bidonvilles », développement des bidonvilles sur des « sites sauvages ». La presse et les médias se sont récemment fait l'écho de ce dernier phénomène sous la forme de la résurgence des bidonvilles autour de Paris, Lyon, Lille, Nantes ou Clermont-Ferrand. Si leur population ne rivalise pas quantitativement avec celle de certains bidonvilles de la région parisienne des années 1970, le phénomène ne s'en avère pas moins préoccupant. Ces bidonvilles émergent ainsi sur des terrains vagues ou des sites épargnés par l'urbanisation, les fameux interstices de l'espace urbain. Le plus souvent occupés par des Tsiganes originaires de l'Europe centrale ou des Balkans, on trouve cependant, donc, dans certains de ces sites des Tsiganes français en situation de paupérisation et en voie de sédentarisation. A Montmagny, dans le Val-d'Oise, des Roms roumains vivent dans des baraques, sans électricité et tout-à-l'égout ; près de Carcassonne, des Roms originaires de l'Ex-Yougoslavie vivent dans des caravanes, voire des cabanons sur des sites que les responsables associatifs qualifient de bidonvilles même s'ils disposent de WC, de bennes à ordures et d'arrivée d'eau. A Pertuis, dans le Vaucluse, ce sont des Gitans en voie de sédentarisation, qui ne peuvent plus voyager, faute de moyens qui stationnent dans une zone industrielle, vivant parfois dans des caravanes délabrées<sup>375</sup>. A Vaux-en-Velin, aux portes de Lyon, ce sont 226 adultes et 168 enfants et adolescents originaires de Roumanie, ex-Yougoslavie et Croatie qui vivent dans « la boue et les ordures », selon le titre provocant d'un article de Sophie Landrin. On y apprend que les Roms de ces différentes origines vivent dans des parties différentes du site et que le matériel affecté à la construction de leur cabane diffère quelque peu : les cabanes des Roms de Craiova en Roumanie sont construites à partir de panneaux de bois récupérés dans un entrepôt voisin. Constructions peu viables face aux intempéries : l'eau qui s'infiltre inonde duvets et matelas. Les constructions des Roms yougoslaves apparaissent encore plus précaires faites de matériaux divers (tôle, plastique, bois ou panneaux publicitaires) récupérés dans le terrain, car abandonnés là par des entreprises du bâtiment<sup>376</sup>. L'envoyée spéciale du Monde livrait, deux mois plus tôt, la description suivante du bidonville de Vaux-en-Velin :

« Les pieds dans la boue, une fillette joue avec les cendres d'un brasier détrempe, qui, la veille, lui servait de cuisinière. Les récents orages ont transformé sa maison en passoire et son jardin en marécage nauséabond : une minuscule caravane posée sur des pneus, entre deux rangées de gravats et de débris, au milieu d'un terrain vague. L'enfant attend avec ses cinq frères le retour de sa mère, hospitalisée, et de son père, parti en Italie. A côté, les voisins ont bricolé une cabane, qui fait office de cuisine : une table posée dans la boue, une bouteille de gaz pour alimenter le réchaud. Plus loin, les moins bien lotis s'abritent sous de simples bâches tendues entre deux planches. Partout des objets inutilisables, de la ferraille, des épaves de voiture jonchent le sol »<sup>377</sup>.

La presse locale donne également le ton : à Achères dans les Yvelines, ce sont 150 Roms roumains qui vivent sur un chemin municipal entre forêt et carrière de sable, dans des « caravanes bringuebalantes », « des maisons de fortune. La pluie s'y infiltre, le froid y est aussi fort qu'à l'extérieur ». Ces Roms vivent sans chauffage ni

<sup>374</sup> MONNIN Luc, « Mobilité et inscription dans la ville », *Migrations Société*, Vol. 11, n°63, mai-juin 1999, pp. 98-100.

<sup>375</sup> BISSUEL Bertrand, « Les municipalités confrontées à la réapparition des bidonvilles », *Le Monde*, 28 novembre 2002, p. 10.

<sup>376</sup> LANDRIN Sophie, « Aux portes de Lyon, 400 Roms dans la boue et les ordures », *Le Monde*, 28 novembre 2002, p. 10.

<sup>377</sup> LANDRIN Sophie, « Le ventre de "une" aux portes de Lyon, il n'y avait plus de bidonvilles depuis 1962... », *Le Monde*, 22 septembre 2002.

électricité et « cohabitent (...) avec les rats qui ont trouvé refuge dans les tas d'ordures ménagères non ramassées »<sup>378</sup>. La presse met donc l'accent sur les conditions précaires d'habitat et pointe parfois les causes du regroupement de familles dans ces bidonvilles : l'irrégularité juridique des Roms originaires de l'Est les exclue de la sphère économique et de l'accès au logement. L'absence de « papiers » les relègue dans les activités informelles, certains s'adonnent parfois à la prostitution et au banditisme, d'autres, infirmes, sont exploités dans le cadre des « réseaux mafieux » si médiatisés.

La paupérisation d'une frange de la population des Gens du voyage engendre encore la recherche de nouvelles niches économiques comme le travail temporaire et peut conduire certains Tsiganes à développer des pratiques délinquantes<sup>379</sup>. Elle peut encore générer leur entrée dans des trafics de drogue, les placer dans une relation de dépendance vis-à-vis des politiques locaux. Tel fut le cas à Perpignan, où les chefs de clan gitans furent réduits, une fois leurs activités traditionnelles tombées en désuétude (les métiers du cheval), à proposer leurs services au moment des campagnes électorales et à monnayer leurs promesses de vote contre divers avantages :

« Les réseaux de captation des voix, généralisèrent, eux, le point de vue selon lequel l'exercice démocratique lui-même, lors des élections, relevait des rapports de marchandage, de ruse, avec les païos : le statut "d'étranger de l'intérieur" se doublait d'une aliénation radicale au politique. Nos interlocuteurs Gitans signalent ainsi précisément les rétributions sous la forme de la répartition d'emplois liés aux activités municipales, de l'attribution de salles de réunion aux "bonnes" associations et de leur retrait aux "mal pensantes", c'est-à-dire à celles qui ont suivi l'influence d'un allié des perdants municipaux, la distribution de produits électroménagers après un bon vote, ou, plus simplement, de billets de banque... donnés par moitié avant et après les votes, sont ainsi signalées par divers interlocuteurs »<sup>380</sup>.

---

<sup>378</sup> NOYON Delphine, « Encore un hiver dehors pour les Roms d'Achère ? Un collectif d'élus franciliens réagit », *Le Courrier de Mantes*, 30 octobre 2002.

<sup>379</sup> REYNIERS Alain, « Déplacements et mouvements migratoires des Tsiganes dans l'Europe contemporaine », *op. cit.*

<sup>380</sup> MISSAOUI Lamia, TARRIUS Alain, « Lorsqu'une crise en cache une autre », *op. cit.*, p. 111.

---

## 2.3. Stationnement et habitat

---

Outre la question déjà évoquée de la « traçabilité » des populations dans le temps (question de l'origine et de la filiation), se pose celle de la traçabilité dans l'espace (par le contrôle par les pouvoirs publics des populations). Or, les Tsiganes dérogent à ces deux formes de traçabilité. Le mystère de leur origine et leur mobilité, réelle ou présumée, et principalement ce dernier point, en font dès lors des populations socialement construites comme des personnes qui posent problème, des personnes sujettes à contrôle. Violaine Carrère souligne les accointances entre circulation et contrôle : ce dernier ne s'opère dans l'espace privé que s'il est subordonné à un soupçon de délit (contrôle des papiers au domicile), tandis qu'il est susceptible de s'appliquer à tous dans l'espace public, lieu de circulation<sup>381</sup>. Concernant le contrôle des personnes dans l'espace, Michel Foucault rappelle que « la discipline procède d'abord à la répartition des individus dans l'espace. Pour cela, elle met en œuvre plusieurs techniques. La discipline parfois exige la *clôture*, la spécification d'un lieu hétérogène à tous les autres et fermé sur lui-même. (...) Il y a eu le grand "renfermement" des vagabonds et des misérables (...) »<sup>382</sup>, il y aura des lois visant à juguler ou contrôler la mobilité géographique des nomades, à les assigner à des espaces définis, déterminés, circonscrits. La gestion par les pouvoirs publics de la mobilité des Tsiganes a d'ailleurs donné lieu à diverses politiques, plus ou moins affichées. Dans la seule époque contemporaine, les pouvoirs publics ont pu successivement prôner la sédentarisation, puis, de façon plus feutrée, l'itinérance.

Emmanuel Aubin distingue quatre périodes, quatre logiques différentes en terme de droit applicable aux Tsiganes. De l'arrivée des Tsiganes jusque 1789, prime la logique sécuritaire, « les nomades ont systématiquement été appréhendés sous l'angle des mesures de police ; le pouvoir central ayant manifesté très tôt son intention de contrôler leurs déplacements »<sup>383</sup>. Ordonnances royales ou édits visant à chasser les nomades ou à punir les seigneurs les protégeant participent de cette logique sécuritaire. Aucune mesure spécifique n'est adoptée de 1789 à 1912. En 1912, une loi discriminatoire est instituée au travers de l'obligation du port du carnet anthropométrique. Il faudra attendre 1969 pour voir promulguée une loi plus libérale mais la logique de l'expulsion est toujours d'actualité et liée au stationnement des nomades. Si la législation relative aux « Gens du voyage » s'est quelque peu infléchie, il n'en demeure pas moins qu'aujourd'hui encore, les nomades sont « suspectés de ne pas être de bons citoyens parce qu'ils n'adhèrent pas à la conception territoriale de la citoyenneté ». C'est sur cette base que se trouve légitimée leur surveillance. Dans un contexte où la citoyenneté se fonde sur un équilibre entre droits et devoirs, les nomades sont accusés de ne pas remplir leurs devoirs de citoyen, d'où l'application d'un régime juridique particulier, qui exclut. Mais dit Emmanuel Aubin, la première raison est sociologique :

« parce qu'ils sont mobiles et qu'ils n'ont pas de domicile fixe – et n'ont donc pas à faire valoir un titre de propriété foncier – les gens du voyage ne sont pas "solubles" dans la communauté nationale. Il faut donc les assimiler contre leur gré en les soumettant à une législation et des mesures réglementaires d'exception destinées à gommer leur fluidité et la difficulté pour les autorités de les saisir juridiquement. Il s'agit en somme de protéger les individus qui ont un domicile fixe contre les nomades qui représentent, par leur existence même, un danger pour la sécurité publique »<sup>384</sup>.

---

<sup>381</sup> Carrère Violaine, « Des papiers pour circuler, des papiers pour stationner... », *op. cit.*

<sup>382</sup> Foucault Michel, *Surveiller et punir*, *op. cit.*, p. 143.

<sup>383</sup> Aubin Emmanuel, « L'évolution du droit applicable aux Tsiganes : les quatre logiques du législateur républicain », *Etudes Tsiganes*, « L'habitat saisi par le droit », vol. 15, juillet 2000, p. 26.

<sup>384</sup> Aubin Emmanuel, *ibid.*, p. 30.

Les sociologues, juristes, urbanistes, etc. présentant, disséquant les termes des lois successives applicables aux nomades ne manquent pas de montrer dans quelle mesure la législation s'est avérée et s'avère encore productrice d'exclusion sociale ; de processus de relégation, ou confinée à la question de leur stationnement et oublieuse des autres dimensions de leur existence et insertion sociales. C'est essentiellement à une lecture critique des lois qu'ils nous invitent, dressant parfois au passage un bilan chiffré et qualitatif de leur application, mesurant l'écart entre les objectifs affichés et la réalité observable ou mettant à jour les objectifs cachés de ces législations. Avant de préciser ces critiques, nous rappellerons succinctement les principaux termes de ces lois.

### 2.3.1. Les lois du 31 mai 1990 et du 5 juillet 2000

La loi n°90-449 du 31 mai 1990, dite loi Besson, porte sur le droit au logement. Son objectif est de garantir le droit au logement pour tous. Cette loi qui, à l'origine, ne devait viser aucun public spécifique, ne faisant pas de distinction entre les personnes défavorisées s'est cependant vu adjoindre l'article 28 qui fixe les conditions d'accueil d'un public particulier, désigné : les Gens du voyage. Patrick Doutreligne, ancien conseiller technique au cabinet de Louis Besson, justifiait ainsi cette entorse à l'esprit universaliste de cette loi :

« Il est vrai que cette loi visait la mise en œuvre du droit au logement et incessamment le ministre, pendant tout le débat parlementaire, a essayé d'éviter tous les amendements qui portaient sur des publics spécifiques. Les uns voulaient parler des bénéficiaires du RMI, les autres voulaient parler des personnes âgées, les troisièmes des personnes handicapées et des familles nombreuses, des étrangers éventuellement, et l'argumentation du ministre, pour refuser ces amendements, était qu'une loi pour le logement des personnes défavorisées devait envisager les personnes défavorisées vis-à-vis de leurs ressources et de leurs conditions de vie, mais sans aucune stigmatisation ni spécificité de public désigné a priori. C'est la position qui a été tenue et respectée, sauf pour un amendement, le fameux article 28 de la loi Besson qui concerne les Gens du voyage. Il s'agissait en fait d'un amendement d'origine parlementaire qui se justifiait par la montée d'une tension croissante entre les gens du voyage et les collectivités locales, leurs responsables élus, voire la population, en raison d'une accumulation de stationnements sauvages (...) »<sup>385</sup>.

D'aucuns soulignent d'emblée le paradoxe de l'inclusion des Gens du voyage dans une loi portant sur le logement tandis que la caravane n'est précisément pas considérée par le législateur comme tel<sup>386</sup>.

Le premier alinéa de l'article 28 prévoit la mise en place d'un schéma départemental d'accueil. Il dispose que : « Un schéma départemental prévoit les conditions d'accueil spécifiques des gens du voyage, en ce qui concerne le passage et le séjour, en y incluant les conditions de scolarisation des enfants et celles d'exercice d'activités économiques ». L'alinéa 2 précise que toute commune de plus de 5000 habitants doit prévoir « les conditions de passage et de séjour des gens du voyage sur son territoire par la réservation de terrains aménagés à cet effet ». Ces communes ont donc obligation de créer des aires d'accueil. Emmanuel Aubin rappelle : « Conformément aux circulaires de 1986, 1991 et 1992, l'emplacement de l'aire d'accueil doit être bien signalé, permettre un accès facile aux réseaux de transport, garantir l'hygiène et la sécurité des gens du voyage et être à proximité des commerces et des écoles »<sup>387</sup>. L'alinéa 3 prévoit que dès la réalisation de l'aire, « le maire ou les maires des

---

<sup>385</sup> Intervention de Patrick DOUTRELIGNE, ancien conseiller technique au cabinet de Louis Besson (secrétaire d'Etat au Logement), Secrétaire général du Haut Comité pour le Logement des personnes défavorisées, in ASSIER-ANDRIEU Louis, GOTMAN Anne (eds), *Ville et hospitalité. Légiférer sur les "Gens du voyage" : les Communes et la République*, op. cit., p. 15.

<sup>386</sup> Aubin Emmanuel, « L'évolution du droit applicable aux Tsiganes : les quatre logiques du législateur républicain », op. cit.

<sup>387</sup> Aubin Emmanuel, *ibid.*, p. 35.

communes qui se sont groupées pour la réaliser pourront, par arrêté, interdire le stationnement sur le reste du territoire communal ».

Le vote d'une nouvelle loi relative au stationnement des Gens du voyage marque la constatation par le législateur de l'échec de la loi Besson de 1990 qui n'est pas parvenue à résorber la question du stationnement illicite. Dix ans après la promulgation de la loi, le bilan dressé est problématique : seul un tiers des départements avaient signé un plan départemental d'accueil des Gens du voyage et seulement un quart des communes avaient créé une aire d'accueil<sup>388</sup>. Les causes du défaut d'application de la loi les plus souvent mentionnées tiennent à l'absence de volonté politique des élus locaux de créer des aires d'accueil – dans le souci de ménager les électeurs, riverains réfractaires à de telles implantations dans leur commune et de crainte de créer un phénomène « d'appel » lorsque les communes avoisinantes ou dans un certain pôle géographique ne satisfont pas à l'obligation légale de création –, à la pratique visant à contourner les dispositions légales, en retournant la logique des termes de la loi et, chapeautant le tout, à l'absence de sanction prévue en cas de non respect des dispositions légales.

Les observateurs soulignent la propension des élus locaux à « lire l'article 28 à l'envers », selon l'expression d'Emmanuel Aubin. L'alinéa 3 de l'article 28 permettant aux maires ayant créé une aire d'accueil d'interdire le stationnement sur le reste du territoire communal a conduit ces élus à créer des aires d'accueil alibis satisfaisant ainsi à l'obligation légale sans toutefois les doter d'emplacements suffisants, annulant la réelle possibilité des gens du voyage de stationner et se trouvant ainsi pleinement légitimés à procéder aux expulsions<sup>389</sup>.

Défaut d'application de loi, mais également échec de l'objectif quantitatif visant à accroître le nombre des terrains équipés et des emplacements destinés à accueillir les Gens du voyage, si l'on veut bien considérer que le nombre de nouveaux terrains est égal au nombre d'anciens terrains détruits ou démodés. Il n'y a donc pas création proprement dite, mais réaménagement ou remplacement de terrains existants. Tel est l'un des enseignements tirés du bilan dressé par Bernard Provot à partir de diverses enquêtes menées auprès des collectivités, pouvoirs publics et services sociaux au niveau local et relatives à l'application des dispositions légales. A ceci s'ajoute le fait que cette offre se situe en deçà des besoins affichés. Enfin, Provot, et bien d'autres, fustigent la logique de sédentarisation que recèle la législation<sup>390</sup>.

L'article 1<sup>er</sup>, al. I de la loi n°2000-614 du 5 juillet 2000 dispose que « les communes participent à l'accueil des personnes dites gens du voyage et dont l'habitat traditionnel est constitué de résidences mobiles », et ce dans le cadre d'un schéma départemental. Comme sa devancière, elle prévoit l'obligation pour les communes de plus de 5000 habitants d'accueillir les Gens du voyage, celles-ci devant figurer obligatoirement au schéma départemental (article 1<sup>er</sup>, al. II). L'élaboration dudit schéma doit s'appuyer sur une « évaluation préalable des besoins et de l'offre existante, notamment de la fréquence et de la durée des séjours des gens du voyage (article 1<sup>er</sup>, al. II). Mais contrairement à la précédente loi, la nouvelle législation instaure un « calendrier prescriptif pour l'élaboration des schémas départementaux et des aires d'accueil »<sup>391</sup>. Si une commission consultative notamment composée de « représentants des communes concernées », de « représentants des gens du voyage et des associations intervenant auprès des gens du voyage », est dans chaque département, associée à l'élaboration des schémas (article 1<sup>er</sup>, al. IV), l'article 1<sup>er</sup> al. III dispose que le schéma est, après avis de cette commission consultative et du « conseil municipal des communes concernées », « approuvé conjointement par le

---

<sup>388</sup> Intervention de Patrick DOUTRELIGNE, in ASSIER-ANDRIEU Louis, GOTMAN Anne (eds), Ville et hospitalité. Légiférer sur les "Gens du voyage" : les Communes et la République, op. cit., p. 15.

<sup>389</sup> Charlemagne Jacqueline, « Gens du voyage et stationnement », Actes, avril 1991, n°74 cité par Aubin, « L'évolution du droit applicable aux Tsiganes : les quatre logiques du législateur républicain », op. cit.

<sup>390</sup> PROVOT Bernard, « Stationner, résider, habitat : plaider pour le temps », op. cit.

<sup>391</sup> Aubin Emmanuel, « L'évolution du droit applicable aux Tsiganes : les quatre logiques du législateur républicain », op. cit., p. 42.

représentant de l'Etat dans le département et le président du conseil général dans un délai de dix-huit mois à compter de la publication de la présente loi. Passé ce délai, il est approuvé par le représentant de l'Etat dans le département ». Un délai de deux ans à compter de la publication du schéma départemental est accordé aux communes concernées pour remplir leurs obligations légales, à l'expiration du délai, l'Etat peut « réaliser les travaux d'aménagement et gérer les aires d'accueil », se substituant ainsi aux communes, qui devront néanmoins s'acquitter des dépenses d'acquisition de terrains par l'Etat, d'aménagement et de fonctionnement de ces aires (article 3, al. I). Outre ces aspects plus contraignants pour les communes inscrits dans la loi, celle-ci prévoit des incitations à la création d'aires d'accueil sous la forme notamment d'une participation financière accrue de l'Etat (aménagement, gestion des aires). Elle prévoit en outre, qu'en cas de respect des obligations légales dans les délais impartis, le maire de la commune puisse, par arrêté, « interdire en dehors des aires d'accueil aménagées le stationnement sur le territoire de la commune des résidences mobiles mentionnées à l'article 1<sup>er</sup> » (article 9, al. I) et « par voie d'assignation délivrée aux occupants et, le cas échéant, au propriétaire du terrain ou au titulaire d'un droit réel d'usage, saisir le président du tribunal de grande instance aux fins de faire ordonner l'évacuation forcée des résidences mobiles » (article 9, al. II).

### 2.3.2. Quelques critiques de fond apportées aux lois Besson de mai 1990 et juin 2000

Les lois Besson de 1990 et 2000 font obligation aux communes de plus de 5.000 habitants de créer des aires d'accueil à destination des Gens du voyage. L'imposition de ce critère de population minimale a déjà pu être critiquée en ce qu'elle apparaît inadaptée au regard des mouvements de population. Ainsi le rapport Delevoye précisait-il, à la suite du Sénat lors de l'examen de la loi du 31 mai 1990 :

« (...) le seuil de 5 000 habitants est parfois sans lien avec la réalité. Des communes de *plus de 5 000* habitants ne connaissent pas de haltes migratoires habituelles sur leur territoire. A l'inverse, des communes moins peuplées peuvent accueillir de grands rassemblements »<sup>392</sup>.

La législation sur les aires de stationnement, pourrait, en outre, être considérée comme une discrimination légale d'un groupe ethnique (la loi se garde néanmoins de viser une catégorie ethnique, le terme utilisé étant « Gens du Voyage », qui renvoie à un mode de vie mais non à une identité ethnique) dans la mesure où l'obligation d'accueillir les Gens du voyage ne s'applique qu'aux communes de plus de 5.000 habitants. Cela signifie que les communes de moins de 5.000 habitants peuvent légalement, pour des raisons d'incapacité d'accueil, refuser de les recevoir, et également que dans les communes de plus de 5.000 habitants, hors l'endroit prévu à cet effet, les Tsiganes peuvent être, et sont, légalement exclus de la ville, dans le cadre d'un territoire totalement « légalisé », « normalisé », défini « juridiquement », c'est-à-dire où n'existent plus des espaces qui puissent être utilisés ou appropriés sans que la loi ne l'empêche, et ce, contrairement au Moyen Age, où les espaces appartenaient à des particuliers ou des collectivités locales et pouvaient donc être négociés localement puisque aucune juridiction générale ne l'empêchait en principe (cf. François de Vaux de Foletier sur les négociations comme sources de revenus pour les Tsiganes, que les collectivités locales payaient pour ne pas s'installer dans leur commune<sup>393</sup>).

<sup>392</sup> Delevoye Jean Paul, *Rapport n°283 : l'Accueil des gens du voyage*. Commission des Lois constitutionnelles, de législation, du Suffrage universel et d'administration générale, 1996/1997.

<sup>393</sup> Vaux de Foletier, *Les tsiganes dans l'ancienne France*, op. cit.

### 2.3.3. « Logique ségrégative » et processus de relégation

Des critiques et limites en effet souvent formulées à l'encontre de la loi Besson de 1990 – et reprises, extensibles à celles de 2000 – tiennent à sa logique ségrégative et au processus de ségrégation urbaine qu'elle sous-tend. Thierry Duvillaret, par exemple, met en garde contre les effets pervers de la loi Besson qui pourrait accentuer le processus de relégation. L'auteur rappelle que l'Etat a d'abord cherché à bannir ou cantonner les gens du voyage car leur mobilité était considérée comme un archaïsme et échappait à l'ordre établi. Aujourd'hui et notamment à travers la loi Besson pourrait être recherchée la volonté d' « assimiler » ces populations. L'Etat cherche à répartir les individus sur des espaces distincts selon leur classe sociale, pour ce faire, il dispose du POS. Relégation de classe, relégation symbolique car ces espaces revêtent également une valeur symbolique différente (centre/périphéries). L'auteur propose dès lors de considérer que la loi Besson, « ne s'inscrit que dans le prolongement historique de la manière dont a été traité le vagabondage, l'errance en France, par la relégation. L'article 28 de cette loi fonde une inégalité entre l'ensemble des citoyens. En effet, à partir de l'instant où des territoires seraient mis à disposition, et donc que les gens du voyage ne seraient plus en capacité de résider en dehors de ces espaces, cela deviendrait réellement des lieux géographiques d'assignation, voire de punition »<sup>394</sup>. La relégation au travers de la mise à disposition d'espaces tendrait alors à permettre aux forces de l'ordre et aux travailleurs sociaux de mieux contrôler lesdites populations et l'auteur effectue un parallèle avec le panoptique de Foucault et parle d'une société « qui observe, qui contrôle, qui fiche, qui ordonne, qui domestique les masses par la mise au travail et l'assignation à résidence »<sup>395</sup>. L'auteur se demande si l'article 28 de la loi Besson ne ramène pas à un « espace féodal » qui attache les individus à un espace défini, assigné et ce, contrairement à l'espace capitaliste caractérisé par la mobilité. L'auteur évoque ainsi le retour d'un espace féodal au sein même de l'espace capitaliste.

Bernard Provot pose explicitement le caractère arbitraire de cette assignation/relégation des Tsiganes. Relégation spatiale qui ne va pas sans induire des conséquences en termes d'utilisation d'équipements et de recours aux structures sociales et éducatives par les populations nomades corrélativement souvent exclues de l'usage des services de droit commun :

« Dès lors, les terrains de stationnement. Leur caractère particulier tient moins à leur mise en réserve pour les populations "issues du nomadisme" qu'aux facilités qu'ils offrent de satisfaire à certaines conditions de vie familiale et sociale, auxquelles les structures d'accueil habituelles ne pouvaient ou ne peuvent momentanément répondre. A l'égal de celles-ci, ils sont des équipements de service public pour la gestion des déplacements des populations qu'occasionnent le travail, le tourisme, et tous événements de la vie sociale. Par commodité, en raison de leurs besoins et surtout parce qu'elles y sont dirigées, les familles tsiganes et gens du voyage les utilisent majoritairement. Mais aucune clause ne saurait leur interdire l'accès aux autres équipements, ni interdire à qui que ce soit l'usage de ces terrains. La pratique de stationnement ségrégative actuelle, que d'aucun voudrait coutumière, ne s'appuie sur aucun texte législatif. Elle résulte de l'arbitraire des responsables locaux à les maintenir à la marge de la société, quitte à pourvoir les terrains d'accueil de structures sociales et éducatives spécialisées, plutôt que d'orienter vers celles de droit commun. De leur objectif initial d'accès à la société dont cependant l'appel à la sédentarisation n'était pas évacué, ne demeure qu'un faux-semblant : la plupart sont devenus des lieux de relégation loin des préoccupations politiques locales et loin des cités. »<sup>396</sup>

<sup>394</sup> Duvillaret Thierry, « La représentation de la localisation de l'espace habité chez les gens du voyage en phase de sédentarisation », *op. cit.*, p. 87.

<sup>395</sup> Duvillaret Thierry, *ibid.*, p. 88.

<sup>396</sup> Provot Bernard, « Stationner, résider, habitat : plaidoyer pour le temps », *op. cit.*, pp. 21-22.

La nouvelle loi Besson de 2000 encourt déjà, en substance, la même critique que celle formulée à l'encontre de la législation qu'elle remplace : assignation des Gens du voyage à des espaces réservés. Dès lors, force est de souligner le paradoxe d'une législation qui entend intégrer en créant des emplacements géographiques où les gens du voyage peuvent séjourner – ou plutôt stationner – et sa logique d'exclusion, au travers d'un processus d'assignation et de relégation aux marges de l'urbanité. « Séparer pour mieux encadrer », nous disent Louis Assier-Andrieu et Anne Gotman. Deux logiques sous-tendraient d'ailleurs ce processus d'assignation/exclusion : la primauté de l'approche sécuritaire en matière d'accueil des Gens du voyage et la volonté de neutraliser la délicate question religieuse. « Ce séparatisme consenti l'a été sous la pression des maires confrontés aux occupations illicites mais également sous la pression d'une autre question que celle de l'ordre public : la question religieuse ». Et les auteurs de rappeler que les grands rassemblements sont à l'origine de la mise en chantier et de l'adoption d'une nouvelle législation. Grands rassemblements sous l'égide des groupes religieux – de plus en plus souvent protestants (évangélistes). Pierre Yves Rebérioux, conseiller technique au Cabinet de Louis Besson, leur confiera : « L'un des enjeux de la loi est donc que les gens du voyage stationnent dans des aires et cessent de se déplacer en grands groupes racketteurs »<sup>397</sup>. Ce mécanisme, qui ne se dit pas, générerait une hostilité de ces groupes religieux à la loi :

« Territorialiser, fractionner, casser la logique des grands groupes, désamorcer l'emprise religieuse. Ainsi s'explique l'opposition des leaders pasteurs des grands groupes à cette loi ; celle aussi de Vie et Lumière à la circulaire proposant une durée de séjour pouvant aller jusqu'à neuf mois, invitation à une sédentarisation susceptible d'affaiblir son emprise sur les gens du voyage »<sup>398</sup>.

### 2.3.4. L'approche limitative de la loi du 5 juillet 2000

Plusieurs auteurs – juristes, sociologues, élus – soulignent encore les limites de la Loi du 5 juillet 2000 sur « l'habitat et l'accueil des gens du voyage ».

« (...), l'ambition de cette loi – et les initiateurs la présentent comme telle – se réduit à l'augmentation quantitative des aires collectives. Ce qui revient à traiter la question des nomades en France à partir d'une entrée unique, celle qui est perçue de l'extérieur comme étant la cause des difficultés rencontrées aujourd'hui. Malgré l'introduction du terme "habitat" dans l'intitulé de la loi, ce texte ne consacre pas la reconnaissance de l'habitat caravane en ouvrant un droit aux allocations logement par exemple, à aucune reprise il ne s'articule avec les dispositifs communs liés à l'habitat et au logement (contrats de ville, Plans Départementaux d'Action Pour le Logement des Plus Démunis, Plans d'Occupation des sols, etc.). De la même manière cette loi n'aborde que sommairement les questions de scolarité, d'exercice des activités économiques, de statut juridique des nomades, etc. »<sup>399</sup>.

Dans le cadre d'un séminaire tenu sur le thème « Légiférer sur les "gens du voyage" » organisé par le groupe de travail sur les formes de l'hospitalité (16-17 octobre 1999 à Perpignan), des élus locaux, tel Jean-Paul Alduy, maire de Perpignan regrettent cette approche restrictive de la loi ou plutôt son erreur d'approche, occultant que cette question relève en priorité de l'habitat<sup>400</sup>. Pierre-Ives Rebérioux, Conseiller technique au cabinet de Louis

<sup>397</sup> Entretien avec Pierre-Yves REBERIOUX, in ASSIER-ANDRIEU Louis, GOTMAN Anne, « Genèse de la loi : logiques institutionnelles et positions politiques », in Louis ASSIER-ANDRIEU et Anne GOTMAN, *Légiférer sur les "Gens du voyage" – Genèse et mise en oeuvre d'une législation*, op. cit., p. 30.

<sup>398</sup> Assier-Andrieu Louis, Gotman Anne, « Genèse de la loi : logiques institutionnelles et positions politiques », op. cit., p. 30.

<sup>399</sup> Robert Christophe, « Le discours sur les "gens du voyage" dans les enceintes parlementaires », op. cit., p. 8.

<sup>400</sup> Intervention de Jean-Paul ALDUY, maire de Perpignan in ASSIER-ANDRIEU Louis, GOTMAN Anne (eds), *Ville et hospitalité. Légiférer sur les "Gens du voyage"*, op. cit., pp. 24-26.



Besson (Secrétaire d'Etat au Logement) justifie l'absence – remarquée – des questions liées à l'habitat ou à l'intervention sociale dans le cadre de cette loi de juillet 2000 et son cantonnement à celle de l'accueil des Gens du voyage. Cette restriction procède, explique-t-il, de la volonté politique de traiter ces questions dans le cadre du droit commun et de ne pas développer un « "arsenal" législatif spécifique » qui concernerait les Gens du voyage. Nous retrouvons ici la philosophie de l'Etat français empreinte d'universalisme qui ne distingue pas de catégories de citoyen. La question de l'accueil des Gens du voyage tenue pour créer des « difficultés particulières » à ces populations appelle, cependant, des « réponses particulières » sous la forme d'une loi spécifique<sup>401</sup>. Il conviendra que cette loi vise une population se distinguant par son mode de vie, un « mode de vie *traditionnel en caravane* »<sup>402</sup>.

Pour expliquer le cantonnement de cette loi à la question de l'accueil des Gens du voyage, Christophe Robert entreprend une analyse des débats tenus autour de ce projet de loi à l'Assemblée Nationale (février 2000) et au Sénat (Juin 2000). Analyse faisant émerger les représentations sociales détenues sur la « question tsigane » et que l'on peut retrouver en partie auprès des élus, des médias, des représentants institutionnels et des habitants. Si cette loi se restreint à la question de l'accueil des Gens du voyage, c'est bien qu'il existe un certain mode d'appréhension de la question tsigane repérable dans les représentations et l'imaginaire social. L'analyse fait déjà émerger l'existence, d'une part, de représentations sociales associant les Tsiganes à la précarité économique et, d'autre part, des images répandues relatives au caractère onéreux de certains de leurs biens :

« Implicitement se profile ou se renforce, l'image collective "du Tsigane" ou "du nomade" en situation de précarité et de marginalisation économique. L'habitat caravane, l'illusion d'une errance permanente comme d'autres signes extérieurs liés au mode de vie de ces groupes (non-salariat, chine, stationnement sur des sites dégradés, pratiques vestimentaires, etc.), participent à assimiler nomades et précarité. Ces perceptions collectives interfèrent avec l'apparition de signes extérieurs de richesse, les seuls auxquels l'observateur extérieur ait véritablement accès à savoir les véhicules : "grosses cylindrées, Mercedes 500, Porsche, superbes caravanes, etc.". Le nomade qui possède un véhicule haut de gamme ne renvoie pas au statut dans lequel on pensait le voir s'inscrire »<sup>403</sup>.

Ces signes extérieurs de richesse qui ne cadrent pas avec l'image « du Tsigane » tombent donc sous le coup de la suspicion. La généralisation opérée dans les esprits qui veut que tous les Tsiganes possèdent ces biens ostentatoires tandis que seule une minorité parvient, dans les faits, à les acquérir crée le sentiment que l'ensemble des ressources de ces populations sont mal acquises (ressources occultes, évasion fiscale, etc.). Cette généralisation produisant un amalgame découle notamment de la perception de ces populations comme un tout homogène sans considération des clivages économiques, sociaux et culturels qui la traversent. C'est notamment oublier que certains Tsiganes atteignent une certaine prospérité économique de par leurs activités de travail leur permettant d'acquérir ces biens ainsi que des parcelles de terrain où elles séjournent l'hiver tandis qu'une majorité des Gens du voyage vit notamment de prestations sociales. Cet « ensemble social homogène » dont la particularité présentée est de s'exonérer de tout devoir (évasion fiscale, etc.) est ensuite opposé, dans les discours des élus, aux *Autres*, le reste de la population qui peine à payer son loyer et ses diverses charges. Le discours produit ainsi une sorte d'inversion au vu de laquelle ce sont les non-Tsiganes qu'il faut protéger :

« En opérant une inversion des publics qui requièrent l'attention, on limite de ce fait la prise en compte des problèmes rencontrés par les itinérants, et notamment la menace que font peser les difficiles

---

<sup>401</sup> Intervention de Pierre-Ives REBERIOUX, Conseiller technique au cabinet de Louis Besson, Secrétariat d'Etat au Logement, in ASSIER-ANDRIEU Louis, GOTMAN Anne (eds), *Ville et hospitalité. Légiférer sur les "Gens du voyage": les communes et la République*, op. cit.

<sup>402</sup> Assier-Andrieu Louis, Gotman Anne, « Genèse de la loi : logiques institutionnelles et positions politiques », op. cit., p. 28.

<sup>403</sup> Robert Christophe, « Le discours sur les "gens du voyage" dans les enceintes parlementaires », op. cit., p. 12.

conditions de voyage sur la continuité des pratiques économiques, religieuses ou communautaires au quotidien »<sup>404</sup>.

Un autre pan du discours consiste à souligner – par un processus de généralisation – que l'ensemble des Gens du voyage se trouvent au-dessus des lois (en ne se soumettant pas aux procédures d'expulsion par exemple). Ce processus génère une réponse sécuritaire à la question du stationnement des Gens du voyage. La multiplication des aires d'accueil – dont certains élus soulignent qu'elle permettra une comptabilisation plus efficiente de ces populations – qui sont entrevues par les Gens du voyage comme des lieux d'enfermement et de contrôle participe à cette logique sécuritaire.

### **Le primat de la logique sécuritaire et les Gens du voyage au cœur de la décentralisation**

La question des Gens du voyage constitue un enjeu politique dans les relations entre Etat et communes, touche avec acuité la question de la décentralisation. Les débats ayant eu, par exemple, cours entre élus et représentants des ministères dans le cadre du séminaire *Ville et hospitalité. Légiférer sur les "Gens du voyage" : les communes et la République*, tenu à Perpignan les 15 et 16 octobre 1999 sont éclairants. Ainsi Jean-Paul Alduy, maire de Perpignan, déplore-t-il la décentralisation prônée par l'Etat en matière de réalisation de schémas départementaux et les possibles sanctions applicables aux communes : il rappelle que « l'Etat jacobin » peut, dans certaines situations (risques naturels), imposer aux communes ce qu'il veut dans le cadre des plans d'occupation des sols mais devient curieusement « girondin » et décentralisateur lorsqu'il est question de l'accueil des Gens du voyage. Il pose :

« C'est (...) à la loi de fabriquer des schémas directeurs départementaux et ensuite voir comment on le met en œuvre et si les communes ne s'y exécutent pas, être capable de se substituer aux communes pour leur mise en œuvre »<sup>405</sup>.

Une proposition de loi émanant d'un Sénateur et président de l'Association des Maires de France, Monsieur Delevoye, visait d'ailleurs la mise en place d'un schéma national des aires d'accueil des Gens du voyage<sup>406</sup>. Une enquête organisée par l'Association des petites villes de France relative aux schémas départementaux d'accueil montrait qu'outre que la majorité des élus regrettent le manque de concertation dans l'élaboration des schémas, ils déplorent également d'être dépourvus de moyens d'action contre les installations illicites lorsqu'ils ont respecté les termes de la loi. Jean-Loup Englander, conseiller général de l'Essonne et membre de la Commission nationale consultative des gens du voyage demande que dans les communes où n'existe pas de place disponible, l'Etat mette à disposition des terrains lui appartenant pour les grands rassemblements. Les conditions de mise en œuvre des schémas font l'objet de discussions et de points de vue divergeants au sein des élus : Christian d'Hont, président de l'Association sociale nationale et internationale tsigane (Asnit), défend le maintien de la négociation des Gens du voyage avec les propriétaires privés relative à l'installation de ces populations lorsque « des habitudes de passage ont été créées », et ce sans que le maire ne soit investi de la possibilité de demander l'expulsion du territoire de sa commune. Certains élus tel Stéphane Baudet, maire de Courcouronnes dans l'Essonne, demandaient, en revanche, que les maires puissent être investis des pouvoirs leur permettant de

---

<sup>404</sup> Robert Christophe, *ibid.*, p. 16.

<sup>405</sup> Intervention de Jean-Paul ALDUY, in ASSIER-ANDRIEU Louis, GOTMAN Anne (eds), *Ville et hospitalité. Légiférer sur les "Gens du voyage" : les Communes et la République*, op. cit., p. 25.

<sup>406</sup> Intervention de Daniel VACHEZ, in ASSIER-ANDRIEU Louis, GOTMAN Anne (eds), *Ville et hospitalité. Légiférer sur les "Gens du voyage" : les communes et la République*, op. cit.

s'opposer au stationnement illicite lorsque la commune dispose de places disponibles<sup>407</sup>. Bien que la loi consacre une participation financière accrue de l'Etat dans le processus de création des aires (prise en charge par l'Etat de frais d'investissement liés à l'aménagement d'une aire, participation aux frais de fonctionnement, augmentation de la dotation globale de fonctionnement des communes concernées), incitation non négligeable<sup>408</sup>, les élus semblent donc néanmoins focaliser leur attention sur le renforcement de leurs pouvoirs de police afin de lutter contre les occupations illégales de terrains publics ou privés sur leur commune. Comme le notent Louis Assier-Andrieu et Anne Gotman, les courriers, motions, questions au gouvernement et propositions de loi ainsi que l'intervention du Sénateur Pierre Hérisson en ouverture du dernier congrès des maires de France (83<sup>ème</sup> Congrès, 21 novembre 2000) témoignent d'un primat de cette question dans les préoccupations des élus locaux qui interpellent l'Etat sur « sa responsabilité régalienne en matière de justice et de police »<sup>409</sup>.

### 2.3.5. Biais, désajustements ou erreurs d'appréciation en matière de politiques d'accueil des Gens du voyage

La question de l'accueil des Gens du voyage pose déjà le problème de leur comptabilisation, préalable à la mise en œuvre de politiques efficaces. Or, cette comptabilisation est marquée par un certain nombre de biais. Loin de s'appuyer sur les besoins (demande), elle se base, au bout du compte, sur l'offre. Martine Chanal et Marc Uhry en livrent des exemples :

« Les recensements relatifs à l'accueil des gens du voyage s'appuient habituellement sur différentes sources : comptage des infractions à la législation sur le stationnement par les services de police, recensements par les communes, informations détenues par les acteurs locaux (services sociaux, instituteurs, associations...). Ces informations quantitatives sont issues du comptage des caravanes présentes, des flux constatés (succession de caravanes, nombre de jours de présence...), des personnes connues et des enfants scolarisés. Les catégories utilisées varient peu : la caravane, la mobilité (sédentaires, itinérants, semi-sédentaires), la taille des groupes. Ces techniques tendent à ne prendre en compte que les situations visibles et surtout, elles tendent *in fine* à faire l'état des lieux des politiques d'accueil, dans la mesure où l'offre disponible et les contraintes déterminent largement la fréquentation : report sur les communes les moins hostiles, durées d'installation faibles lorsque les arrêtés municipaux limitent le stationnement à 48 heures, stationnement sauvage lorsque aucune possibilité d'accueil n'est proposée. On recueille ainsi moins la mesure des besoins humains que celle des caravanes en mouvement. Or, ces déplacements sont largement déterminés par l'offre ou la pénurie d'offre. Il en résulte que nombre de familles sont considérées comme étant de passage alors qu'elles sont en réalité « en déshérence d'habitat » et n'ont pas les moyens de s'arrêter. Et inversement, des familles sont considérées comme sédentaires alors qu'elles sont immobilisées faute de moyens pour voyager »<sup>410</sup>.

L'estimation des besoins des Gens du voyage constitue, bien évidemment, une entreprise difficile et complexifiée par la multiplicité des formes prises par la mobilité des populations concernées, par leur diversité.

<sup>407</sup> La Gazette des Communes - des Départements - des Régions, « Gens du voyage : vers la fin du stationnement sauvage ? », n°24/1650, 17 juin 2002, pp. 42-48.

<sup>408</sup> Carrère Violaine, Daadouch Christophe, « Les gens du voyage en mobilité surveillée », *Plein Droit*, « D'autres frontières », n°46, septembre 2000.

<sup>409</sup> ASSIER-ANDRIEU Louis, GOTMAN Anne, « Genèse de la loi : logiques institutionnelles et positions politiques », , *op. cit.*

<sup>410</sup> Chanal Martine, Urphy Marc, « Gens du voyage : le nécessaire renouvellement de l'intervention publique », *Hommes & Migrations*, n°1227, septembre-octobre 2000, pp. 70-71.

Une mauvaise appréciation du nomadisme – une « représentation manichéenne du “nomadisme” et des “nomades”, les excluant de la légitimité sociale au prétexte fallacieux qu'ils ne pourraient se dire d'un lieu et s'autoriser d'un territoire, l'un et l'autre, marqueurs primordiaux d'une identité affichée » – et une négation pérenne de la diversité des populations nomades concourraient à l'échec de la politique de sédentarisation, implicite de la législation<sup>411</sup>. La loi de 2000 achoppe à saisir les logiques de l'itinérance, l'alternance à laquelle aspirent les familles tsiganes entre les temps d'arrêt et les temps de déplacement, entre habitat fixe et habitat mobile. Or, les textes tendent à dissocier besoins en habitat fixe et dispositifs d'accueil, tout se passant comme s'ils devaient concerner des populations différentes. Comme l'indique Bernard Provot :

« Rien n'est dit des lieux, des temps et des moments qu'investissent les familles (...). Ce sont les mêmes familles qui utilisent ici un terrain familial ou un pavillon et là une aire de stationnement »<sup>412</sup>.

### 2.3.6. Habitat adapté

Bernard Provot et François Lacroix<sup>413</sup>, entre autres, ont souligné à plusieurs reprises que, pour parvenir à élaborer et mettre en œuvre des politiques cohérentes en matière d'habitat, il importe d'abord de modifier la conception de l'installation des Gens du voyage. En effet, alors que la loi considère qu'ils « stationnent », c'est-à-dire qu'ils font simplement une pause (même quand ils habitent dans un habitat fixe), il importe de comprendre d'abord qu'ils « habitent » leur logement et que leur logement sert à « habiter » un lieu, et ce même quand ce logement est une caravane. Il s'agit, en mettant en avant cette notion, de souligner qu'ils s'inscrivent dans les relations sociales et économiques locales, qu'ils perpétuent une vie familiale et des échanges entre familles, qu'ils ont un attachement affectif et symbolique aux lieux qu'ils habitent.

Ces auteurs insistent sur la nécessité, pour remédier à la situation actuelle désastreuse concernant le logement et l'habitat des Gens du voyage telle que la déterminent les lois sur leur « accueil », de modifier l'aménagement des lieux d'accueil pour mieux les adapter aux Gens du voyage. Il s'agit là d'une position, soutenue par la plupart des chercheurs ayant étudié ce problème, de promotion d'un « habitat adapté », c'est-à-dire respectant les modes de vie des Gens du voyage et favorisant ainsi leur autonomie par leur reconnaissance sociale, leur prise en compte et leur inscription dans les relations sociales au niveau local, ainsi que le l'indique Bernard Provot :

« L'habitat adapté conditionne l'existence d'un groupe constitué, dans son unité interne et dans son rapport à la société, par la visibilité qu'il introduit dans le jeu des échanges sociaux, en même temps qu'il concrétise l'aboutissement d'une démarche de reconnaissance sociale. Hors cette réciprocité, la pratique de l'habitat adapté connaîtrait le même échec que celui de la pratique d'accueil, par un effet de marginalisation et de rejet. »<sup>414</sup>

Dans ce but, Lacroix considère que, leurs modes de vie mêlant mobilité familiale et sédentarité, éléments d'habitat mobiles et en dur, il importe de permettre une localisation qui permette de perpétuer les aspects mobiles du mode de vie et l'appropriation par les familles de leurs lieux de vie. Il souligne, dans la mise en place de ce

---

<sup>411</sup> Provot Bernard, « La loi du 31 mai 1990 : faut-il brûler l'article 28 ? », *op. cit.*, p. 7.

<sup>412</sup> PROVOT Bernard, « La loi du 5 juillet 2000 : une législation en panne », *op. cit.*, p. 100.

<sup>413</sup> PROVOT Bernard, « Exorciser l'impossible réconciliation », *Etudes Tsiganes*, vol. 11, 1<sup>er</sup> semestre 1998, « L'urbanité réconciliée. L'habitat adapté : un enjeu de citoyenneté », p. 7, et *idem*, « Stationner, résider, habitat : plaider pour le temps », *op. cit.* ; LACROIX François, « L'habitat est leur domaine », *Etudes Tsiganes*, vol. 11, 1<sup>er</sup> semestre 1998, pp. 8-9.

<sup>414</sup> PROVOT Bernard, « Stationner, résider, habitat : plaider pour le temps », *op. cit.*, p. 22.

type d'habitat – contre la conception juridico-légale de l'occupation d'un espace comme halte sur des lieux auxquels les Gens du voyage n'ont pas d'attache –, que

« c'est prioritairement l'arrêt, le besoin de durée, du retour chaque année dans les mêmes lieux, qui doivent être pris en compte en priorité. »<sup>415</sup>

Mais, au-delà de ces principes généraux, cette politique concernant l'habitat implique surtout de prendre la mesure de la diversité des situations. Celles-ci, comme le souligne Provot, sont en effet bien plus compliquées – et tendent à se complexifier et se diversifier encore davantage –, que les catégories juridico-légales dans lesquelles elles sont prises (*cf. supra* « Nomadisme et mobilité »), notamment suite à l'arrivée de populations nouvelles venant d'Europe de l'est dans des conditions de grande précarité et avec des modes de vie, stratégies, etc. propres. Parmi les facteurs de diversification, soulignons l'augmentation de l'acquisition foncière en secteur inconstructible, qui peut tout à la fois favoriser l'installation durable dans certains lieux, et entraîner l'apparition de nouvelles situations d'insalubrité.

### **2.3.7. Modalités de mobilisation : de quelques stratégies de visibilité ou de sur-visibilité sociale**

Populations victimes de relégation et de marginalisation, les Gens du voyage n'en développent pas moins des stratégies visant à améliorer leur condition. L'adhésion au pentecôtisme peut servir comme base de mobilisation dans un rapport de forces avec les autorités en matière de stationnement. On observe désormais ainsi de nouvelles formes d'occupation de l'espace public par les Tsiganes au travers de leur insertion dans le mouvement pentecôtiste et le recours à des « stratégies juridiques élaborées » qui permettent d'infléchir les rapports avec les collectivités :

« Face à l'absence de structures d'accueil, et avec l'appui financier et technique de conseillers étrangers, les Tsiganes et leurs pasteurs ont imposé, par des arrivées en nombre de caravanes, l'application de leur droit au voyage. Pour cela, ils n'hésitent pas à s'installer sur des sites particulièrement sensibles et de grande visibilité comme les stades, les champs de foire ou les campus universitaires »<sup>416</sup>.

Des menaces d'envahissement ou d'occupation de sites visibles ou stratégiques peuvent encore être proférées en vue d'obtenir des emplacements où stationner, en accord avec la législation sur l'accueil des Gens du voyage. Ainsi, par exemple, informé par un pasteur au sein de la mission évangélique que six cents personnes réunies dans le cadre d'un rassemblement religieux s'installeraient sur l'hippodrome en activité de la localité faute d'emplacement mis à disposition, le maire de Keranroux fut-il contraint de les laisser prendre place sur les terrains de sports de Keranroux, route du Dourduff-en-Mer<sup>417</sup>.

Selon Monnin, des groupes rejoindraient les migrations confessionnelles afin de bénéficier de ces nouveaux rapports de force. L'auteur présente les aspects néfastes de cette évolution : ces migrations s'effectuent dans les villes afin d'assurer les ressources nécessaires au déplacement de plusieurs caravanes, ce qui les conduit à délaisser les bourgs ruraux qui permettaient pourtant des ressources satisfaisantes. L'avantage de ces migrations est cependant de permettre « de bouger de missions en pèlerinages près de six mois par an sans

---

<sup>415</sup> LACROIX François, « L'habitat est leur domaine », *op. cit.*, p. 9.

<sup>416</sup> Monnin Luc, « Mobilité et inscription dans la ville », *op. cit.*, pp. 100-101.

<sup>417</sup> *Le Télégramme*, 25 juin 2001.

avoir affaire à la police »<sup>418</sup>. Ensuite, face à la réussite de ces pratiques de rassemblement, des groupes non liés à ces migrations confessionnelles, qui autrefois se croisaient cherchent dorénavant à entrer ensemble dans les villes et à imiter les pratiques décrites afin d'obtenir ces mêmes résultats (gestion à l'amiable de leur présence par les collectivités). Le retour de bâton est constitué par la réaction de plus en plus négative des sédentaires à leur endroit.

Des Tsiganes (de 20 à 300 caravanes) ont par exemple investi le campus de Saint-Martin-d'Hères, près de Grenoble. « Parkings inaccessibles, détritiques et excréments autour des bâtiments, linge suspendu, fils électriques dénudés, bornes d'incendie éventrées : les nuisances sont à la mesure de la précarité et de l'insalubrité des lieux. S'y ajoutent diverses déprédations et agressions qui font monter le sentiment d'exaspération », écrit Nicole Cabret dans *Le Monde*. Quelques conséquences sont mentionnées : colloques annulés, résiliation de bail dans les résidences par les étudiants, contrats européens perdus, piscine universitaire fermée, facture de remise en état des terrains et des matériels estimée à 2 millions de francs à payer sur le budget de l'Université. A plusieurs reprises, les universitaires dénoncent la situation et demandent « une véritable protection des sites et de leurs occupants » ainsi que la mise en œuvre rapide du schéma départemental d'accueil. Ce dernier prévoit 230 places supplémentaires venant s'ajouter aux 180 déjà existantes. Mais seules une dizaine de communes sur les 16 de plus de 5000 habitants ont effectué des propositions. Le dispositif transitoire n'est pas encore mis en place (il permettrait d'apporter une solution d'urgence à l'occupation du campus). 100 emplacements provisoires sont prévus répartis sur quatre communes, tandis que 60 à 80 autres seraient nécessaires pour résorber le problème du stationnement sauvage sur le campus<sup>419</sup>.

Une façon de manifester son opposition consiste en des déprédations sur les aires de stationnement ou, comme l'indique Camille Duranteau, qui cherche à battre en brèche le mythe de l'absence d'hygiène chez les Voyageurs et observe qu'ils ont pour habitude d'entasser et de ficeler les sacs-poubelles avant leur départ de divers sites de stationnement (parking, faux chemins), « il n'est pas exclu que certains groupes adoptent des comportements équivoques et signent leur passage en laissant délibérément un désordre derrière eux, pur la simple raison qu'ils n'en trouvent pas d'autres pour manifester leur désaccord avec la société environnante et majoritaire, celle des non-Tsiganes. Ceux-là n'ont pas l'approbation du reste de la communauté »<sup>420</sup>.

Il est encore possible d'observer, par exemple, des stratégies migratoires et de concentration en vue de renforcer les rapports de force face aux institutions. Afin d'obtenir la mise en place d'un dispositif d'hébergement à Lyon dans le cadre de demandes d'asiles, les Rom provenant de Roumanie auraient eu pour stratégie de procéder à des concentrations (c'est-à-dire de migrer au même moment vers Lyon)<sup>421</sup>.

### 2.3.8. La LOPSI : logique sécuritaire et aggravation de la stigmatisation légale

L'inquiétude des pouvoirs publics face à la délinquance – fortement médiatisée – de personnes en provenance de Roumanie transparait dans le projet de loi d'orientation et de programmation pour la sécurité intérieure (LOPSI) présenté par le gouvernement le 10 juillet 2002 et déposé le lendemain à l'Assemblée nationale, en déclarant la procédure d'urgence. Ce projet a été adopté le 17 juillet 2002 par l'Assemblée nationale en première

---

<sup>418</sup> Monnin Luc, « Mobilité et inscription dans la ville », *op. cit.*, p. 101.

<sup>419</sup> Cabret Nicole, « A Grenoble, le campus universitaire joue, contre son gré, les aires d'accueil », *Le Monde*, samedi 6 avril 2002, p. 11.

<sup>420</sup> Duranteau Camille, « Témoignage contre un mythe ou chasser (*marchav*) le mythe », *Etudes Tsiganes*, « Tsiganes et Santé : de nouveaux risques ? », n°14, 2000, p. 93.

<sup>421</sup> Gachet André, Urphy Marc, « Accueillir les personnes ou réguler les flux ? », *op. cit.*, pp. 109-116.

lecture et par le Sénat le 31 juillet sans modification. En présentant ce projet de loi, Nicolas Sarkozy, ministre de l'Intérieur, déclarait devant l'Assemblée nationale :

« J'ai (...) voulu aborder, sans *a priori*, sans préjugé, toutes les questions liées à la sécurité. Depuis trop longtemps, beaucoup de ces sujets ont été considérés dans notre pays comme des tabous. En parler était déjà un signe suspect. C'est ainsi qu'il serait impossible d'évoquer l'immigration clandestine – alors même qu'il s'agit d'une préoccupation essentielle de nos concitoyens – Nous ne pourrions pas davantage parler des “gens du voyage” alors même que dans certaines régions l'exaspération est à son comble. Nous ne pourrions même pas décrire certains fléaux pourtant avérés, tels que la drogue, la prostitution, ou la mendicité agressive, sans être caricaturés »<sup>422</sup>.

Ce projet de loi fait le constat de l'apparition de « nouvelles formes de criminalité » en France dont « l'utilisation d'enfants dans le cadre de la mendicité, le racolage en nombre dans des lieux paisibles d'habitation ».

A propos de l'immigration roumaine en France, Nicolas Sarkozy évaluait à quelques milliers le nombre de Roumains impliqués dans « la prostitution des mineurs, la mendicité agressive et l'immigration illégale ». Le ministre de l'Intérieur français et son homologue roumain, Ioan Rus, ont annoncé la mise en œuvre de mesures répressives telles le renforcement des contrôles à la frontière, la reconduite à la frontière, un échange d'experts entre les deux pays. Le volet répressif devrait être complété par une action éducative, sanitaire et sociale destinée aux jeunes Roumains en France qui devrait impliquer des ONG roumaines et françaises et dont la finalité est de préparer ces jeunes à leur retour en Roumanie<sup>423</sup>. Les ministres de l'Intérieur français et roumain ont signé, en date du 30 août 2002, un protocole relatif au renforcement de la coopération bilatérale afin de lutter contre la criminalité organisée, la traite des êtres humains et d'assurer la sécurité intérieure des deux pays. Celui-ci prévoit bien « l'éloignement des ressortissants roumains en situation irrégulière en France et leur réadmission en Roumanie ». L'existence de jeunes Roumains (âgés entre 7 et 18 ans) sur le pavé des villes de France qui s'adonnent au vol à l'étalage, au « pillage d'horodateurs » et à la prostitution inquiète donc les pouvoirs publics. La méconnaissance des caractéristiques de cette migration - l'importance de son caractère familial, clanique ou impulsé par des réseaux mafieux - a incité le Ministère de l'Intérieur à commander une étude confiée à Hervé Hamon, président du tribunal pour enfants de Paris et ayant créé un cabinet spécialisé dans le domaine des mineurs étrangers en 2001<sup>424</sup>.

Les débats ayant entouré le projet de loi LOPSI ont notamment vu des députés de droite monter au créneau pour proposer des mesures vouées à combattre la délinquance des Gens du voyage. Ainsi, Christine Boutin, députée UMP des Yvelines a-t-elle proposé un amendement visant à étendre la compétence de structures créées par le nouveau gouvernement pour lutter contre la délinquance dans les quartiers sensibles, les groupements d'intervention régionaux (GIR) – composés de policiers, de gendarmes, de douaniers et d'agents du fisc – aux « délits commis par les gens du voyage lorsqu'ils présenteront les caractéristiques justifiant l'intervention de plusieurs administrations, notamment fiscale ». Sont visées les pratiques économiques délictueuses auxquelles l'on soupçonne certains Tsiganes de s'adonner. Nicolas Sarkozy s'était lui-même fait l'écho de ces suspicions en formulant la question suivante, le 10 juillet 2002 : « Comment se fait-il que l'on voit dans ces campements tant de si belles voitures, alors qu'il y a si peu de gens qui travaillent ? »<sup>425</sup>. L'amendement de Christine Boutin sera

---

<sup>422</sup> Intervention de Nicolas Sarkozy, Ministre de l'Intérieur, de la Sécurité Intérieure et des Libertés Locales à l'Assemblée Nationale - Séance publique, Projet de Loi d'Orientation et de Programmation pour la Sécurité Intérieure, le Mardi 16 juillet 2002 à 15 H 00.

<sup>423</sup> AFP, « Lutte contre la délinquance roumaine », *L'Alsace*, 30 juillet 2002.

<sup>424</sup> France 5 : C dans l'air - Délinquance : la vague roumaine (les éléments d'actualité).

<sup>425</sup> BISSUEL Bertrand, « Offensive des députés de droite contre les gens du voyage lors du débat sur la sécurité », *Le Monde*, 20 juillet 2002.

adopté<sup>426</sup>. Les débats autour de ce projet de loi ont également vu des députés manifester leur exaspération face à la question du stationnement illégal des Gens du voyage sur des propriétés privées ou des terrains publics. Ainsi Monsieur Quentin déclara-t-il devant l'Assemblée nationale :

« Votre texte met l'accent, fort opportunément sur la lutte contre des comportements qui affectent particulièrement la vie quotidienne de nos concitoyens et qui se sont multipliés toutes ces dernières années, tels que la mendicité agressive et l'envahissement des propriétés privées par des gens du voyage. Depuis trop longtemps, des communes de ma circonscription sont l'objet de véritables invasions, avec tout un cortège de dégradations, d'exactions et de nuisances. Des dizaines de témoignages font preuve du ras-le-bol que ressentent les habitants devant l'impunité dont bénéficient les auteurs de ces méfaits. Les maires sont désarmés, notamment en raison de l'inexécution des ordonnances d'expulsion. Par ailleurs, les petites communes n'ont pas toujours les moyens d'assumer le coût d'une procédure d'expulsion. Devant l'exaspération croissante provoquée par cette situation, une escalade de violence est à craindre, voire la constitution de groupes d'autodéfense. Le sentiment se répand qu'il y a deux poids, deux mesures, d'où une défiance regrettable envers les forces de l'ordre. Après le déplorable laxisme qu'a montré le précédent gouvernement dans l'exécution des jugements à l'encontre de gens du voyage, vous avez envoyé des signaux forts de changement. Par une présence coordonnée de la police nationale, de la gendarmerie, des douanes, du fisc et de la justice, vous avez par exemple obtenu, le 12 juillet l'expulsion d'une centaine de caravanes dans les environs de Caen, et mis fin à Choisy-le-Roi, à l'exploitation scandaleuse de mendiants infirmes. D'autres mesures simples et efficaces peuvent être prises. C'est ainsi qu'il conviendrait de donner des instructions fermes pour faire cesser les stationnements illicites, de procéder à la saisie des véhicules ayant servi à commettre des infractions et d'engager des vérifications fiscales sur l'origine des revenus de ces gens du voyage qui disposent souvent d'"équipages" d'une valeur de plusieurs centaines de milliers d'euros ! Ils ne peuvent être des "citoyens à part entière" pour ce qui est bien - les avantages sociaux, les allocations familiales, la couverture maladie - et des "citoyens entièrement à part" pour ce qui est moins bien : les impôts, les charges, les taxes... ("Tout à fait !" sur plusieurs bancs du groupe UMP) »<sup>427</sup>.

Alain Joyandet, député UMP-RPR de Haute-Saône a d'ailleurs déposé un amendement dans ce sens au nom de la Commission des finances, de l'économie générale et du plan qui sera adopté. La LOPSI prévoit en effet que « Pour faire face notamment aux difficultés liées à l'accueil des gens du voyage et afin de mieux protéger la propriété de chacun, le Gouvernement proposera de sanctionner plus efficacement le refus d'obtempérer aux injonctions formulées à l'encontre de groupes de personnes occupant illégalement la propriété d'autrui, qu'elle soit publique ou privée. Outre des sanctions financières, il pourra être prévu, à titre complémentaire, la confiscation des véhicules ayant servi à commettre l'infraction »<sup>428</sup>. Monsieur Quentin allait plus loin suggérant que

---

<sup>426</sup> D'après les textes : « Sur le plan opérationnel, l'accent sera mis sur les formes d'action permettant d'associer tous les services de l'Etat concernés : (...), au niveau local, grâce aux groupes d'intervention régionaux (GIR), destinés à lutter contre la délinquance violente, les trafics illicites et l'économie souterraine, en particulier dans les zones sensibles. Ces groupes seront associés à la lutte intérieure contre les réseaux d'immigration clandestine. Ils permettront de conjuguer l'action des services de police et de gendarmerie avec celle des douanes, des services fiscaux et des services de la concurrence et de la répression des fraudes ainsi que des directions du travail et de l'emploi. Les groupes d'intervention régionaux prendront en charge les délits commis par les gens du voyage lorsqu'ils présenteront les caractéristiques justifiant l'intervention de plusieurs administrations, notamment fiscale », LOI n° 2002-1094 du 29 août 2002 d'orientation et de programmation pour la sécurité intérieure, J.O. n° 202 du 30 août 2002 page 14398.

<sup>427</sup> Assemblée nationale, Session extraordinaire de 2001-2002 - 5<sup>ème</sup> jour de séance, 7<sup>ème</sup> séance, 2<sup>ème</sup> séance du mardi 16 juillet 2002.

<sup>428</sup> LOI n° 2002-1094 du 29 août 2002 d'orientation et de programmation pour la sécurité intérieure, J.O. n° 202 du 30 août 2002 page 14398.



« la réglementation actuelle n'a pas pris la mesure de l'ampleur du phénomène de l'itinérance, qui du reste, ne cesse de s'amplifier du fait de l'arrivée massive de personnes originaires des pays d'Europe centrale et orientale. La maîtrise du phénomène passe donc aussi par des initiatives européennes et par une véritable politique des flux migratoires. À ce titre, une révision du droit d'asile s'impose comme l'a souligné le Président de la République, le 14 juillet dernier. Peut-être conviendra-t-il aussi d'imaginer à l'échelle de l'Europe un dispositif d'aides visant à maintenir les populations tsiganes sur leurs territoires historiques, car à multiplier les aires de stationnement sur notre sol, il est à craindre que nous ne débouchions – si vous me pardonnez ce mauvais jeu de mots – sur un véritable appel d'aires. Or, la France n'a pas vocation à accueillir toute la misère du monde tzigane ! ("C'est vrai !" sur plusieurs bancs du groupe UMP) »<sup>429</sup>.

Diverses associations liées aux Gens du voyage ont signé un communiqué dans lequel elles exposent que

« les dispositions du projet de loi pour la sécurité intérieure (LOPSI), telles qu'elles sont argumentées dans les travaux préparatoires et telles qu'elles sont présentées par les médias, renforcent cette violence institutionnelle et sociale en construisant l'image négative de toute une population et en la désignant comme "fauteur de trouble". L'amalgame entre "Gens du voyage", "délinquance", "économie souterraine" et "immigration clandestine" stigmatise cette population, la livre à la vindicte publique et crée un climat de suspicion et de violence généralisée »<sup>430</sup>.

Un appel unitaire à l'initiative duquel se trouvent la Ligue des droits de l'homme (LDH), le Syndicat des avocats de France (SAF) et le Syndicat de la magistrature (SM) et regroupant une trentaine d'associations, syndicats et partis de gauche a, en outre, été signé et rendu public le 21 octobre 2002. La philosophie de cet appel est résumée comme suit : « Ce ne sont pas les pauvres qu'il faut combattre, c'est la pauvreté ! ». Le texte dénonce en effet une politique répressive – une guerre – menée contre les pauvres :

« Parce qu'il vise, pêle-mêle, les mendiants, les sans-domicile fixe, les jeunes, les gens du voyage, les prostituées, les militants qui mèneraient des actions revendicatives, ce texte institue une République où la pauvreté est constituée en délit et où la manifestation d'une révolte devient un crime ».

Le gouvernement est ainsi accusé de « créer de nouvelles classes dangereuses »<sup>431</sup>. Nicolas Sarkozy répond, dans les tribunes du journal *Le Monde* à ses détracteurs en présentant son projet de loi comme un texte qui s'adresse à la « France des oubliés », taçant au passage les élus de gauche pour leur inaction en matière de sécurité. Questionné sur les causes de la pénalisation des Gens du voyage, le ministre de l'Intérieur effectue un lien entre les camps illégaux dans le Val-de-Marne et l'existence de trafics. Il se demande si les couches modestes sont vouées à « vivre définitivement à côté de ces campements ». Il précise par ailleurs la distinction opérée par la loi entre occupation de propriétés privées et propriétés publiques, ce dernier type d'occupation ne constituant un délit qu'en cas d'application de la loi Besson par les communes concernées. En rappelant que seuls 24 départements appliquent ladite loi et en s'interrogeant sur l'immobilisme des élus socialistes quant à cette question, il mentionne avoir adressé une circulaire aux préfets en vue de l'application de ladite loi avant le 1<sup>er</sup> janvier 2003<sup>432</sup>.

---

<sup>429</sup> Assemblée nationale, Session extraordinaire de 2001-2002 - 5<sup>ème</sup> jour de séance, 7<sup>ème</sup> séance, 2<sup>ème</sup> séance du mardi 16 juillet 2002.

<sup>430</sup> On trouve parmi les signataires de ce communiqué l'UNISAT, les Etudes Tsiganes, la LDH, le MRAP.

<sup>431</sup> SMOLAR Piotr, « Loi Sarkozy : un appel unitaire dénonce la "guerre contre les pauvres" », *Le Monde*, 22 octobre 2002, p. 11.

<sup>432</sup> « Nicolas Sarkozy se veut le défenseur de la "France des oubliés" », Propos recueillis par Pascal Ceaux, Hervé Gattegno et Piotr Smolar, *Le Monde*, jeudi 24 octobre 2002, p. 8.

---

Le projet de loi a été présenté le 23 octobre 2002 en Conseil des ministres. Il a été amendé après avoir été soumis au Conseil d'Etat. Les articles relatifs aux prostituées, aux mendiants, aux Gens du voyage ont été quelque peu modifiés. Les Gens du voyage sont désormais passibles de six mois de prison et de 3 750 euros d'amende, s'ils occupent illégalement une propriété publique hormis dans les villes qui n'appliquent pas la loi Besson<sup>433</sup>, c'est-à-dire qui n'ont pas créé des aires de stationnement lorsque le nombre d'habitants dépasse les 5.000.

A la faveur d'un débat sur la sécurité intérieure, d'une médiatisation de la délinquance – notamment en provenance de l'Est –, mais également dans un contexte où les articles de presse et les reportages télévisés relatant des cas de conflits avec les populations et autorités locales, de stationnement illégal, d'expulsions se multiplient, les Gens du voyage se trouvent donc particulièrement visés par les politiques sécuritaires en France.

---

<sup>433</sup> BISSUEL Bertrand, KREMER Pascale, SMOLAR Piotr, « Plusieurs articles du projet de loi sur la sécurité intérieure ont été modifiés », *Le Monde*, jeudi 24 octobre 2002, p. 9.

---

## 2.4. Education – scolarisation

---

Les thèmes de l'éducation et de la scolarisation ne peuvent être abordés indépendamment, étant donné le type d'approche adopté par la grande majorité des travaux sur ce point : en effet, la plupart insistent sur l'opposition (la « disjonction », cf. infra) entre le « mode de vie tsigane » et les exigences et normes de comportement et de pensée imposées par l'école. Cette orientation dominante a pour point de départ un « constat d'échec ».

Arlette Laurent-Fahier rappelle ainsi<sup>434</sup> que la loi Jules Ferry du 28 mars 1882 avait institué l'obligation d'instruction et de laïcité de l'enseignement primaire public (la loi d'août 1936 rend l'instruction obligatoire pour tous les enfants jusqu'à leur quatorze ans, et l'ordonnance du 6 janvier 1959 la prolonge jusqu'à l'âge de seize ans). Aussi, à partir de 1882, en même temps qu'est effectué le recensement général des « nomades, bohémiens et vagabonds » puis votée la loi de juillet 1912 instituant le carnet anthropométrique pour les nomades, l'Etat se préoccupe également attentivement du vagabondage en matière de scolarisation. D'où la création de « Classes de perfectionnement » annexées aux écoles élémentaires publiques et des « Ecoles autonomes de perfectionnement pour les enfants arriérés » devant accueillir les vagabonds, ce qui comprenait les Tsiganes. Ces écoles, selon Monique Vial, n'auraient pas eu pour finalité l'exclusion mais l'intégration des enfants de vagabonds à l'institution scolaire. Cette ambition est contrariée par les effets de la loi de 1912 : les Tsiganes, rappelle Arlette Laurent-Fahier, ont recherché l'invisibilité « de façon à conserver leur autonomie, leur liberté de penser et d'exister dignement »<sup>435</sup>. D'où une faible scolarisation des enfants de Tsiganes. La scolarisation pour tous continua d'être affirmée, divers textes et réglementations se succédèrent concernant la scolarisation des enfants sans domicile fixe et aboutirent à la circulaire du 8 août 1966.

« Cette circulaire préconise la nécessité de fréquenter l'école proche du lieu de stationnement. Quelle que soit la durée du séjour (même une demi-journée) et quel que soit l'effectif de la classe correspondant à leur niveau, les enfants des familles itinérantes doivent être accueillis. Le nombre de demi-journées de présence ou d'absence est consigné dans un livret de fréquentation scolaire, ce qui permet aux caisses d'allocations familiales d'exercer un contrôle sur l'assiduité avant de verser les prestations. Malgré une volonté d'assouplissement du régime général (les enfants des titulaires d'un carnet anthropométrique ont droit à quelques demi-journées d'absence supplémentaires), cette réglementation s'avère inadaptée ; elle s'accompagne d'un échec scolaire quasi total des enfants voyageurs »<sup>436</sup>.

Cette réglementation intervient en effet alors que la loi de 1912 est toujours en vigueur. La loi du 3 janvier 1969 relative à l'exercice des activités ambulantes et au régime applicable aux personnes circulant en France sans domicile fixe a pour objet d'améliorer l'accueil. Une circulaire de la même année portait sur la création de classes d'adaptation dans l'enseignement spécialisé. Une circulaire du 5 janvier 1978 du ministère de l'Intérieur porte sur la scolarisation des enfants forains, elles sont toutes deux toujours en vigueur.

Or, d'après des chiffres cités par cet auteur, le pourcentage d'enfants du voyage non scolarisés aurait augmenté par exemple de 1979 à 1992, ce qui lui fait dire que tandis que diverses législations ont institué l'école obligatoire, les enfants tsiganes restent à l'écart de cette démocratisation de l'accès à l'instruction pour tous les Français. Ce

---

<sup>434</sup> LAURENT-FAHIER Arlette, « Les oubliés de l'école », *Ethnies : Droits de l'Homme et peuples autochtones*, « Terre d'asile, terre d'exil, l'Europe tsigane », n°15, vol. 8, 1993, pp. 80-87.

<sup>435</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>436</sup> *Ibid.*, pp. 82-83.

sont plus de 100 000 enfants tsiganes et voyageurs qui se verraient concernés par l'absence de fréquentation scolaire.

Scolarisation des enfants tsiganes et voyageurs de moins de 16 ans<sup>437</sup>

	Population de moins de 16 ans	Enfants scolarisés	Enfants non scolarisés
1979	120 000	42 000 (35 %)	78 000 (65 %)
1986	150 000	52 000 (35 %)	97 000 (65 %)
1992	147 829	37 409 (32,9 %)	110 420 (67,1 %)

Les données statistiques sont cependant plus variables au niveau européen, selon une enquête (la seule, semble-t-il, de cette ampleur) dirigée par Jean-Pierre Liégeois<sup>438</sup>, et à laquelle ont collaboré des équipes de plusieurs pays européens (dont la plupart ont été mentionnés à plusieurs reprises dans ce bilan, et comptent parmi les tsiganologues les plus reconnus : Thomas Acton, Alain Reyniers, Leonardo Piasere...). Ces données sont également très variables selon les groupes concernés. Ainsi, les enfants en âge légal d'être scolarisé représentent 30 à 35 % (selon les Etats et la durée d'obligation légale) de l'ensemble des Tsiganes et Voyageurs<sup>439</sup>. Concernant les enfants d'âge scolaire effectivement scolarisés, les données sont les suivantes : en Italie, 20-25%, en Grèce : 17% des filles et 24 % des garçons, ce qui témoigne notamment d'une progression de la scolarisation des filles par rapport à leurs mères (dans la génération de leurs parents, 6% des femmes et 22% des hommes furent scolarisés) ; en Belgique la quasi totalité, et en RFA entre 65 et 75 % (mais, dans ces deux pays, si la fréquentation scolaire est importante, les résultats sont par contre très médiocres : ainsi en Belgique presque la moitié des jeunes sont analphabètes et la quasi-totalité ont un faible niveau d'alphabétisation) ; en Angleterre et au Pays de Galles 50%, en Irlande 80% (dans ces trois pays, très forte augmentation depuis 20 ans, le pourcentage était alors de 10%), en Ecosse 45% (faible diminution depuis 20 ans : le pourcentage était alors de 60%) ; dans tout le Royaume-Uni, 30% des enfants nomades âgés de 5 à 15 ans fréquentent l'école. Dans tous ces cas, les enfants sont scolarisés dans les premières classes de l'enseignement primaire quasi-exclusivement ; très peu poursuivent leur scolarité au-delà (le pourcentage est un peu plus élevé au Royaume-Uni, quoique inférieur à 20%). Il faut également souligner, concernant ces statistiques, que dans la plupart des cas l'absentéisme est important. Le nombre d'enfants fréquentant réellement l'école est donc bien moins important que le nombre d'inscrits : le taux d'absentéisme des enfants inscrits, en Italie, varie de 15 à 30% selon l'enquête, l'année de référence et le moment de l'année (à partir d'une enquête réalisée auprès d'enseignants, le pourcentage d'enfants fréquentant régulièrement l'école est estimé à 35%). En RFA, la fréquentation des enfants est plus régulière dans les classes « ordinaires » (entre 70 et 85% selon le niveau d'études et la situation économique des parents) que dans les classes pour enfants déficients (entre 49 et 58% selon la situation économique des parents) ; elle augmente avec l'indépendance économique de la famille (le critère de dépendance économique adopté dans cette enquête est la perception d'une aide sociale) et avec le niveau

<sup>437</sup> LAURENT FAHIER Arlette, DEBARDIEUX E., *La scolarisation des enfants tsiganes et voyageurs*, Laboratoire de sciences de l'éducation de Bordeaux II, 1992, cité in *ibid.*.

<sup>438</sup> LIEGEOIS Jean-Pierre, *Minorité et scolarité : le parcours tsigane*, Toulouse : Centre de Recherches Tsiganes CRDP Midi-Pyrénées (coll. « Interface »), 1997 (1<sup>ère</sup> éd. 1986), 316 p.

<sup>439</sup> LIEGEOIS Jean-Pierre, *ibid.*, pp.97-104. Ces données sont cependant extrêmement difficiles à utiliser car leurs conditions de production sont très différentes, et ce qui apparaît ici sous forme de pourcentages concerne dans certains cas un très petit nombre d'enfants (notamment dans les enquêtes portant sur un établissement, ou une localité), tandis que dans d'autres elles sont plus représentatives de la population tsigane de l'Etat concerné. Aussi ces données ne peuvent-elles, en toute rigueur, être considérées que comme le point de départ d'estimations, et non tenues pour véritablement représentatives des situations nationales et locales européennes.

d'études (quelle que soit la situation économique des parents, la fréquentation scolaire dans l'enseignement secondaire est de 100% – les enfants comptés sont très peu nombreux – ; elle varie entre 49 et 58% selon la situation économique des parents dans les classes pour enfants déficients et entre 73 et 82 % dans l'enseignement primaire « ordinaire », selon la situation économique des parents). Au Danemark, une étude réalisée dans l'école d'une commune montre que le pourcentage moyen de jours d'absence des enfants tsiganes (jours de présence obligatoire/jours d'absence) est en moyenne de 62% (il varie entre 31% et 90%). Au Royaume-Uni, une enquête menée dans un établissement d'enseignement secondaire où l'obligation de fréquentation est très forte (ce qui, selon Liégeois, constitue un élément d'explication du fort taux d'absentéisme) montre que le taux d'absentéisme, apparemment très élevé chez les enfants tsiganes (pas de pourcentage), augmente avec l'avancée dans la semaine (augmentation considérable du lundi au vendredi, de 50% à 80%) et avec les années passées à l'école. En France, une étude statistique réalisée dans 40 classes de la région parisienne (1088 élèves, dont 114 élèves voyageurs dans 27 classes) montre un retard scolaire de 80% des enfants voyageurs (de un an – 23 % d'entre eux –, 2 ans – 30% –, 3 ans – 19% –, 4 ans – 5% – ou 5 ans – 3%).

« Il existe également, dans tous les Etats sans doute, des variations saisonnières, liées notamment aux déplacements et aux activités économiques ; il y a parfois des périodes de scolarisation cyclique, avec une bonne fréquentation chaque année pendant quelques mois, puis un important absentéisme, il y a des périodes de difficultés (de stationnement, de difficultés économiques, etc.) pendant lesquelles la scolarisation devient un souci secondaire, il y a des périodes de scolarisation intenses... *Chaque enfant, en fonction d'un certain nombre de paramètres, accumule donc au cours de son existence des jours, des semaines, des mois ou des années de pratique scolaire. (...)*

Les aléas de la scolarisation de chaque enfant – quand elle se produit, ce qui n'est pas un cas général – les conditions difficiles dans lesquelles elle se déroule, font que, *le plus souvent, il y a un décalage de plusieurs années entre l'âge scolaire des enfants tsiganes et celui des autres enfants.* "Leur niveau moyen de lecture à onze ans est de sept ans" [Ivatts, 1975, p.20]. C'est un constat largement partagé, bien que moins marqué généralement : la différence observée est le plus souvent de 2 à 3 ans. »

Il y a une progression du nombre d'enfants scolarisés et de ceux qui sont alphabétisés, au fil des ans, mais cette progression est lente : ainsi, au niveau européen, en tenant compte de ces grandes variations, la moitié des enfants tsiganes ne sont probablement jamais scolarisés, très peu parviennent au niveau de l'enseignement secondaire, et les résultats (taux alphabétisation) n'ont pas de rapport avec la durée présumée de scolarisation.

Le point de vue officiel, dans la société française, concernant les raisons de cet échec et les solutions qu'on peut y apporter, sont formulées de manière exemplaire par Frédéric Carré. Celui-ci, chef de bureau à la Direction des affaires juridiques du ministère de l'Education nationale (DAJAI), défend une approche « étatique-réglementaire », et républicaine dans l'acception jacobine de ce terme<sup>440</sup>. Ici, le problème est vu en termes de droits et devoirs des Tsiganes comme individus – mais non, en France en tout cas, en tant que groupe. Le but de l'école est de donner aux enfants un niveau minimal d'instruction<sup>441</sup> ; devant cet objectif (considéré comme la

<sup>440</sup> CARRE Frédéric, « Approches réglementaire. Scolarisation, obligation scolaire », *Ville-Ecole-Intégration Enjeux*, hors série n°4, juillet 2002, pp. 36-38.

<sup>441</sup> CARRE Frédéric, *ibid.*, p. 36 : « Le droit à l'instruction vise deux objectifs principaux : faire acquérir un socle de connaissances commun à tous les enfants de la République, développer la personnalité de l'enfant. » Nous avons souligné surtout le premier objectif, car le texte insiste surtout sur l'obligation d'école et l'unicité de l'institution pour tous les enfants « de la République », ainsi présentés comme homogènes dans cette vision nationale-réglementaire, et donc en l'occurrence, concernant les enfants tsiganes, on voit mal comment ces principes permettraient réellement un « développement » de leur « personnalité ». L'auteur précise d'ailleurs juste après : « Ce deuxième élément [développer la personnalité de l'enfant] me semble fondamental en vue d'une

norme), « les problèmes que posent les gens du voyage » concernent « leur mauvaise maîtrise de la langue française », et le logement en caravane qui n'est pas encore reconnu officiellement comme logement. Dans cette manière de poser le problème, l'amélioration de la scolarisation passe par une reconnaissance officielle du logement en caravane.

« La caravane n'est certes pas reconnue comme un logement. Les gens du voyage ne peuvent donc pas bénéficier des mêmes droits que l'ensemble de la population française. Cependant, la décision de janvier 1995 du Conseil constitutionnel a constitutionnalisé le droit au logement. Nous pouvons donc penser que la reconnaissance de la caravane comme lieu d'accueil et de logement sera prochainement établie. »<sup>442</sup>

Or, la loi ne prévoit pas de dispositif d'instruction publique pour les enfants qui se déplacent avec leur famille, mais uniquement l'instruction dans les familles et dans les écoles privées.

Mais une fois résolues ces difficultés de reconnaissance légale de logement, le problème de la scolarisation se pose légalement uniquement en termes d'obligation : les enfants tsiganes doivent, comme tous les enfants de la république française, être scolarisés, et leurs parents ou tuteurs doivent être sanctionnés si tel n'est pas le cas.

« La loi de 1998 porte sur l'obligation de la scolarisation des enfants. Le droit à l'instruction passe par l'obligation et l'assiduité de la scolarisation. Cette loi prévoit des mécanismes de sanction au cas où les responsables de ces enfants ne feraient pas diligence. »<sup>443</sup>

En fait, cette loi ne fait que renforcer les dispositifs mis en place suite à un arrêté de 1966, et renforce les sanctions qui avaient alors été prévues. En bref, depuis presque quarante ans, les seules modifications de la réglementation concernant la scolarisation des enfants des gens du voyage sont un accroissement de son caractère obligatoire et répressif<sup>444</sup> : notamment les sanctions (diminution ou suppression des allocations familiales) sont renforcées si les documents exigibles ne sont pas remis ou en cas d'absence « injustifiée » des enfants ; les personnes morales responsables de l'instruction des enfants sont pénalement sanctionnées si les enfants ne reçoivent pas cette instruction<sup>445</sup>.

---

intégration à la société française. » (*ibid.*, pp. 36-37), ce qui incite fortement à comprendre « conformer la personnalité aux attentes nationales » là où est écrit « développer la personnalité de l'enfant ».

<sup>442</sup> CARRE Frédéric, *ibid.*, p. 36.

<sup>443</sup> CARRE Frédéric, *ibid.*, p. 36.

<sup>444</sup> CARRE Frédéric, *ibid.*, p. 37 : « La circulaire du 20 mai 1999 aborde la question des gens du voyage dans le paragraphe 3.3. Ce paragraphe concerne les cas particuliers d'enseignement. Il rappelle que les dispositifs présentés dans un arrêté de 1966 relatif au contrôle de la fréquentation, de l'assiduité, de l'obligation des familles sans domicile fixe sont toujours en vigueur. Les familles concernées sont tenues d'envoyer leurs enfants en âge d'être scolarisés dans les écoles et établissements scolaires des communes sur le territoire desquelles elles séjournent, à moins qu'elles ne leur aient donné une instruction au sein de la famille. Dans ce cas, les contrôles s'exercent dans les conditions prévues par la loi du 18 décembre 1998. Le maire de la commune de séjour ne peut refuser d'inscrire les enfants concernés relevant de l'enseignement primaire.

Le maire vérifie que tous les enfants sont inscrits dans un établissement. La priorité de l'instruction à l'école est soulignée dans le cadre de l'instruction dans la famille. Le devoir de déclaration auprès du maire et de l'inspecteur d'académie est rappelé.

Il revient à l'inspecteur d'académie de contrôler l'instruction dans les familles ou les établissements hors contrat. Le contrôle par l'autorité départementale sur l'enseignement dans les écoles hors contrat et sur l'enseignement en famille est renforcé. »

<sup>445</sup> Frédéric CARRE, *ibid.*, p. 38 : « La loi de décembre 1998 a renforcé le contrôle des autorités de tutelle, notamment sur l'enseignement dans les écoles privées hors contrat et sur l'enseignement dispensé au sein des familles. La loi prévoit des mesures en cas d'absences répétées et non motivées. Elle a intégré la notion de périls de l'enfant en prévoyant des sanctions pénales lourdes en direction des enfants du voyage. »

Contre ce type de position, les chercheurs développent, pour expliquer « l'échec » constaté ci-dessus, une approche en terme d'opposition entre « mode de vie tsigane » et exigences et normes de comportement imposées par l'école.

### **2.4.1. L'opposition entre « éducation - socialisation tsiganes » et « scolarisation gadgé »**

#### **La socialisation tsigane comme intériorisation de la distinction-opposition aux Gadgé**

L'étude de référence (la plus systématique et théorisée) demeure, en la matière, celle de Bernard Formoso. Elle vise à expliquer par l'étude de l'éducation, la socialisation, des enfants tsiganes, la perpétuation de l'opposition tsiganes/gadgé : la socialisation des enfants tsiganes consiste essentiellement, selon Formoso, à intérioriser dans l'ensemble de leurs manières de faire, de dire et de penser, leur « identité tsigane » et l'opposition de celle-ci à « l'identité gadgé ». Il étudie deux groupes, des Rom Kalderaš et des Sinti Piemontesi, résidant (« sédentarisés ») de longue date dans la région de Cannes-Grasses ; ils résident dans une cité construite pour améliorer les conditions d'habitat des Tsiganes et pour favoriser leur intégration dans la « société sédentaire », et ont fait l'objet d'une politique assimilatrice assez poussée dès les années 1960. Formoso vise à démontrer que les identités tsiganes ne reposent ni sur l'identification à des ancêtres communs, ni sur la notion d'un territoire collectivement approprié, mais procèdent plutôt de la relation d'opposition/distinction vis-à-vis de l'étranger. Il étudie le processus de socialisation de l'individu tsigane comme mode de reproduction du groupe chez l'enfant. Selon Formoso, la mobilité demeure, chez ces Tsiganes « sédentarisés », un principe d'action (comme nous l'avons vu : cf. *supra* : « Nomadisme et mobilités »). Aussi demeure-t-elle également un principe au fondement de toutes les manifestations de la socialisation. L'éducation au nomadisme des enfants est ainsi, selon Formoso, un moyen de la reproduction du nomadisme du groupe. Cela se manifeste selon lui par l'inculcation d'une conception ouverte de l'habitat (pas de frontières symboliques entre le dehors et le dedans) : l'espace est ouvert vers l'extérieur, le logement sert comme abri face aux aléas climatiques sans être un espace fermé et protégé, il est ouvert socialement, permet les va-et-vient entre le dedans et de le dehors. Aussi les Tsiganes dont parle Formoso se sont-ils installés en maisons pavillonnaires et non en H.L.M., pour pouvoir conserver leurs habitudes : vivre dehors, se regrouper, surveiller les enfants, etc. L'enfant est également éduqué à la liberté : ses appels et besoins sont assouvis immédiatement (absence de frustration du besoin oral chez l'enfant ni d'aucun besoin élémentaire, aucun contrôle des déjections, liberté dans la consommation des repas – comme chez les adultes – liberté dans la satisfaction du besoin de sommeil) ; il n'est l'objet d'aucun dressage actif, et apprend par mimétisme. L'enfant est surveillé par les membres de la famille élargie, qui lui laissent sa liberté de mouvement : l'enfant se déplace de manière autonome. Enfin, l'absence de contrainte, la liberté, est manifeste également dans l'intériorisation des règles : celles-ci sont intériorisées par la persuasion. Notamment, l'enfant apprend que les besoins de chacun, les siens et ceux des autres, doivent être satisfaits, et il apprend à répondre aux besoins d'autrui, dans le cadre d'un système d'échange. Il apprend également que les comportements sexuels ne doivent jamais, selon un accord tacite, être manifestés en public. Formoso souligne que l'obéissance est fréquente, mais pas quand elle est imposée par un acte d'autorité arbitraire.

« ... la normalisation de ses conduites [celles de l'enfant] relève plus d'une adhésion volontaire acquise grâce à l'usage de la persuasion, grâce à la cohérence des sanctions positives ou négatives et des conduites dont il est l'objet ou le témoin et grâce à la diversité des personnes qui incarnent la loi, qu'elle

ne renvoie à une peur intuitive, à un calcul des risques encourus face à l'autorité incontestable d'un individu. »<sup>446</sup>

Ainsi les Tsiganes éduquent-ils leurs enfants à un mode de vie spécifiquement tsigane (donc distinct du mode de vie gadgé), caractérisé par la vie à l'extérieur, au dehors, et en collectivité, une conception ouverte et un usage communautaire de l'espace intérieur et extérieur, et l'autonomie de déplacement ; tout cela caractérisant, selon Formoso, le maintien de la mobilité comme principe d'action, malgré la sédentarisation (qualifiée ainsi, au lieu de « sédentarité », pour cette raison). Enfin, le principe de liberté conditionne radicalement les modes de vie, les choix professionnels et le rapport avec le monde des gadgé (les représentations du gadgo, le refus de son système de travail, la critique de son éducation des enfants). Selon Formoso, l'indépendance est un principe d'action et de vie qui s'inscrit dans l'opposition structurale de deux modes de vie et contribue à démarquer les Tsiganes des Gadgé.

Plus encore, les parents tsiganes inculquent à leurs enfants la méfiance vis-à-vis des gadgé : ils ne confient pas leurs enfants en bas âge aux Gadgé et n'ont pas confiance dans les instituteurs gadgé ; l'espace extérieur au lieu occupé et contrôlé par la famille élargie est perçu comme dangereux et menaçant par les parents, et les enfants ressentent leur changement d'attitude sur ce point, d'autant plus que dans le campement ils peuvent profiter d'un maximum de liberté. Le jeune tsigane apprend dès son plus jeune âge à se méfier des Gadgé : aussi les enfants tsiganes ne peuvent-ils aller en ville qu'à partir de 10 – 12 ans, les parents ne craignant plus alors leur contact avec les Gadgé ; encore cet autorisation ne concerne-t-elle que les garçons, les jeunes filles étant plus surveillées par peur des agressions et de perte de leur virginité : le contrôle de la virginité de la fille étant un élément des stratégies matrimoniales, les parents veillent à ce qu'elle ne soit pas séduite par un sédentaire ; enfin, les sorties des Tsiganes parmi les Gadgé se font en groupe. Formoso note que l'isolement parmi les Gadgé suscite un fort malaise, ceux-ci étant perçus comme différents et parfois menaçants, ils sont objet de méfiance ; aussi la sortie en groupe répond à une double exigence : celle de se retrouver avec les autres, contre l'isolement, et celle de se sentir en sécurité.

Formoso montre ainsi comment la socialisation de l'enfant tsigane, l'éducation tsigane, s'oppose directement à la scolarisation de la société non-tsigane, à la fois dans son contenu, dont les éléments sont volontairement opposés à leurs équivalents non-tsiganes (normes du comportement de l'enfant, réponses à ses besoins, contrôle de ses déplacements, personnes chargées de l'éducation, etc.), mais également dans ses intentions et dans les attitudes et représentations inculquées à l'enfant vis-à-vis du monde non-tsigane en général, et en particulier vis-à-vis de ses institutions et personnes chargées de l'éducation (école, enseignants, etc. en particulier).

Pour Alain Reyniers, l'éducation de l'enfant tsigane diffère de celle des autres enfants par son inscription dans la parenté, et par sa fonction : « L'enfant du voyage est éduqué pour devenir un agent de l'économie péripatétique. »<sup>447</sup> Les familles tsiganes sont nombreuses : elles comprennent quatre enfants au minimum<sup>448</sup>. Alain Reyniers souligne que la naissance d'un enfant est toujours bienvenue dans une famille, même si « dans certaines familles plus patriarcales, la naissance d'un garçon sera préférée à celle d'une fille. »<sup>449</sup> Comme Formoso, il remarque que l'éducation des enfants est effectuée par la famille élargie. Les désirs de l'enfant sont immédiatement assouvis. L'enfant fait aussi très tôt l'expérience de l'argent, comme moyen nécessaire pour agir. L'enfant est d'abord éduqué par son inscription dans un espace familial adulte, indifférencié du point de vue des générations. Puis l'éducation de l'enfant passe par sa participation précoce aux activités des adultes, et elle se

---

<sup>446</sup> FORMOSO Bernard, *Tsiganes et sédentaires. La reproduction culturelle d'une société*, op. cit., p. 194.

<sup>447</sup> REYNIERS Alain, « La population dont on parle : caractéristiques, rapport à l'école », op. cit., p. 22.

<sup>448</sup> Chiffre donné par Alain REYNIERS, *ibid.*, p. 22.

<sup>449</sup> REYNIERS Alain, *ibid.*, p. 22.



différencie alors selon le sexe : les filles reçoivent une éducation stricte, en aidant leur mère dans les tâches domestiques (ménage, cuisine) et maternelles (garde d'enfants), tandis que les garçons accompagnent les hommes (le père ou l'oncle) dans leurs activités économiques, à l'extérieur, et simultanément découvrent le monde des Gadgés, notamment la délinquance et la police<sup>450</sup>.

Cette différenciation sexuelle pèse lourdement sur les femmes : elles sont très tôt responsabilisées – et acquièrent pour cette raison plus facilement un bagage scolaire –, elles sont l'élément central de l'économie domestique et de l'éducation des enfants, et elles sont très protégées – tenues à distance – du monde extérieur au groupe ; notamment, les Tsiganes sont très stricts concernant la virginité des femmes. Pour toutes ces raisons, Alain Reyniers souligne leur situation difficile aujourd'hui :

« Aujourd'hui, les femmes se sentent doublement marginalisées : elles appartiennent à la communauté des gens du voyage et sont des femmes à l'intérieur de ce groupe. »<sup>451</sup>

Alain Reyniers ajoute que Tsiganes et Gadgés s'opposent, de par leurs relations économiques, dans leurs rapports à l'écrit : la société tsigane est une société orale, et l'école, apparaît aux Tsiganes comme monde de l'écriture correspondant au monde gadgés.

« Le monde tsigane ne peut maintenir sa référence à l'oralité que dans la mesure où il tire un bénéfice important, notamment sur le plan économique, du rapport avec la société de l'écriture. Pour que les gens du voyage puissent correspondre aux exigences actuelles en matière d'accès à des professions dans lesquelles ils peuvent exceller, il faudrait une "injection" massive de scolarisation. »<sup>452</sup>

Mais c'est aussi dans cette perspective que se comprend le rapport utilitaire des Tsiganes à l'école : il s'agit du lieu d'apprentissage de l'écrit, nécessaire dans les relations avec le monde gadgés. La scolarisation valorisée est donc la scolarisation au niveau primaire, qui permet d'acquérir les bases de la lecture et de l'écriture. Autrement, pour comprendre, toujours du point de vue des Tsiganes, l'attitude à l'égard de l'école, il faut non seulement tenir compte de la culture tsigane, mais aussi, plus précisément, imbriquée à et constitutive de cette culture, de l'économie tsigane. La légitimation économique de l'école (comme moyen de « réussir », comme moyen d'accumulation de « capital scolaire », capital indispensable pour occuper une situation dominante sur le marché du travail et donc dans la société française) perd son sens dans une économie marginale – du point de vue de l'économie dominante, gadgés – qui s'est construite et s'organise précisément en opposition aux valeurs et manières de faire de l'économie gadgés, donc du système de manières de faire et de penser que (re)produit l'école, instance principale de socialisation avec la famille.

Alain Reyniers souligne ainsi que, du point de vue des Tsiganes, le rejet de l'école tient d'abord à ce que cette institution est perçue comme gadgés, c'est-à-dire déterminée par les façons de faire et de penser des non-Tsiganes, et comme une instance de production-reproduction de « gadgésité », des façons de faire et de penser des non-Tsiganes. Or celles-ci sont vécues par les Tsiganes comme productrices pour eux-mêmes de rejet et de précarité.

« Les réactions à l'égard de l'école ont très diverses, mais la grande majorité des familles tsiganes reste réservée vis-à-vis de l'école. Les gens du voyage éprouvent en effet le sentiment, optimiste, qu'ils pourront s'en sortir par eux-mêmes. Ils considèrent généralement qu'ils n'ont pas besoin des gadgés pour obtenir une formation, trouver de nouveaux métiers, etc. A leurs yeux, l'important n'est pas de devenir gadgo. Il faut, en revanche, trouver de l'argent pour faire vivre le groupe. Cela ne les incite pas à

---

<sup>450</sup> REYNIERS Alain, *ibid.*, p. 22.

<sup>451</sup> REYNIERS Alain, *ibid.*, p. 22.

<sup>452</sup> REYNIERS Alain, *ibid.*, p. 23.

chercher de nouveaux métiers par le biais de l'école. Si l'univers administratif, la citoyenneté, très liés à l'écriture, ont conduit les gens du voyage sur les chemins de la scolarisation primaire, la scolarisation secondaire présente moins d'intérêt à leurs yeux. »<sup>453</sup>

Michel Delsouc<sup>454</sup>, sociologue, a également formulé, quoique un peu différemment, cette opposition entre socialisation – éducation tzigane et scolarisation gadgé. Il retient trois spécificités de la conception tzigane de l'éducation : l'éducation vise à faire intérioriser à l'enfant son identité tzigane, et de dominé, et à lui apprendre les stratégies de lutte contre cette domination ; elle ne concerne pas seulement l'enfant, mais la personne, ce qui signifie qu'elle s'étend sur toute la vie – et non sur un seul âge – de l'individu (conformément aux qualités de complémentarité et d'adaptabilité présentées comme « référents identitaires tziganes ») ; enfin elle consiste surtout en un apprentissage du respect des institutions tziganes – c'est-à-dire des organisations familiales : famille nucléaire, groupe familial, famille élargie –, et non en un développement individualiste.

Il développe également l'opposition concernant l'enseignement lui-même, les modalités de l'éducation. Selon lui, l'enseignement tzigane s'oppose à l'enseignement gadgé, notamment scolaire, sur plusieurs points :

« Le tzigane, quand il enseigne, ne détient pas un savoir mais une connaissance qu'il désire faire partager à son élève. Il apporte un modèle dont l'élève devra plus tard être le garant et qu'il transmettra à un autre élève.

Il ne transmet pas un savoir théorique, mais des connaissances, non dénuées toutefois d'une part d'abstraction, grâce à l'appropriation de certains concepts émanant du poids de la tradition.

L'enseignement s'effectue au travers d'une relation de communication entre enseignant et enseigné et non au travers d'une relation hiérarchique comme c'est le cas chez les non-Tziganes.

Au plan du contenu, l'éducation tzigane comporte peu de données théoriques, mais des données essentiellement pratiques. Par exemple, l'apprenant peut "prendre" des informations sur un prospectus sans être lecteur. »<sup>455</sup>

### **La « disjonction » entre normes et mode de vie « tziganes » et exigences scolaires : l'école de « l'Autre »**

Plusieurs auteurs ont formulé des explications qui, tout en prenant également le mode de vie et la culture « tziganes » comme une donnée antérieure à la relation, se centrent surtout sur les modalités et le lieu où se manifeste cette opposition : l'école. Soulignons tout de suite que dans ce type d'approche, les populations dont il s'agit sont très différentes (par leur mode de vie : nomades ou sédentaires, ou parce qu'il s'agit de groupes tziganes différents : Rom, Manouches, Gitans...) d'une étude à l'autre mais parfois aussi au sein de mêmes études. Mais les généralisations se veulent la plupart du temps applicables aux Tziganes dans leur ensemble, et il nous a été impossible de spécifier à chaque fois de qui l'on parle tant l'imprécision et la confusion sont grandes.

Anne-Marie Chartier et Alain Cotonnec expliquent ainsi la faible fréquentation scolaire ou l'absentéisme des enfants du voyage par l'existence d'un malentendu durable entre parents et école procédant d'une disjonction entre les attentes et les contraintes des premiers et les exigences de la seconde.

---

<sup>453</sup> REYNIERS Alain, *ibid.*, p. 23.

<sup>454</sup> Delsouc Michel, « Les temporalités et les spécificités d'intervention », *op. cit.*, p. 56.

<sup>455</sup> Delsouc Michel, « Les temporalités et les spécificités d'intervention », *ibid.*, p. 57.

« Les règles de la relation, les attentes, les valeurs, les manières de faire et de dire ne sont pas les mêmes ici et là et chaque partie ignore, au moins partiellement, ce qui constitue le point de vue d'en face »<sup>456</sup>.

Ce malentendu durable entre Voyageurs et école est manifesté par les histoires racontées par chaque partie sur le groupe opposé, par les accusations portées, etc., et par le conflit entre ces deux groupes qui, ayant des attentes différentes, usent de leurs pouvoirs face à l'école pour l'utiliser de manière distincte. En effet, selon les auteurs, si les enseignants détiennent et exercent le pouvoir dans l'école, les parents ont eux, celui d'y mettre ou non leurs enfants et influent ainsi sur le maintien ou la fermeture de « classes spécialisées » (*i.e.* de classes composées uniquement d'enfants tsiganes) ; ils ont le pouvoir d'user de l'école à leur gré, ce que n'acceptent pas les enseignants. Le conflit se noue notamment sur la question de l'assiduité scolaire : pour les parents, cette question constitue un enjeu (car selon Chartier et Cotonnec leur adhésion au projet de scolarisation est souvent récente et fragile), un combat (à chaque nouveau stationnement se présentent des difficultés multiples aux parents pour pouvoir scolariser leurs enfants) et une contrainte (le mode de vie des voyageurs étant opposé aux exigences de l'école).

Arlette Laurent-Fahier, pour expliquer « l'échec » dont elle dresse le constat (que nous avons repris ci-dessus), invoque le décalage entre la promotion des études longues par l'école et la recherche d'utilité immédiate de l'école par les parents. Les objectifs des parents tsiganes qui placent leurs enfants à l'école ne sont pas les mêmes que ceux de l'institution scolaire. Les parents attendent de l'école que celle-ci apprenne à leurs enfants à lire, écrire et compter. Or,

« Aujourd'hui, nous assistons à une "secondarisation" de l'école primaire. Avec la scolarité effective jusqu'à seize ans, l'école primaire a le souci de préparer les enfants à des études longues. Ainsi, au moment où l'école devient plus accueillante pour les enfants tsiganes en mettant en place un dispositif (classes spéciales pour enfants voyageurs, classes ayant un statut de classes spécialisées "de droit", locaux permanents sur les "aires d'accueil pour les gens du voyage", camions-école ou caravanes-écoles se déplaçant d'un terrain de stationnement à un autre, enseignants spécialisés "de fait", coordinateurs, etc.), elle risque d'être de moins en moins adaptée à l'idée qu'ils s'en font »<sup>457</sup>.

L'auteur s'appuie sur la conception, de Roger Ballion, de l'engagement scolaire comme satisfaction différée (« Dans l'engagement scolaire, la satisfaction est différée, la jouissance, si jouissance il y a, passe par le long détour de la connaissance préalable. Il faut d'abord investir et attendre longtemps avant de récolter les fruits du placement »<sup>458</sup>), pour affirmer que ce phénomène est en contradiction avec l'attente des parents tsiganes, recherchant dans la scolarisation de leurs enfants des effets immédiats, dans le cadre d'une « demande avant tout utilitaire ». Il y a cinquante ans comme aujourd'hui,

« dans la plupart des cas, le parcours scolaire morcelé dure souvent de longues années et donne à la sortie un niveau CE2 (cours élémentaire, 2<sup>e</sup> année) ».

Le niveau scolaire des enfants tsiganes a ainsi stagné.

---

456 Chartier Anne-Marie, Cotonnec Alain, « Voyageurs - école : le malentendu », in Patrick Williams (dir.), Tsiganes : identité, évolution, op. cit., p. 259.

457 LAURENT-FAHIER Arlette, « Les oubliés de l'école », op. cit., p. 86.

458 Roger BALLION, cité par Arlette LAURENT-FAHIER in *ibid.*, p. 85.

Parmi les facteurs pouvant influencer sur l'abandon scolaire, certains auteurs évoquent encore le regard de l'Autre, notamment en ce qui concerne les pratiques d'hygiène, ou perçues comme telles. Des enfants aidant leurs parents dans leurs activités économiques (ferrailage, vendange, peinture, maçonnerie, etc.) peuvent conserver des traces de ce travail en présentant les mains tachées et se trouver gênés face au regard des sédentaires qui y voient un manque d'hygiène<sup>459</sup>. Les considérations relatives à l'hygiène et à la propreté peuvent d'ailleurs constituer un des prétextes auxquels recourt l'institution scolaire en vue de pratiquer une discrimination en matière d'accès des enfants à la scolarité. L'institution scolaire peut, en effet, faire preuve de discrimination à l'encontre des enfants maghrébins et gitans<sup>460</sup>.

Dans le prolongement de ce type d'approche, nombre d'études insistent sur le décalage ou l'inadaptation des normes et exigences scolaires. Ce type de critique nous amène à un nouveau type de formulation du problème, qui s'intéresse à la manière dont les normes de l'école sont vécues par les Tsiganes comme rejet, négation de leur culture et de leur mode de vie, ce qui les conduit à rejeter l'école, à refuser d'y placer leurs enfants. Il ne s'agit donc plus, ici, de s'intéresser à l'écart objectif entre mode de vie et culture tsiganes et exigences scolaires, mais aux attitudes des Tsiganes qui font le constat de cet échec dans leur relation à l'école. Bref, ce qui est souligné ici, c'est la manière dont cet écart est perçu et vécu à l'école, et les réactions qu'il entraîne et qui sont, elles, les véritables déterminants de l'échec scolaire.

Ainsi, Arlette Laurent-Fahier, suite aux développements que nous venons de présenter, pousse plus avant la critique du système scolaire, en soutenant que l'échec de la scolarisation des enfants tsiganes tient aux présupposés ethnocentriques qui « sont présents dans l'inconscient social et scolaire »<sup>461</sup>. Dans ce contexte, les enfants des minorités ethniques en échec scolaire s'auto-dévalorisent et construisent une image d'eux-mêmes négative.

« Se profile alors un phénomène de déculturation dont les effets à long terme peuvent être de l'ordre d'un véritable génocide culturel, et l'on peut se demander légitimement si la non-scolarisation n'est pas une protection contre ce génocide »<sup>462</sup>.

Jean-Pierre Liégeois voit là, comme les auteurs précédemment mentionnés, la raison de l'« échec » scolaire des Tsiganes. Dans le bilan consacré à la question de la scolarité des Tsiganes précédemment mentionné, l'auteur applique son approche théorique : la scolarisation est replacée dans le cadre plus large de l'attitude des Etats à l'égard des Tsiganes, conçue par Liégeois comme uniquement et systématiquement négatrice.

A partir du constat que la quasi-totalité des Etats obligent les enfants d'un certain âge à se trouver à l'école, sous peine de sanctions (amendes par exemple ; en France, retenue des allocations reçues pour les enfants), il souligne que la question de l'obligation scolaire est délicate dans le cas des enfants tsiganes, car « la fréquentation de l'école a été rendue obligatoire, pour les Tsiganes, au cours du développement des politiques de négation que sont la réclusion et l'assimilation »<sup>463</sup>, obligation le plus souvent dans des conditions strictes et non

<sup>459</sup> DURANTEAU Camille, « Témoignage contre un mythe ou chasser (*marçhav*) le mythe », *op. cit.*, pp. 92-96.

<sup>460</sup> Comme le montre par exemple un témoignage recueilli dans *La France raciste* de Wieviorka, « Il y a beaucoup de façons de refuser les enfants. Un petit gitan qui se présente : "Tu es vacciné ? Non ? Allez le faire vacciner". La maman cherchera une autre école. Et si, par la suite, le niveau est trop élevé, parce qu'il n'y a pas un système de soutien, l'enfant s'exclut lui-même. On peut jouer sur les exigences de propreté, sur l'absentéisme excessif, et faire en sorte qu'il ne se présente plus. Chez les ferrailleurs gitans, tous les enfants ne sont pas scolarisés. Ils sont inscrits quelque part... » WIEVIORKA Michel (dir.), *La France raciste*, *op. cit.*

<sup>461</sup> LAURENT-FAHIER Arlette, « Les oubliés de l'école », *op. cit.*, p. 84.

<sup>462</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>463</sup> LIEGEOIS Jean-Pierre, *Minorité et scolarité : le parcours tsigane*, *op. cit.*, p. 93.

aménagées, notamment pour les nomades ; aussi cette obligation scolaire est perçue comme coercition par les Tsiganes :

« Chaque groupe tsigane a vis-à-vis de l'école les attitudes qu'il a dans ses relations avec l'ensemble des institutions qui l'entourent. Il ne peut en être autrement. L'école est une institution étrangère, et c'est l'institution étrangère chargée de dispenser les normes culturelles que le Tsigane ne partage pas... »<sup>464</sup>

Aussi cette obligation produit-elle des effets négatifs, dans la quantité et la qualité de la scolarisation, tandis que la scolarisation vécue comme choix produit des effets positifs : les enfants tsiganes et leurs parents ont plus confiance dans l'école, et les enfants sont plus nombreux à y être scolarisés (Liégeois donne comme exemples des expériences réalisées au Pays de Galles et en Angleterre, rapportées par Thomas Acton et Kenrick, ainsi que des témoignages d'instituteurs concernant des pratiques comparables en France<sup>465</sup>), et l'auteur pense ainsi pouvoir dégager la loi d' « une augmentation de la scolarisation quand la pression diminue. »<sup>466</sup> Et l'accusation faite aux Tsiganes de ne pas vouloir scolariser leurs enfants, lorsqu'elle n'est pas une attitude de prudence visant à éviter une situation conflictuelle, est en réalité le signe de l'échec de l'école, de l'inaction et de l'attitude du système scolaire.

## 2.4.2. Les études sur les expériences (« interculturelles ») scolaires

Dans le prolongement direct de l'approche précédente, la plupart des études concernant l'éducation des enfants tsiganes – y compris certaines de celles déjà citées – ont pour but d'évaluer et/ou d'orienter des actions éducatives élaborées en tenant compte des spécificités de l'éducation tsigane, présentées ci-dessus. Il s'agit de mettre en place des dispositifs adaptés à cette organisation sociale, ce système de valeurs, etc. bref ce système socio-culturel. Ces études relèvent d'une sociologie militante qui jusqu'à présent fait le constat de l'absence de mise en œuvre de dispositifs scolaires adaptés, spécifiques, au niveau national. Les projets qu'elles présentent sont le fait d'initiatives personnelles<sup>467</sup>. Elles aboutissent à prôner la formation spécifique des enseignants (et notamment la connaissance de la culture de ce[s] groupe[s]).

Arlette Laurent-Fahier note que dans le contexte du développement des aires de stationnement dans le cadre des schémas départementaux, c'est-à-dire depuis 1980, on assiste au développement des rencontres nationales (journées, stage...), de stages départementaux (sous l'impulsion souvent des CEFISEM, Centres de formation et d'information pour la scolarisation des enfants de migrants), des universités d'été, des rencontres académiques et interacadémiques, de séminaires européens qui posent souvent la question de l'amélioration de la scolarisation des enfants tsiganes, réunions ayant donné lieu à de nombreuses publications<sup>468</sup>. Cet intérêt des pouvoirs publics pour la question de la scolarisation des enfants du voyage déborde le cas français puisque l'école constitue le seul domaine « à avoir fait l'objet, sur une longue période débutant dans les années 80, d'un travail systématique d'analyse et de proposition, à l'initiative du Conseil de l'Europe et de la Communauté européenne »<sup>469</sup>.

---

<sup>464</sup> LIEGEOIS Jean-Pierre, *ibid.*, p. 94.

<sup>465</sup> *Ibid.*

<sup>466</sup> *Ibid.*

<sup>467</sup> DELSOUC Michel, « Les temporalités et les spécificités d'intervention », *op. cit.*, p. 57.

<sup>468</sup> LAURENT-FAHIER Arlette, « Les oubliés de l'école », *op. cit.*, pp. 80-87.

<sup>469</sup> LIEGEOIS Jean-Pierre, Roma, Tsiganes, Voyageurs, *op. cit.*, p. 197.

Michel Delsouc se situe dans cette perspective. Il étudie des projets de scolarisation élaborés spécifiquement pour les Tsiganes, dans des collèges. Ces projets constituent des exemples typiques de projets « interculturels » : on apprend à « connaître » des oppositions de traits culturels pour organiser spécifiquement un programme d'éducation visant à faire intérioriser, à côté du trait culturel tzigane, le trait culturel non-tzigane correspondant aux exigences de la société, du marché du travail non-tzigane, etc. Cette approche se donne comme justifiée par la disparition des anciens métiers – sauf chez les Tsiganes les plus pauvres, qui se paupérisent d'autant plus en les conservant –, des « activités traditionnelles » complémentaires de celles des non-Tsiganes, au profit de nouveaux métiers procurant une position dans le cadre social sédentaire. Les projets développent ainsi un aménagement de l'emploi du temps en collège, qui s'efforce de concilier une exigence scolaire – l'apprentissage de la gestion de l'emploi du temps, l'un des apprentissages du collège –, avec ce qui est considéré comme la gestion du temps propre aux Tsiganes. L'objectif est de former les enfants à la gestion gâchée du temps, afin qu'ils ne soient pas handicapés par la suite dans la recherche d'un emploi<sup>470</sup>. Dans le même sens, selon les mêmes principes, sont développés « l'apprentissage de la vie sociale » (notamment le respect des règles) et la « responsabilisation de l'individu »<sup>471</sup>.

Patricia Ferté relève quelques limites de ces approches : seuls quelques terrains de stationnement (une dizaine en 1989) sur 600 (recensés par Reyniers en 1982) et quelques expériences de scolarisation des Tsiganes sur 900 (recensées par Ferté) sont étudiées. Toutes les études portent sur les mêmes expériences de scolarisation des « Tsiganes » (école normale, CEFISEM, caravane-école) choisies pour leur côté extraordinaire ; elles se situent toutes sur les terrains aménagés (terrains de séjour obligés, pour la plupart créés suite à la circulaire du 20 février 1968, dans une perspective politique de sédentarisation) car ces actions socio-éducatives devaient au départ prendre place dans les écoles proches de ces terrains, mais ceux-ci furent créés loin des écoles et les parents ne voulaient pas se séparer de leurs enfants. Cela signifie que le public scolaire est préselectionné : il s'agit d'enfants installés sur les terrains de stationnement, et qui font déjà l'objet d'un processus en amont de marginalisation, placés hors des écoles communes à tous les citoyens, dans la perspective républicaine française. Cela manifeste une volonté politique de scolarisation et de sédentarisation, selon Ferté. Cela manifeste surtout, du point de vue de la perspective théorique à adopter, la nécessité d'une approche en termes de « discrimination systémique », l'école étant prise dans une discrimination systémique qui prédétermine en son sein les discriminations directes et indirectes à l'encontre des enfants tziganes.

Les études s'orientèrent d'autant plus vers ces expériences associant stationnement et scolarisation que les Tsiganes s'« approprièrent » ces terrains et classes, les « détournèrent » de leurs buts et fonctions initiaux.

Enfin, Patricia Ferté mentionne un certain nombre d'impératifs de la recherche en France ayant orienté les chercheurs sur ces expériences, que nous avons déjà mentionnés dans la première partie de ce bilan (*cf. supra*, « Les conditions de production de la connaissance ») : limitations en temps et financières, méfiance des Gens du voyage face aux sédentaires, etc., qui orientent les chercheurs vers les mêmes terrains et les mêmes sources d'informations (acteurs locaux : directeurs de terrain, éducateurs, animateurs, instituteurs, assistantes sociales,

---

<sup>470</sup> DELSOUC Michel, « Les temporalités et les spécificités d'intervention », *op. cit.*, p. 58 : « Nous avons mis en place, avec certains collèges, des aménagements, non pas pour que les Tsiganes s'approprient notre notion du temps, mais pour qu'ils puissent au moins la gérer. Cette difficulté d'adaptation à notre notion du temps est particulièrement évidente lors des stages pratiques effectués par les élèves. Leur mode de fonctionnement dissuade les responsables de les conserver dans leurs entreprises, en dépit de leurs aptitudes au travail. »

<sup>471</sup> DELSOUC Michel, *ibid.*, p.58. *Cf.* l'étude analogue de Clarisse DECROIX et Hervé GIRAudeau, « Scolariser des enfants gitans : une interrogation pour le système. L'exemple de l'académie de Montpellier », *Ville-Ecole-Intégration*, n°115, décembre 1998, pp. 181-192.

etc., et sources bibliographiques les plus faciles d'accès, donc toujours les mêmes)<sup>472</sup>. Toutes ces contraintes conduisent les recherches à se focaliser sur un petit nombre d' « expériences-vitrines ».

Or, contre la focalisation des études sur ces expériences, Patricia Ferté souligne que, selon son estimation, il y a 18 écoles de quartier accueillant des enfants tsiganes contre une classe spéciale créée dans une aire de stationnement ou à proximité. Aussi, en plus des critiques mentionnées ci-dessus concernant l'occultation de la discrimination systémique, ces remarques de Ferté poussent d'autant plus à promouvoir une approche en termes de relations interethniques, les cas de classes regroupant des enfants tsiganes et des enfants non-tsiganes étant majoritaires quantitativement.

Enfin, Ferté souligne que ces classes spéciales sont au cœur d'une controverse : seul moyen de scolariser les Tsiganes pour les uns et de les empêcher ainsi de sombrer dans la marginalisation et paupérisation croissantes ; « écoles-ghettos » pour les autres. Deux positions sont repérables parmi ces derniers. Au nom de l'égalité entre tous, certains préconisent que les enfants soient envoyés dans des écoles non spécialisées même si celles-ci ne tiennent pas compte de leur différence culturelle. D'autres prétendent, au nom du respect à la différence que la scolarisation est néfaste car elle reviendrait à porter atteinte à leur culture orale. Ferté note une évolution intéressante (en deux temps) dans l'acceptation ou non de l'école et qui pourrait, dit-elle, illustrer ces deux positions opposées. Dans un premier temps, la création de classes spécialisées sur les terrains de stationnement est bien accueillie par les familles qui peuvent ainsi opérer un contrôle sur elles. Les enseignants de leur côté n'ayant que des élèves tsiganes sont plus attentifs à leur culture et à leur rythme d'apprentissage. Mais lorsque la situation économique de ces familles se dégrade (problèmes de débouchés économiques lorsque une même niche d'emploi se trouve occupée par un trop grand nombre de personnes en stationnement), la situation change.

« Les familles qui ne voyagent plus ou quasiment plus, s'approprient et le terrain sur lequel elles vivent toute l'année, et les travailleurs sociaux et autres qui y travaillent, suscitant la jalousie et le ressentiment des groupes itinérants. Ces derniers éviteront progressivement ce lieu de halte, prétextant qu'ils n'y côtoient plus de "vrais Tsiganes", coupant ainsi les familles sédentarisées d'un certain bouillonnement culturel et les obligeant peu à peu à endosser l'image dévalorisante et dévalorisée que les groupes nomades mais aussi les Gaze leur renvoient ; un sentiment de malaise puis d'angoisse s'installe alors sur le terrain. Ses occupants se sentiront à la fois rejetés et menacés par un environnement sédentaire et tzigane hostile. C'est "l'effet ghetto" »<sup>473</sup>

Ce malaise ne sera pas sans conséquences sur la relation enseignants-élèves. Une assimilation est en effet effectuée entre « sédentaires menaçants » et enseignants, d'où le développement du chahut et une assiduité et des résultats scolaires qui déclinent fortement, puis le saccage des locaux, auquel fait suite la fermeture de l'école, voire celle d'un terrain par le préfet. Les terrains de Molines à Angoulême, de Saint-Menet à Marseille ont connu ce type de situation.

Les approches présentées ci-dessus développent des conceptions culturalistes peu éloignées de celles des acteurs de terrain. Ceux-ci développent une construction culturaliste des problèmes rencontrés à l'école : ces problèmes seraient dus à des « différences », des « écarts » entre les cultures des acteurs en présence. Marie Canizzo par exemple, a enseigné de 1970 à 1996 dans divers types de classe (une classe de perfectionnement dans une école traditionnelle à Avignon ; une classe de pré-scolarisation sur un terrain de stationnement à Avignon et une classe d'accueil dans une école traditionnelle à Lyon) et à des élèves des différents groupes tsiganes (Manouches, Rom, Gitans) et qui étaient sédentarisés, itinérants, ou « semi-sédentaires ». Son témoignage est construit sur la présentation des « problèmes » et « difficultés » que lui ont posé spécifiquement les Tsiganes, et qu'elle lie directement, dans un rapport de cause à effet, au mode de vie de ces élèves. Elle

<sup>472</sup> FERTE Patricia, « La scolarisation des enfants tsiganes : pragmatisme et idéologie », *op. cit.*, p. 286.

<sup>473</sup> *Ibid.*, pp. 288-289.

recense ainsi systématiquement les aspects de la vie des Tsiganes posant problème au fonctionnement de l'institution, dans son organisation actuelle : leur langage, pauvre et présentant de nombreuses déformations par rapport au langage de l'école, les difficultés des enfants tsiganes à maîtriser les notions temporelles et spatiales, dues à un autre rapport au temps (seul compte le temps présent) et à l'espace, etc. Tous ces aspects sont conçus comme expliquant les difficultés scolaires de ces enfants, tout « trait culturel » est bon à penser comme cause d'un problème scolaire. Les approches culturalistes se situent dans le même type de construction et d'analyse de la réalité sociale. La différence tient à ce que les chercheurs valorisent la « différence culturelle » tsigane, alors que les acteurs la voient surtout comme problématique. Par exemple, la conception que développe Liégeois de l'école comme institution de coercition et de rejet de la différence culturelle des Tsiganes, est en apparence inverse mais finalement exactement identique à celle des instituteurs, personnels scolaires, et certains chercheurs, de l'incompatibilité des modes de vie tsiganes avec les exigences de l'école. Ici comme dans le témoignage de Marie Canizzo, ces « différences » de mode de vie, de culture, etc. sont perçues comme données et comme déterminant les relations entre ces acteurs, et non comme construites dans les relations pour y être utilisées, pour organiser ces relations.

Or, la réalité est bien plus complexe, et les réactions ne sont pas de rejet de part ni d'autre, comme le montrent les études sur les dispositifs spécifiques et expériences scolaires mis en place pour les Tsiganes (qui manifestent que les attitudes sont loin d'être monolithiques).

La réalité à expliquer est celle d'une relation « impossible » dès lors que chaque terme de la relation est défini en soi. C'est ce type d'approche, encore peu développé, concernant ce thème – et plus largement les études qui prennent pour objet les Tsiganes – que nous allons maintenant aborder. Alors que l'approche culturaliste oppose socialisation tsigane et scolarisation gadgé, l'approche constructiviste et relationnelle des relations interethniques montre comment la socialisation dans un groupe devient tsigane, et la scolarisation devient gadgé, dans les rapports et relations entre ces deux institutions, entre les deux groupes.

### 2.4.3. La construction scolaire de l'altérité

Certaines études, encore peu nombreuses, portent sur les processus par lesquels les enseignants construisent les difficultés d'enfants en « échec » scolaire en termes ethniques, en utilisant des catégorisations comme « tsigane » ou « gitan » pour ne désigner que les enfants qui posent problème : soit parce qu'ils se trouvent en situation de difficulté scolaire, soit parce qu'ils sont perçus comme fauteurs de trouble.

Quel que soit le niveau de scolarité observé (classe), on trouve souvent mentionnée dans la littérature la création de classes ou procédures spéciales ou spécifiques pour les enfants tsiganes. Dans l'académie de Montpellier, Clarisse Decroix et Hervé Giraudeau observent que des écoles se « gitanisent », certaines écoles élémentaires sont uniquement composées d'élèves gitans, dans certaines écoles « ordinaires », les classes de perfectionnement ou d'adaptation accueillent essentiellement des enfants gitans. Concernant le second degré, les auteurs notent encore que dans les SEGPA<sup>474</sup>, les effectifs d'enfants gitans oscillent entre 20 et 90 % selon les classes ; des classes tantôt nommées « groupe d'enseignement spécifique » ou « classe de 4<sup>ème</sup> aide et soutien » sont de fait, et de notoriété publique, des classes « gitanes », ils observent l'existence de classes relais ; dans un collège de l'académie, un emploi du temps particulier a été établi concernant les élèves exclus des cours par les professeurs. Des élèves gitans inscrits dans les classes ordinaires sont, de fait, pris en charge par des aides éducateurs et des surveillants « qui leur bâtissent un programme de travail et d'activités pour la semaine ».

---

<sup>474</sup> Section d'enseignement général et professionnel adaptée.



« La multiplicité des réponses rencontrées, disent Decroix et Giraudeau, révèle l'embaras de l'école (institution et individus qui la composent) face à un public qui lui pose problème. Des réponses se bâtissent au coup par coup, qui aboutissent souvent – qu'on le veuille ou non, qu'on le dise ou non – à la création de "lieux", de "procédures" spéciales pour les gitans. Ce qui est paradoxal, c'est que ce sont ceux-là mêmes qui inventent ces "procédures" particulières qui affirment en même temps que la mixité avec les autres populations est la meilleure des solutions »<sup>475</sup>.

Plusieurs études permettent de comprendre quelles procédures mènent à cette situation où la catégorie ethnique apparaît comme la catégorie pertinente d'interprétation et d'action dans les pratiques scolaires. Ces études permettent de saisir comment cette situation est le produit d'une construction progressive, qui nécessite plusieurs étapes avant de se manifester avec une telle efficacité.

A travers les divers qualificatifs accolés aux enfants tsiganes par les enseignants, nous disent Decroix et Giraudeau, il apparaît que les enseignants essaient de définir la spécificité d'un public qui les questionne : il faut bien tenter de comprendre ce sur quoi on achoppe, et si la règle commune, celle qu'on applique pour les « autres » élèves, ne fonctionne pas avec les Gitans, c'est bien qu'ils ont une particularité. Ce besoin de pointer les différences aboutit à une stigmatisation de ces enfants et des Tsiganes : telle équipe d'école, par exemple, ne désignera comme gitans que les élèves en difficulté, les autres, rares il est vrai, qui réussissent, ne seront pas *ressentis* comme gitans, même s'ils sont connus comme tels<sup>476</sup>.

En mettant l'accent sur leur « inadaptation », leur « décalage », leur « marginalité » et, même si c'est involontairement, en pointant les différences pour essayer de comprendre, est ainsi (re)produite la frontière entre le « eux » et « les autres ».

De façon similaire, Christian Rinaudo a pu constater à Nice une désignation sélective des élèves gitans dans un collège d'une ZEP. L'auteur a ainsi pu remarquer que l'évaluation du nombre de Gitans dans le collège était approximative. Il a donc demandé à certains membres du personnel de dresser la liste des élèves gitans. Il a confronté les listes qui ne correspondaient pas et a demandé aux personnes la raison de l'absence de certains noms sur leur liste. Il lui a été répondu : « je n'ai pas parlé d'un tel parce qu'il ne me pose aucun problème particulier », « untel est parfaitement intégré et c'est vrai qu'on ne le considère plus comme Gitan », « untel est pour nous un élève comme les autres même si sa famille est gitane ». Cette catégorisation des Gitans se base donc sur leur prétendue « inassimilabilité culturelle » censée se manifester dans des comportements de transgression par rapport à l'ordre scolaire. Ils sont perçus comme « individus à problèmes », ce qui a pour conséquence de moins stigmatiser les Maghrébins. Dès lors, les Maghrébins « font l'objet d'une représentation plus proche de ce que l'on attend d'un élève "normal" dans un collège ». Se basant sur cette idée d'« inassimilabilité culturelle », une structure d'encadrement pédagogique pour les élèves gitans appelée « Structure adaptée pour enfants tziganes » a ainsi été mise en place en 1989 – elle dispose d'un personnel éducatif spécifique et de salles de classes destinées à cet effet –, avec pour objectif « d'instaurer un dispositif permettant "une prise en compte de la spécificité de la communauté tzigane" »<sup>477</sup>. La création de cette structure est donc justifiée, par les éducateurs et l'équipe d'encadrement scolaire, par des considérations d'ordre culturel. Ce ne sont pas les capacités des élèves gitans qui sont mises en cause mais l'existence d'une « incompatibilité culturelle » donnant lieu à une auto-exclusion de la part de ces élèves. Existe l'idée que

---

<sup>475</sup> DECROIX Clarisse, GIRAudeau Hervé, « Scolariser des enfants gitans : une interrogation pour le système », *op. cit.*

<sup>476</sup> DECROIX Clarisse, GIRAudeau Hervé, *ibid.*

<sup>477</sup> RINAUDO Christian, « L'imputation de caractéristiques ethniques dans l'encadrement de la vie scolaire », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 14, n°3, 1998, p. 36.

« l'équilibre des Gitans passe par leur reconnaissance en tant que tels, et que cette reconnaissance s'exprime pleinement lorsque ces élèves sont placés dans une Structure adaptée à cette identité... »<sup>478</sup>

Partant de l'idée que les Gitans ne « sont pas "faits" » pour des études abstraites (apprentissage de l'anglais, des sciences) et qu'ils ne parviennent pas à s'adapter aux modalités d'organisation scolaire (rythmes, changements d'enseignants et de classe), on les oriente vers cette structure professionnalisante où ils effectueront des travaux en atelier, des stages en entreprises, etc. Rinaudo fait ainsi apparaître les processus scolaires de construction d'un groupe ethnicié, marginal. L'explication culturaliste qui sert à justifier l'instauration d'une structure spécifique aux Gitans s'appuie sur leur nomadisme. La culture nomade expliquerait l'absentéisme, le refus de respecter les règles ayant cours dans la vie scolaire, le repli sur le groupe des Gitans et le refus de travailler. L'auteur souligne l'aspect naturalisé du nomadisme car ces élèves peuvent être sédentarisés mais on leur attribue toujours une culture nomade :

« il resterait au plus profond d'eux-mêmes cette propension au mouvement qui expliquerait, aujourd'hui encore, leurs difficultés à tenir en place et leur absence de motivation pour le travail sédentaire »<sup>479</sup>.

Cette structure spécifique contribuerait à acculturer ces élèves. Les éducateurs

« arguent de la nécessité d'une structure adaptée pour les élèves gitans par des attributs culturels (nomadisme, tradition orale, absence de contrôle social sur les enfants) considérés comme les caractéristiques premières et définitionnelles de leur organisation en tant que groupe ethnique, et plus encore, en tant qu'altérité négative, à la fois déficiente et dépréciative... »<sup>480</sup>.

Dès lors toute action valorisée est ramenée à un processus d'acculturation et « non comme le propre de l'altérité gitane »<sup>481</sup>. L'auteur a ainsi cherché à montrer comment, sur la base de cette thèse culturaliste qui substantialise l'identité gitane, les éducateurs et l'équipe d'encadrement justifient la mise en place d'une structure spécifique qui met en place une « ségrégation ethnique » au sein même du collège.

Cette approche centrée sur les relations interethniques et les phénomènes qui se manifestent dans ce cadre permet de montrer la construction scolaire du groupe tzigane comme groupe problématique. En ne désignant comme « gitan » que l'élève « qui pose problème », les personnels scolaires entament une construction ethniciste (puisque ce qui ne pose pas « problème », le « normal », n'est pas ethnicié) d'un groupe scolaire à problème : « les Gitans ». Puis ils opèrent un retournement, en expliquant les difficultés de ce groupe par sa « différence culturelle », son « inassimilabilité culturelle », que justement ils créent par des catégorisations ethnicisantes puis un traitement ethnicié de ce qui leur apparaît comme « problème ». Les dispositifs scolaires prennent alors la relève et entérinent cette construction et ce retournement auto-légitimant, en mettant en place des structures « spécialisées » qui stigmatisent d'autant plus ce groupe, en le construisant institutionnellement comme groupe marginalisé et stigmatisé, identifié comme « tzigane » et auquel est attribué un trait différenciateur : le nomadisme. Ainsi est opérée une ségrégation ethniciste des élèves, et la construction scolaire d'un groupe ethnique stigmatisé. On voit par là que les études précédemment présentées relatives à des expériences scolaires (classes spéciales, etc.) prennent les problèmes (au sens théorique, et non institutionnel) au point d'aboutissement de ces processus de construction, au moment où leurs frontières s'avèrent si rigides que toute réciprocité dans la relation devient impossible. Notamment, les études portant sur les relations interethniques que

---

<sup>478</sup> RINAUDO Christian, *ibid.*, p. 37.

<sup>479</sup> RINAUDO Christian, *ibid.*, pp. 38-39.

<sup>480</sup> *Ibid.*

<sup>481</sup> *Ibid.*

nous présentons ici portent sur des classes et écoles communes aux Gadgés et Tsiganes, et non sur les expériences scolaires spécifiques aux Tsiganes. Elles permettent ainsi de ne pas reprendre d'emblée un public scolaire présélectionné comme « public spécial », « spécifique », identifiable par son mode de vie (et notamment le trait central de ce mode de vie : le nomadisme), mais de comprendre comment ce public est d'abord construit et se construit : différencié, ethnicisé et marginalisé.

Il importe de ressaisir ces processus pour comprendre comment est posé le problème : pourquoi est-ce la catégorisation ethnique qui est utilisée par les personnels scolaires comme la catégorie pertinente d'analyse de la situation et de traitement des difficultés qu'ils rencontrent<sup>482</sup> ? C'est la question que pose Christian Rinaudo<sup>483</sup>, et à laquelle il répond en étudiant la participation du personnel enseignant et surtout d'encadrement scolaire au processus d'ethnicisation des rapports sociaux à l'école. Il note que, au point de départ de ces processus d'ethnicisation, on trouve l'incapacité de l'école à fixer des règles applicables à tous (autrement dit à respecter le principe d'universalité censé définir l'école républicaine en France), notamment dans les établissements qualifiés de « sensibles ». Dans ces écoles, face à l'irruption de cadres non scolaires, les personnels mettent en place des « savoirs » et « savoir-faire » ethnicisés, culturalistes, dans le cadre de leurs interactions avec les élèves et ce, pour éviter que ne se manifestent des situations interprétées et agies selon des modalités racistes. Les « établissements sensibles » sont en effet le lieu de destination d'un public construit au préalable précisément sur des critères ethniques, ce qui détermine l'ethnicisation des rapports sociaux en leur sein. Il s'agit donc d'éviter « qu'une définition ouvertement raciale de la situation ne devienne saillante dans le déroulement des interactions »<sup>484</sup> :

« Renseignements et consignes circulent dans l'établissement et contribuent à établir un "savoir-faire avec", sorte de code informel des manières d'intervenir en fonction de la spécificité des pratiques culturelles attribuées aux élèves (...). De manière générale, on a pu remarquer que la mise en garde sur les comportements des Gitans dans le collège faisait systématiquement partie de l'apprentissage de compétences pratiques dispensé, de manière informelle et empirique, lorsque l'occasion s'en présente, par les membres les plus expérimentés de l'équipe aux nouveaux surveillants. Cet apprentissage passe dans un premier temps par une réification de l'identité gitane autour de traits culturels (l'agressivité, l'imprévisibilité, l'esprit de groupe) envisagés comme une caractéristique première et définitionnelle »<sup>485</sup>

Sont ensuite enseignés aux nouveaux surveillants des « savoir-faire » correspondants, fondés sur une « définition substantialisée de l'identité gitane » (par exemple ne pas prendre un Gitan par le dos, alors que cela est considéré comme possible avec les élèves catégorisés comme « Arabes »). En outre, ces surveillants mettent en œuvre des « stratagèmes interactionnels » de négociation des identités, des utilisations tactiques des catégories ethniques, pour prendre le dessus dans le cadre des interactions avec les élèves : ils mobilisent les identités ethniques pour régler les conflits d'une part, et d'autre part valorisent des pratiques culturelles pour s'opposer aux comportements déviants. Ainsi, des surveillants ont mobilisé leur « identité corse », qu'ils considèrent comme la catégorie ethnique la plus appropriée à la situation, cette identité étant supposée renvoyer à la rudesse, à l'imprévisibilité et à l'inflexibilité et est mobilisée pour susciter crainte et respect. L'identité

---

<sup>482</sup> Ou encore, par exemple, pourquoi est-ce que la catégorisation ethnique est considérée ici comme problème, et ne se manifeste que sous forme négative, alors que, par exemple, dans les trajectoires scolaires des jeunes beurs se manifeste un effet positif de la catégorisation ethnique, de l'ethnicisation des relations dans l'école et de l'école ? cf. Françoise LORCERIE, « La lutte contre les discriminations ou l'intégration requalifiée », *op. cit.*

<sup>483</sup> RINAUDO Christian, « L'imputation de caractéristiques ethniques dans l'encadrement de la vie scolaire », *op. cit.*

<sup>484</sup> RINAUDO Christian, *ibid.*, p.32.

<sup>485</sup> RINAUDO Christian, *ibid.*, p.31.

---

ethnique peut encore être mobilisée pour répondre à une accusation de racisme. A une mère gitane qui accusait le CPE du collège de racisme, ce dernier lui répondit qu'il était lui même Corse, donc comme elle issu d'une minorité et qu'il pouvait comprendre son problème tout en exerçant son travail sans préjuger des différences.

« Ces analyses nous amènent à conclure que les imputations de caractéristiques ethniques que l'on observe dans les différentes activités qui organisent le travail d'encadrement ne s'opèrent pas tant en dépit du principe d'indifférence aux différences, mais plutôt du fait même de la volonté de maintenir le cadre de l'école républicaine dans le contexte de crise qui caractérise les banlieues. Dans toutes les situations décrites, c'est le même principe paradoxal qui est à l'œuvre : faire face à l'irruption violente de la dimension raciale en mobilisant des connaissances pratiques qui reposent sur une représentation ethnicisée de l'établissement ; obtenir, à partir de valeurs ethniques assumées ou attribuées, une normalité sociale à laquelle il est de plus en plus difficile de parvenir par les moyens classiques d'intervention ; valoriser une structure de type ségrégative au nom de l'intégration d'élèves définis d'emblée comme différents »<sup>486</sup>.

Partant, les personnels scolaires qui cherchent à maintenir un ordre menacé, ne peuvent y parvenir localement indépendamment d'une réflexion de la part de l'institution scolaire dans son ensemble sur les moyens de faire face à l'ethnicisation des rapports sociaux.

Ce type de recherche montre l'importance d'une étude des usages sociaux des catégories, et des processus dans lesquels elles servent à construire la réalité en orientant pratiques et représentations.

---

<sup>486</sup> RINAUDO Christian, *ibid.*, p.40.

---

## 2.5. Santé

---

### 2.5.1. Les facteurs culturels

Le discours produit par les institutions médicales en matière de santé des Tsiganes est, comme dans le cas des immigrés, tout empreint de la vulgate culturaliste. Comme l'indique Jacqueline Charlemagne, l'ensemble des services sanitaires (hôpitaux, maternités, dispensaires, consultations de planning familial, etc.) mettent en avant la « différence culturelle » en vue d'expliquer les pratiques sanitaires des Tsiganes, dimension culturelle qui exclurait souvent la prévention et le recours thérapeutique. D'où un traitement de la différence sous la forme d'un renvoi vers des services sociaux spécialisés tel le recours à une puéricultrice dans les hôpitaux ou les maternités. La santé des Tsiganes, nous dit l'auteur, est dès lors renvoyée « aux pratiques intra-communautaires, médication par les plantes, recours aux guérisseurs, prières et invocations diverses »<sup>487</sup>.

Parmi les facteurs culturels engendrant des pathologies, on relève les pratiques alimentaires. J.-C. Guiraud range les pathologies dérivées de l'alimentation dans le cadre de ce qu'il nomme les pathologies liées au stress. Les repas familiaux constituent un moment de convivialité et de réponse au stress généré par la vie dans un environnement hostile. D'où des diabètes, de l'hypercholestérolémie, de l'hypertryglicéridémie. On observe de fréquents cas de cancers digestifs (estomac, colon). La cancérogénèse digestive est notamment liée à la consommation de viandes carbonisées. Est encore incriminé le « nigloo ».

« Le "nigloo", ce plat traditionnel de hérisson grillé, qu'adorent les Tsiganes est souvent le seul repas de la journée pour les Manouches. Peut-être succulent, mais très riche en graisses, comme la plupart des plats tsiganes, cette alimentation reste à l'origine de nombreux cas de cancers de l'estomac et du côlon, sans oublier les pathologies à dominante cardio-vasculaire et métabolique qu'elle provoque »<sup>488</sup>.

Les facteurs culturels tiendraient également un rôle en matière de pratiques liées à la santé. L'importance prise par le « caractère communautaire » de la vie chez les Tsiganes est, par exemple, souvent mentionnée en vue d'expliquer leurs comportements face à la maladie et notamment en matière d'hospitalisation (visites en groupe aux malades hospitalisés, ...).

Ce caractère communautaire – et la solidarité qui en découle – est notamment relevé en matière d'automédication. La circulation des médicaments y constitue la norme. Un médicament tenu pour avoir eu des effets bénéfiques sur quelqu'un est, comme l'indique Thierry Soufflard, supposé l'être pour le reste de la caravane et pour les voisins. L'auteur rapporte que des « Roumains » demandent des médicaments à des docteurs de Médecins du Monde sur un camp de Nanterre, il faut leur expliquer qu'il importe de procéder à un diagnostic de leur état de santé avant de les prescrire<sup>489</sup>. Concernant la consommation de médicaments, on relève tantôt que les Tsiganes privilégient les praticiens qui en prescrivent beaucoup, croyant que la multiplication du médicament permet la guérison, approche « quantitativiste de la médication » qui n'est pas propre à ces populations mais partagée par des personnes non tsiganes et issues du milieu populaire (comme le note l'abbé Valet). On relève tantôt que les Tsiganes ne consomment pas ou n'achètent pas les médicaments prescrits. Les

---

<sup>487</sup> CHARLEMAGNE Jacqueline, « Politiques sociales, exclusion, santé », *Etudes Tsiganes*, « Tsiganes et Santé : de nouveaux risques ? », n°14, 2000, p. 28.

<sup>488</sup> SOUFFLARD Thierry, « Médecine nomade. Tsiganes : mourir à 44 ans », *Jim Hebdo*, Le Journal International de Médecine, 23 mai 1993, p. 37.

<sup>489</sup> SOUFFLARD, *ibid.*, pp. 37-39.

considérations économiques (faute de moyens) ne sont pas seules en cause. Sylvie Fainzang rappelle que « la représentation du médicament est, dans toutes les sociétés et dans toutes les cultures, un phénomène complexe, qui s'articule à la fois avec les représentations de la maladie et du corps ». Si la maladie est conçue par les personnes comme liée à un facteur exogène ou à un démon, on peut se demander si ingérer des médicaments est perçu comme suffisant pour « faire sortir le mal hors du corps »<sup>490</sup>.

A la lecture de ces textes, on peut se demander si le traitement accordé à la santé des Tsiganes s'assimile au sort réservé à celui des immigrés. Les institutions, le corps médical, la pratique médicale entendent d'abord l'immigré avant de le considérer comme un individu. Le malade étranger devient – comme le note Philippe Dewitte sous forme interrogative en ouverture d'un numéro d'*Hommes & Migrations* consacré à la santé des immigrés – un « étrange malade ».

« Bien sûr, il ne faut pas pour autant oublier que les souffrances psychiques de l'exil, ainsi que certains traits de la culture d'origine peuvent expliquer la manière dont le patient perçoit sa maladie. Mais le malade étranger ne peut plus être cet étrange malade dont la culture d'origine expliquerait toutes les affections, en particulier psychiques »<sup>491</sup>.

Didier Fassin rappelle au moins trois dangers au culturalisme qui a cours dans ce domaine :

« Tout d'abord le culturalisme leur ôte la prérogative de l'universel : dans bien des cas, les spécificités présumées relèvent en fait, pour peu qu'on cherche à les comprendre, (...), de rationalités dans lesquelles il est facile de se reconnaître soi-même. Nombre de comportements posés a priori comme étranges deviennent alors tellement familiers qu'on se prend à penser qu'à la place de l'autre, on agirait sans doute comme lui. Ensuite le culturalisme élude les explications alternatives des pratiques : en particulier, les conditions matérielles, les statuts juridiques, les contraintes de l'existence sont gommés au profit de la seule donnée culturelle. Or, être en permanence en quête de ressources financières, ne pas avoir de titre de séjour, subir des discriminations au quotidien, sont des éléments qui peuvent souvent rendre compte de comportements en matière de santé et de soins, bien mieux que toute essentialisation de la différence. Enfin, le culturalisme exonère celui qui y a recours de toute analyse de sa propre implication, ou de celle de son institution, dans la production de la différence. On conçoit qu'il soit souvent plus aisé d'admettre que les problèmes rencontrés résultent d'une difficulté d'adaptation de l'autre ; mais c'est alors souvent au prix d'un redoublement de la stigmatisation, quand bien même l'explication culturelle se veut une excuse généreuse, et d'un évitement de toute mise en cause des institutions médicales, sociales ou juridiques qui produisent ces discours. »<sup>492</sup>

C'est en vue de s'exonérer de cette approche culturaliste qui essentialise la différence et stigmatise les personnes que l'on s'achemine – tant dans le domaine de la santé des immigrés que des Tsiganes – vers un primat accordé aux conditions socio-économiques ou, tout du moins, vers une revalorisation de celles-ci en vue d'expliquer l'état sanitaire de ces populations et les pratiques mises en œuvre en matière de prévention ou de recours thérapeutique.

Notons toutefois que certains auteurs s'insurgent contre l'idée, notamment relayée par le corps médical, de l'absence de pratiques de prévention chez les populations tsiganes. Sylvie Fainzang, par exemple, souligne la différence de perspective du corps médical et des travailleurs sociaux d'une part et des chercheurs

<sup>490</sup> FAINZANG Sylvie, « Les ethnologues, les médecins, et les Tsiganes devant la maladie », *op. cit.*, p. 8.

<sup>491</sup> DEWITTE Philippe, « Malade étranger, étrange malade ? », *Hommes & Migrations*, « Santé. Le traitement de la différence », n°1225, mai-juin 2000, p. 1.

<sup>492</sup> FASSIN Didier, « Repenser les enjeux de la santé autour de l'immigration », *Hommes & Migrations*, « Santé. Le traitement de la différence », n°1225, mai-juin 2000, pp. 8-9.

(anthropologues, sociologues, historiens) d'autre part, les uns cherchant à modifier les pratiques des individus afin d'améliorer leur situation sanitaire, les autres à maintenir la culture desdites personnes (observer et analyser le réel sans le modifier). Tandis que les médecins n'envisagent la prévention qu'à l'aune des critères définis par la biomédecine, les anthropologues acceptent l'idée que les pratiques de prévention peuvent relever de la culture et se fonder sur la croyance. Sylvie Fainzang critique donc les approches niant l'existence d'une prévention chez les Tsiganes, ramenant cet état de fait, comme sous la plume de M. P. Dollé, à une propension à vivre au jour le jour sans se soucier du lendemain. Elle cite un exemple de pratique de prévention mise en œuvre par des populations tsiganes et qu'elle a observé dans une commune du département de l'Essonne, décrit comme suit :

« (elle) consiste à déposer sur la tombe d'une guérisseuse défunte (spécialisée, de son vivant, dans le traitement des maladies infantiles), un objet appartenant à un enfant (une barrette à cheveux, un ruban, des lacets de chaussure, une médaille, etc.), destiné à recevoir par contact, ou précisément par contiguïté avec la tombe de la défunte, la protection de celle-ci, afin de prémunir contre la maladie l'enfant à qui l'objet sera restitué »<sup>493</sup>.

Or, cette pratique si elle ne s'inscrit pas dans le cadre de celles ayant cours ou « recensées » comme dira l'auteur par la biomédecine, elle n'en demeure pas moins, aux yeux des personnes qui la pratiquent, comme relevant de l'ordre de la prévention. Il en va de même pour le baptême chrétien des enfants de Tsiganes « en vue de les protéger des démons responsables de la maladie ». Cette pratique et d'autres rites de protection mis en œuvre, « pour irrationnelles et magiques qu'elles puissent être, n'en sont pas moins assimilables, en matière de logique symbolique, à des mesures prophylactiques »<sup>494</sup>.

## 2.5.2. Effets des conditions de vie (habitat) sur la santé des Tsiganes :

Que l'on évoque l'habitat des Gens du voyage sur certains terrains désignés, les camps illégaux, les squats, des associations sont effectuées entre les piètres conditions de vie, d'hygiène et sanitaires – qui ne manquent pas de provoquer des pathologies – et la santé de ces populations. Un exemple peut être livré concernant les conditions de vie des Bosno-Tsiganes vivant dans des squats dans le quartier Félix Pyat dans le troisième arrondissement de Marseille. Celles-ci sont décrites en ces termes :

« Des branchements sauvages leur permettent de bénéficier de l'eau courante. Mais les sanitaires souvent ne fonctionnent pas, les douches sont inexistantes, et l'eau est froide ; elle peut même être coupée, lorsque les familles tardent trop à payer les factures. L'électricité est d'abord branchée, mais est également coupée quand l'argent vient à manquer. En hiver, les conditions de vie au sein de ces squats sont particulièrement dures. Le chauffage ne fonctionne pas ou est inexistant, et pour se réchauffer, les familles qui ont réussi à brancher l'électricité utilisent (lorsqu'elles en ont un) un four qu'elles laissent ouvert. Les enfants urinent au lit à cause du froid. Les fenêtres sont souvent sans carreaux ; le mobilier est acheté dans les communautés d'Emmaüs ou récupéré dans les poubelles. Insuffisant, il ne permet pas à tous de dormir dans un lit. On se partage alors un canapé, voire un bout de couverture posé à même le sol. Les fuites d'eau sont courantes rendant les appartements pratiquement inhabitables. Ils sont pourtant toujours habités ». <sup>495</sup>

---

<sup>493</sup> FAINZANG Sylvie, « Réflexions anthropologiques sur la notion de prévention », in P. Aïach, N. Bon, J.-P. Deschamps, *Comportements et santé. Questions pour la prévention*, Nancy : Presses Universitaires de Nancy, 1992, pp. 20-21.

<sup>494</sup> FAINZANG Sylvie, « Les ethnologues, les médecins, et les Tsiganes devant la maladie », *op. cit.*, p. 4.

<sup>495</sup> BOUILLON Florence, « L'après-guerre de Bosnie. Conditions de vie et processus de fragilisation de familles bosno-tsiganes dans une cité marseillaise », *Etudes Tsiganes*, « Tsiganes et Santé : de nouveaux risques ? », n°14, 2000, p. 60.

D'où des problèmes de santé : asthme, épilepsie chez les enfants ; peu de soins sont dispensés ce qui entraîne une aggravation rapide des pathologies.

Prééminence accordée aux facteurs socio-économiques dans l'appréhension de l'état de santé des populations, telle est par exemple la philosophie de l'étude comparative menée par le réseau Romeurope auprès de Tsiganes en situation de grande exclusion, vivant dans des conditions d'insalubrité et migrants. L'hypothèse sous-tendant l'étude était en effet que l'état de santé de ces populations résultait de facteurs socio-économiques (conditions de vie), puis des soins plutôt que de facteurs culturels. Cette étude composée d'un volet quantitatif et d'un volet qualitatif portait sur les Roms portugais en Espagne, les Roms roumains et bosniaques en France, les Roms albanais en Grèce. L'une des principales conclusions concernant l'état de santé des populations sujettes à étude et tirée de l'enquête quantitative – dont l'échantillon non représentatif ne permet pas de généralisation – était la suivante :

« Les fréquences des pathologies mentionnées, comme problème de santé actuel ou antécédent, ne sont pas différentes des fréquences observées dans d'autres groupes de populations vivant en situation de grande précarité. Les plus fréquemment citées sont les maladies ostéoarticulaires (17 % chez les hommes, 14 % chez les femmes), pneumologiques (17 % chez les hommes, 9 % chez les femmes), gastrologiques (17 % chez les hommes, 10 % chez les femmes), neurophysiologiques (12 % chez les hommes, 21 % chez les femmes) et cardiologiques (15 % chez les femmes) »<sup>496</sup>.

Un exemple du glissement opéré entre appréhension des pathologies sous un prisme culturel et perspective tenant compte de ou s'axant sur les conditions de vie et d'habitat peut être livré avec le saturnisme. Cette pathologie, découverte dans les années 1980 à Paris, comme le rappelle Anne-Jeanne Naudé a, dans un premier temps, été appréhendée comme une « maladie liée à des comportements culturels spécifiques » considérant qu'elle touchait en effet en majorité des enfants d'origine africaine. Il est désormais reconnu qu'il s'agit d'une maladie liée à « l'habitat insalubre » et dont le vecteur de contamination est constitué par les écailles et les poussières de peinture au plomb, interdite depuis 1948<sup>497</sup>. Cette « maladie sociale », comme la nomme Anne-Jeanne Naudé, touche également la population tsigane vivant dans des conditions d'habitat insalubre. L'ALAP (Association Logement Accueil et Promotion) a piloté une enquête relative au saturnisme en Savoie suite à des cas d'intoxication au plomb d'enfants « issus de familles d'origine nomade sédentarisées ». Ces familles vivent depuis plusieurs générations dans la même région, dans la précarité et exercent les activités de récupération. L'enquête – effectuée sous la forme d'entretiens menés auprès de 33 familles – avait pour objectif de définir si « dans le mode de vie, les conditions de logement et les pratiques professionnelles de ces ménages, certains facteurs seraient susceptibles de causer ou favoriser le processus de contamination »<sup>498</sup>. Il s'agissait d'évaluer ce qui, dans l'environnement social ou la pratique professionnelle du ferrailage et de la récupération de métaux, pouvait favoriser ou aggraver l'intoxication par le plomb. Concernant les pratiques professionnelles, l'étude nous apprend que « la récupération de matériaux concerne essentiellement des chutes de métaux diverses (aluminium, cuivre, métaux ferreux), des batteries d'automobiles (79 %) mais également des appareils pouvant contenir des substances polluantes (accumulateurs et transformateurs, néons, réfrigérateurs, moteurs). Ces matériaux sont collectés notamment auprès de particuliers, de garages automobiles et d'usines de fabrication. La récupération est principalement stockée sur des sites identifiés (84 %), non aménagés (84 %) à

<sup>496</sup> EQUIPE ROMEUROPE, « Projet Romeurope. De l'identification des déterminants de l'état de santé à l'élaboration d'un réseau transnational pour la mise en œuvre de programmes de la santé chez les populations roms/tsiganes migrantes en situation de grande exclusion en Europe », *Etudes Tsiganes*, « Tsiganes et Santé : de nouveaux risques ? », n°14, 2000, p. 123.

<sup>497</sup> NAUDE Anne-Jeanne, « Le saturnisme, une maladie sociale de l'immigration », *Hommes & Migrations*, « Santé. Le traitement de la différence », n°1225, mai-juin 2000, pp. 13-22.

<sup>498</sup> ALAP Prévention, « Enquête sociale concernant les familles d'origine nomade sur une agglomération de Savoie dans le cadre de la prévention du saturnisme », *Etudes Tsiganes*, « Tsiganes et Santé : de nouveaux risques ? », n°14, 2000, p. 76.



proximité immédiate de l'habitation (74 %) pour une durée pouvant aller jusqu'à un mois »<sup>499</sup>. Les métaux sont essentiellement extraits par brûlage d'une part et tronçonnage et démontage (respectivement 58 et 47 % des cas). En revanche, les « éléments composites récupérés sont laissés en l'état (par exemple, les batteries automobiles, les moteurs, les carcasses, les réfrigérateurs) et ne génèrent que très peu de déchets (matières plastiques, huiles ou liquides usagés) »<sup>500</sup>. Les conditions de logement sont également de nature à favoriser l'intoxication par le plomb. L'absence d'eau chaude, de toilettes, de douches, voire d'eau tout court dans les caravanes, mobil home ou cabanon (sur les terrains familiaux) ne permettent pas de bien se nettoyer, ce qui est nécessaire dans le cadre de la récupération des métaux. Le gel (absence d'eau) et le faible équipement électroménager rendent plus difficile le lavage des vêtements et des habitats. La proximité géographique des lieux d'habitation et des sites de stockage des métaux est incriminée comme facteur de contamination :

« La proximité du stockage des métaux aux abords des habitations et qui s'effectue sur des terrains recouverts de gravier ou tout venant aggrave les probabilités de contamination. La composition des revêtements de sols des terrains ne permet pas le nettoyage des aires de ferrailage et favorise la production de poussières diverses. Quand bien même les parents seraient très vigilants à ce que les enfants n'approchent pas des aires de ferrailage, le vent, la poussière collée sous les chaussures ou déposée sur les vêtements et la fluidité des revêtements de sols suffisent à importer dans les habitations des dépôts polluants susceptibles de contaminer l'ensemble de la famille »<sup>501</sup>.

En outre, la plupart des sites se trouvent situés le long des voies à grande circulation, les auteurs émettent dès lors l'hypothèse selon laquelle les populations y sont plus sujettes à la pollution par gaz d'échappement, ce qui favorise la contamination. Les logements étant vétustes (faible isolation, portes et fenêtres fermant mal) et les caravanes étant exiguës (les enfants jouent dehors), ils sont particulièrement soumis à la pollution.

Si des voix s'élèvent en faveur d'une prise en compte des facteurs culturels en vue de saisir les pratiques de prévention ou de recours aux soins, il n'en demeure donc pas moins que les études et recherches mettent de plus en plus souvent l'accent sur les conditions matérielles et d'habitat générant des pathologies, sur l'implication desdites contraintes matérielles et du statut juridique en matière de recours thérapeutique. L'idée sous-jacente est que la question de la santé interroge plus généralement celle des conditions d'habitat ainsi que les questions liées à la situation juridique, à la citoyenneté, etc. C'est notamment sous l'impulsion d'associations de travail social que cette approche s'est développée<sup>502</sup>.

---

<sup>499</sup> ALAP Prévention, *ibid.*, pp. 77-78.

<sup>500</sup> ALAP Prévention, *ibid.*, p. 78.

<sup>501</sup> ALAP Prévention, *ibid.*, p. 80.

<sup>502</sup> Signalons, pour terminer, que nous n'avons pas pu dans le cadre de ce bilan, faute de temps, effectuer un état des lieux approfondi recherches relatives à l'action sociale et au travail social. Ces études sont en effet nombreuses et soulèvent des problèmes spécifiques qui ne peuvent être abordés en quelques lignes.



# Conclusion

Les problématiques, thématiques, et domaines des recherches sur les Tsiganes, sont, ainsi que nous nous sommes efforcés d'en rendre compte dans ce bilan, au cœur d'un nombre considérable de pratiques et de théories. Bien que s'étant constituées en champ spécifique relativement clos, elles suscitent des interrogations communes à celles qui traversent le domaine des relations inter-ethniques.

La difficulté majeure que rencontrent les études lorsqu'elles abordent le problème de la reproduction-perpétuation du groupe tsigane est d'échapper à une perspective essentialiste ou culturaliste. Celles-ci n'ont pas étudié le processus de construction du groupe tsigane *en relation avec* le maintien du groupe tsigane. Nous visons par là l'attention portée au rôle des Gadgés dans la reproduction du groupe, et en premier lieu le rôle de l'Etat, l'instance la plus efficace de définition des catégories, l'institution ayant dans nos sociétés la plus grande capacité à faire advenir réellement sa définition de la situation. Les études insistent en effet systématiquement sur le fait que l'Etat a toujours représenté une menace pour les Tsiganes, une menace de disparition de ce groupe. A penser la situation de manière unilatérale, on s'interdit de comprendre un certain nombre de processus à l'œuvre qui, répressifs et marginalisants pour les Tsiganes, pourraient bien paradoxalement (car les mêmes processus ont conduit pour d'autres migrations à des effets inverses) avoir conduit à la perpétuation de ce groupe.

La solution de ce nœud gordien des études sur les Tsiganes, de la reproduction pluri-séculaire de ce groupe (le « mystère tsigane »), nous semble se situer, au moins pour partie, dans le domaine des études historiques. Les travaux historiques sur les Tsiganes sont relativement récents : rarissimes jusque dans les années 1960, ce n'est qu'à partir de ces années – où se développent également les recherches sur les migrations, ce qui n'est pas fortuit – que ce domaine de recherches est défriché. Et, sur ce point, il importe de reconnaître le rôle essentiel de François de Vaux de Foletier, véritable pionnier des études historiques sur les Tsiganes (bien qu'ayant quelques devanciers, il est véritablement le premier à replacer les Tsiganes dans l'histoire de manière systématique, depuis leur apparition en Europe jusqu'à aujourd'hui).

Mais il faut également souligner l'impact négatif de ses travaux. En se situant dans un cadre théorique celui de l'anthropologie physique, hégémonique jusque dans les années 1960 qui définit le groupe en terme de race : les individus appartenant au groupe sont identifiés à partir d'un type physique et de « mesures physiques », F. de Vaux de Foletier a contribué à enfermer bon nombre d'études dans une conception raciale. Il considère les Tsiganes comme entité anthropologique se reproduisant par la filiation ce qui est une reproduction « raciale », *i.e.*, la reproduction généalogique d'un groupe. Ce faisant, il ne s'attache pas en tant qu'historien à étudier les conditions et raisons de la reproduction du groupe pendant tout le Moyen Age, et ce n'est que dans les années 1990 que semble se développer en France (à partir des années 1970 en Angleterre avec les travaux de Judith Okely notamment), une approche qui cherche à saisir les conditions sociales de reproduction de ce groupe dans ses rapports (différenciation – opposition – endo- et hétéro-définition, situation et fonction sociales, etc.) avec les autres groupes. Un exemple de la prédominance générale de la conception raciale parmi les études tsiganes jusque dans les années 1960 est livré par une citation de Thomas Acton concernant un auteur tsigane de romans sur les Tsiganes :

« Quand les “tsiganologues” traditionnels lui reprochèrent [cf. in *Journal of the Gypsy Lore Society*, B. VESEY-FITZGERALD, 1958, et R.A.R. WADE, 1965] de n'avoir pas parlé des “vrais Tsiganes” du mythe raciste, il leur répliqua dans la préface du livre suivant que les différences entre les voyageurs se faisaient par leur genre de vie, plutôt que par la “notion de sang pur” qu'il qualifiait d'absurdité raciale. »<sup>503</sup>

<sup>503</sup> ACTON Thomas, « Réussite littéraire et insuccès politique. Une critique des ouvrages modernes de sciences humaines écrits en anglais sur les Tsiganes », *op. cit.*, p. 23.

Aussi, les tsiganologues parviennent à saisir et expliquer les mécanismes de perpétuation du groupe, à décrire les modalités de la reproduction du groupe, mais non à en donner les causes. Les modalités de la reproduction restent elles-mêmes à expliquer : pourquoi adopter des stratégies d'invisibilité et de différenciation, etc. ?

Il semble qu'il faille sur ce point étudier l'articulation de plusieurs processus : marginalisation légale et sociale – homogénéisante du groupe du point de vue de la société non-tsigane –, ségrégation, communalisation, etc.

Aussi, au terme de cet état des lieux, la vertu heuristique de travaux historiques se situant dans une approche constructiviste, c'est-à-dire portant sur les processus de construction des groupes, nous est clairement apparue. Si les historiens que nous avons pu lire ont surtout étudié les relations entre Tsiganes et non-Tsiganes, et les catégories utilisées par les uns et les autres pour se désigner, c'est en considérant ces groupes comme donnés. Or c'est l'existence de ces groupes qui est précisément à interroger. Ceci impose d'étudier ces groupes comme construits dans leurs relations : le rapport de domination entre eux, qui permet à un groupe de classer l'autre comme groupe, et comme groupe spécifique (par exemple, Claire Auzias a montré que, pendant la seconde guerre mondiale la détermination d'individus comme membres du groupe « Tsiganes », conçu comme groupe nomade, avait pour but de les marginaliser et, à terme, de les éliminer car non conformes à un critère raciste posé comme départageant les hommes en humains et non – ou moins que – humains).

Ceci implique de faire une étude systématique des processus de construction des catégories en fonction du contexte politique, économique, social, d'étudier leur apparition et l'histoire de leur usage.

Pour comprendre et expliquer la constitution - perpétuation du groupe tsigane, il est nécessaire d'étudier systématiquement les relations entre sous-groupes tsiganes ; cette étude fait défaut actuellement, alors que plusieurs auteurs ont souligné qu'il s'agit là d'une des causes de la continuité de ce groupe (Liégeois voit dans ces relations la raison d'être du nomadisme, de sa fonction de perpétuation du groupe). Cela revient à poser la question fondamentale, cette question étant parfois indiquée en introduction d'ouvrages sur les Tsiganes, mais alors bien vite éludée et jamais véritablement traitée : les Tsiganes existent-ils ? Ou autrement dit : à quel niveau peut-on parler de groupe ethnique ? Patrick Williams avait déjà mentionné ce point :

« On ne sait pas quand les Rom Kalderas sont devenus un groupe particulier parmi les Tsiganes. On ne sait pas très bien non plus comment sont devenus tsiganes des gens qui ont quitté le nord-ouest de l'Inde vers le dixième siècle pour partir vers l'Occident. »<sup>504</sup>

Cette question se pose de fait : les sous-groupes tsiganes, comme l'a notamment souligné, de manière forte, Patrick Williams, se différencient et s'opposent comme groupes, et ne revendiquent pas d'histoire commune.

Cependant, les non-Tsiganes ont semble-t-il depuis l'apparition de ceux-ci en Occident, identifié un groupe tsigane. Celui-ci est hétéro-identifié comme groupe ethnique, avec une langue et une histoire communes (à l'origine, histoire essentiellement légendaire). Cette définition non-tsigane de la situation tsigane a eu des conséquences réelles dans l'homogénéisation, au moins dans leurs conditions matérielles d'existence, des membres du groupe tsigane : les dits Tsiganes ont ainsi connu de fait une histoire commune, effet des politiques et actions non-tsiganes, identiques à l'égard de tous les sous-groupes.

Des recherches portant sur les usages des catégories, ainsi que sur les effets de ces usages selon les contextes et les utilisateurs, permettraient de rendre compte de la production de cette homogénéisation. Les catégories des Tsiganes et celles des non-Tsiganes ont une efficacité différentielle, entraînent de plus ou moins grandes conséquences sur la définition légitime de la situation : lorsque l'Etat définit la situation, il a des moyens autrement plus importants de légitimer et concrétiser sa définition que les Tsiganes eux-mêmes. Le problème de la perpétuation du groupe pourrait ainsi être reformulé de la manière suivante. Le nom de « Tsigane » n'étant

---

<sup>504</sup> WILLIAMS Patrick, *Mariage tsigane. Une cérémonie de fiançailles chez les Rom de Paris*, op. cit., p. 11.

attribué qu'aux « individus à problèmes » (comme l'a montré François de Vaux de Foletier, le nom de « Bohémiens » a été utilisé, sous l'Ancien Régime en particulier, dans le sens de métier honni, marginalisé, plutôt que dans le sens d'une identité culturelle) un groupe ethnicisé et marginalisé aurait été construit de cette manière, groupe « alimenté » ensuite par de nouvelles migrations et d'autres types de problèmes sociaux (par exemple, des familles connaissant une mobilité sociale descendante, marginalisées, amenées à développer leur mobilité, etc.). Les tsignologues auraient pu être ensuite mystifiés par ce processus interactionnel entre Etat non-tsigane (pour lequel existerait une permanence du nom « Tsigane » et des représentations et mesures associées) et « Tsiganes » (groupe constitué de populations diverses, changeant sans arrêt). On aurait donc affaire ici à un processus d'ethnicisation, qu'il faudrait étudier plus systématiquement en relation avec un processus de communalisation (c'est-à-dire le regroupement et la solidarité du groupe ethnicisé<sup>505</sup>).

De même, il importe que se développent, dans cette même perspective, des études historiques sur le rôle des différentes vagues de migrations, se succédant depuis le XV<sup>ème</sup> siècle et surtout depuis le XIX<sup>ème</sup> siècle, dans la perpétuation du groupe tsignane (contrecarrant peut-être le rôle assimilateur de l'Etat), notamment sur les relations entretenues ou non entre Tsiganes installés depuis longtemps et Tsiganes récemment arrivés.

Cet état de fait est dû en particulier à l'absence d'études longitudinales. Béatrice Jaulin, fait quasiment exception ici. Comme nous l'avons vu, son étude porte sur l'évolution, sur plusieurs décennies, d'un groupe, et permet de faire apparaître sa disparition progressive. Sans cette approche, les chercheurs sont inmanquablement amenés à réifier le groupe qu'ils étudient, car ils le situent dans le cadre, et comme exemple de, la présence pluriséculaire des Tsiganes en France qui est une construction étatique des Tsiganes : les Tsiganes présents en France depuis 500 ans sont les « Tsiganes législatifs », le groupe que définit et que contrôle l'Etat ; concrètement, il n'y a pas nécessairement (au contraire, bien des indications historiques montrent l'assimilation progressive des différentes groupes qui sont arrivés en France ; et l'approche de Jaulin en est un exemple récent et permet d'interpréter les indications historiques comme preuve de l'assimilation des différentes groupes tsignanes les uns après les autres) de filiation historique entre les groupes arrivés il y a 500 ans et les groupes actuels, tous pourtant considérés comme Tsiganes au même titre et comme composant le même groupe socio-historique.

Certains travaux, dont ceux d'Alain Reyniers par exemple, nous semblent orientés dans ce sens. Ce dernier étudie les relations inter-ethniques et la reproduction du petit groupe sur lequel portent ses recherches. Il souligne le rôle de la parenté et des relations avec les Gadgé comme constitutives de la perpétuation du groupe :

« Comment, dès lors, ces Tsiganes peuvent-ils produire et reproduire leur société, sans se dissoudre dans les voies de ces mouvements contradictoires ? Notre recherche nous a permis d'établir que la perpétuation des Manouches, à travers les familles qui constituent la communauté abordée, tient autant à la recomposition permanente de leur structure sociale qu'à la réappropriation des effets engendrés par le contact inévitable avec les Gadgé. »<sup>506</sup>

La parenté et l'existence des Gadgé sont des « conditions essentielles de la production de la société tsignane » et elles déterminent deux sortes de contraintes : 1. d'ordre social : contraintes de regroupement, éclatement et fluidité (parenté déterminant regroupement et éclatement, présence des Gadgé influant davantage sur l'éclatement notamment pour des raisons historiques) qui s'avèrent des gages de stabilité ; 2. d'ordre économique : liées à l'adaptation (diversification et dispersion) et à l'accession aux ressources (nécessitant un savoir-faire technique, un savoir-faire relationnel et une coopération entre associés) produisant des effets plus variés, *i.e.* « facteurs d'instabilité dans la reproduction du groupe » Les familles, éparpillées, pourraient

<sup>505</sup> Pour une étude de ce type, sur un autre groupe ethnicisé, les « Africains », cf. POIRET Christian, *Familles africaines en France. Ethnicisation, ségrégation et communalisation*, Paris : L'Harmattan (coll. « Migrations et changements »), 1996, 448 p.

<sup>506</sup> REYNIERS Alain, « Le souci de soi, ou la pérennité d'une communauté tsignane », *op. cit.*, p. 119.

développer des stratégies particulières d'acquisition des ressources produites par les Gadgé et s'écarter d'une dynamique commune.

« Or, les deux ordres de contraintes s'interpénètrent constamment : les contraintes économiques permettent à l'ordre social de se reproduire économiquement, mais les contraintes sociales autorisent la régulation des activités économiques dans un cadre social institué. Les contraintes sociales, facteurs de convergence et de stabilité, encadrent les contraintes économiques centrifuges. Tout cela contribue à l'édification d'une société structurellement flexible, qui plie mais ne se rompt guère, sauf accident historique. Dans ce cadre-là, il convient de souligner le rôle essentiel de la contrainte de fluidité, véritable pivot de la flexibilité qui permet d'assurer aussi bien les redéploiements sociaux que le va-et-vient nécessaire aux activités économiques. »<sup>507</sup>

Il nous semble également important que se développent les études sur les rapports entre Tsiganes et populations immigrées avec lesquelles existent des stratégies de distinction qui pourraient éclairer certaines pratiques sociales de ces populations. Etudier les représentations sociales croisées de ces populations et la façon dont celles-ci influent sur les pratiques sociales des populations tsiganes. Il convient, de même, d'étudier plus systématiquement les représentations sociales croisées existant entre différents groupes tsiganes (Rom, Gitans, Manouches) qui se côtoient dans les aires de stationnement et les pratiques ou stratégies de distinction sociale qu'elles génèrent. Il serait notamment intéressant de noter dans quelle mesure et comment sont mobilisés les concepts de pureté et d'impureté qui permettent d'établir la frontière entre « eux » et « nous » entre Tsiganes et Gadgé d'une part, et parmi les différents groupes tsiganes, d'autre part. Autrement dit, de saisir comment se construit et se perpétue l'ethnicité dans la distinction Tsiganes / Gadgé et parmi les différents groupes tsiganes.

Ainsi, par exemple, nous n'avons pas trouvé d'étude sur le début de la deuxième vague de migrations de Tsiganes d'Europe centrale et orientale vers l'Ouest, à partir de 1960, qui est principalement le fait de Tsiganes originaires des régions pauvres de Yougoslavie qui migrent en Europe pour des raisons économiques, les entreprises occidentales étant alors fortement demandeuses de main-d'œuvre non qualifiée. C'est dans ce même contexte, et pour les mêmes raisons, que la France fit appel à un même type de main-d'œuvre, mais originaire de ses anciennes colonies. Des études relatives aux rapports et relations entretenues entre travailleurs tsiganes et travailleurs immigrés des anciennes colonies françaises sur les lieux de travail et dans les lieux de résidence seraient à cet égard intéressantes.

Une approche inter-ethnique des Tsiganes permettrait d'étudier l'ethnicité et les stratégies de l'utilisation qui en est faite selon le statut social et ethnique des Tsiganes. Ainsi, les élites politiques sont plus portées à revendiquer une ethnicité tsigane, commune à tous les sous-groupes, pour obtenir des avantages politiques. L'hypothèse, souvent affirmée par les tsiganologues, est qu'il existe peut-être un hiatus entre les élites politiques des Tsiganes et le reste des Tsiganes, plus attentifs aux oppositions entre sous-groupes et sans réel sentiment ni revendication d'appartenance à un groupe tsigane global. Mais nous rencontrons ici divers problèmes. Tout d'abord, cette question a été abordée par les tsiganologues et ce hiatus leur suffit, pour certains, à disqualifier les prétentions des élites à former une sorte de « nationalisme ». En outre, les tsiganologues ont surtout insisté sur les stratégies d'invisibilité sociale (peut-être par une trop grande focalisation sur certains groupes) et n'ont donc peut-être pas assez étudié les actions collectives ou velléités d'action collective au niveau du groupe tsigane dans son ensemble.

Peu d'études portent, sur la mobilité sociale ascendante des Tsiganes : par quels processus des populations augmentent-elles leur capital économique, social, culturel ? Comment utilisent-elles ces différents capitaux ? Quelles sont leurs stratégies de distinction sociale (comparativement aux autres Tsiganes de leur groupe familial ou ethnique, comparativement aux Gadgé) ? Il conviendrait de s'intéresser à des Tsiganes qui ne se revendiquent

---

<sup>507</sup> REYNIERS Alain, *Ibid.*

---

pas comme tels ou sortis du groupe, qu'ils soient ou non en situation de mobilité sociale ascendante. Comment et pourquoi ces personnes sont-elles sorties du groupe ? Quelles sont leurs trajectoires sociales ? Comment se définissent-elles identitairement ? Pourquoi ne mobilisent-elles par leur identité tsigane dans la sphère publique ? Quels liens conservent-elles avec le groupe ?

Enfin, ainsi que nous l'avons déjà signalé, il importe que se développent les études sur les rapports sociaux de sexe parmi les différents groupes composant ladite population tsigane. Il s'agit de définir notamment dans quelle mesure les rapports sociaux de sexe influent sur l'occupation de l'espace social (division sexuée des espaces), sur la division du travail, sur les pratiques sanitaires et d'hygiène des femmes, etc., et de s'intéresser à l'articulation des rapports sociaux de sexe et ethniques.

En définitive, les limites des recherches sur les Tsiganes nous semblent très proches de celles, plus générales, des études en termes de relations interethniques, et que l'on peut résumer par cette question, qui pose le problème nodal de ce vaste champ : comment saisir l'altérité sans produire de l'altérité ?



---

# Bibliographie

- ACTON Thomas, « Réussite littéraire et insuccès politique. Une critique des ouvrages modernes de sciences humaines écrits en anglais sur les Tsiganes », *Hommes et migrations*, n°124, 1978, n° spécial « Tsiganes et nomades. Tendances actuelles de la recherche », pp. 21-31.
- Acton Thomas, « Oppositions théoriques entre "tsiganologues" et distinctions entre groupes tsiganes », in Patrick WILLIAMS (dir.), *Tsiganes : identité, évolution*, Actes du Colloque pour le trentième anniversaire des Etudes Tsiganes, Paris : Etudes Tsiganes, Syros Alternatives, 1989, pp. 87-97.
- Adam Christine, « Femmes du voyage ou gadji, unies pour un même destin », *Études Tsiganes*, Femmes Tsiganes, vol. 10, n°2, 1997, pp. 132-135.
- AFP, « Lutte contre la délinquance roumaine », *L'Alsace*, 30 juillet 2002.
- ALAP Prévention, « Enquête sociale concernant les familles d'origine nomade sur une agglomération de Savoie dans le cadre de la prévention du saturnisme », *Etudes Tsiganes*, « Tsiganes et Santé : de nouveaux risques ? », n°14, 2000, pp. 76-81.
- Amalfitano Marie, « Le travail de l'atelier d'écriture », *Etudes Tsiganes*, « Femmes Tsiganes », vol. 10, 1997, n°2, pp. 92-97.
- Anonyme, « Des nouvelles de Socrates », *Interface*, « Tsiganes et Voyageurs. Education. Formation. Jeunesse », n° 21, février 1996, p. 3.
- Assemblée nationale, Session extraordinaire de 2001-2002 - 5<sup>ème</sup> jour de séance, 7<sup>ème</sup> séance, 2<sup>ème</sup> séance du mardi 16 juillet 2002.
- Asséo Henriette, *Les Tsiganes : une destinée européenne*, Paris : Gallimard, 1994, 160 p.
- Asséo Henriette, « Des Egyptiens aux Rom, histoire et mythes », *Hommes & Migrations*, « Tsiganes et voyageurs entre précarité et ostracisme », n°1188-1189, juin-juillet 1995, pp. 15-22
- Assier-Andrieu Louis, Gotman Anne (eds), *Ville et hospitalité. Légiférer sur les "Gens du voyage" : les Communes et la République*. Actes du séminaire de Perpignan, 15 et 16 octobre 1999, Palais des Rois de Majorque. Fondation de la Maison des Sciences de l'Homme, janvier 2000.
- Assier-Andrieu Louis, Gotman Anne, « Genèse de la loi : logiques institutionnelles et positions politiques », in Louis Assier-Andrieu et Anne Gotman (dir.), *Légiférer sur les 'Gens du voyage' – Genèse et mise en oeuvre d'une législation*, CEPEL-PUCA, 2002, pp. 19-39.
- Aubert Olivier, « L'errance des Roms roumains », *L'Humanité Quotidien*, 5 septembre 2002.
- Aubin Emmanuel, « L'évolution du droit applicable aux Tsiganes : les quatre logiques du législateur républicain », *Etudes Tsiganes*, « L'habitat saisi par le droit », vol. 15, juillet 2000, pp. 26-56.
- Auzias Claire, *Samudaripen, le génocide des Tsiganes*, Paris : L'esprit frappeur, 1999, 205 p.

- 
- Auzias Claire, *Les Tsiganes ou le destin sauvage des Roms de l'Est. Le statut des Roms en Europe*, Michalon, 1995, 130 p.
  - Barthélemy André, *Routes de Gitanie*, Paris : Le Centurion, 1982, 182 p.
  - Bary Jean-Bertrand, « Le regard des Gadjé », *Hommes & Migrations*, « Tsiganes et voyageurs entre précarité et ostracisme », n°1188-1189, juin-juillet 1995, pp. 12-14.
  - Bastide Roger, *Anthropologie appliquée*, Paris : Stock, 1998 (1<sup>ère</sup> éd.1971), 247 p.
  - Bechelloni Orsetta, « Des vanniers devenus brocanteurs au pays des grands crus », *Etudes Tsiganes*, « Economie Tsigane : une économie solidaire intégrée à l'économie globale », vol. 12, n°2,1998, pp. 29-46.
  - Bechelloni Orsetta, « A propos de quelques initiatives 'd'aide à l'insertion économique' », *Etudes Tsiganes*, « Economie Tsigane, Economie Tsigane : une économie solidaire intégrée à l'économie globale », vol. 12, n°2, 1998, pp. 74-102.
  - Bertheleu Hélène, « A propos de l'étude des relations inter-ethniques et du racisme en France », *Les Cahiers du Ceriem*, n°1, octobre 1996.
  - Bertheleu Hélène, « Introduction » in H. Bertheleu (textes édités et présentés par), *Identifications ethniques. Rapports de pouvoir, compromis, territoire*. Actes des Journées Universitaires d'Automne, Rennes, 20-21-22 septembre 1999, Paris : L'Harmattan, 1991, pp. 7-20.
  - Bissuel Bertrand, « Les municipalités confrontées à la réapparition des bidonvilles », *Le Monde*, 28 novembre 2002, p. 10.
  - Bissuel Bertrand, « Offensive des députés de droite contre les gens du voyage lors du débat sur la sécurité », *Le Monde*, 20 juillet 2002.
  - Bissuel Bertrand, Kremer Pascale, Smolar Piotr, « Plusieurs articles du projet de loi sur la sécurité intérieure ont été modifiés », *Le Monde*, jeudi 24 octobre 2002, p. 9.
  - Bizeul Daniel, « Faire avec les déconvenues. Une enquête en milieu nomade », *Sociétés contemporaines*, n°33-34, 1999, pp. 111-137.
  - Bizeul Daniel, *Nomades en France. Proximités et clivages*, Paris : L'Harmattan (coll. « Logiques sociales ») & URAGEV, 1993, 286 p.
  - Bizeul Daniel, *Civiliser ou bannir les nomades dans la civilisation française*, Paris : L'Harmattan, 1989, 269 p.
  - Bizeul Daniel, « La structure des interactions entre voyageurs et employés sur un terrain de séjour », in Patrick WILLIAMS (dir.), *Tsiganes : identité, évolution*, Actes du Colloque pour le trentième anniversaire des Etudes Tsiganes, Paris : Etudes Tsiganes, Syros Alternatives, 1989, pp. 223-236.
  - Bouillon Florence, « L'après-guerre de Bosnie. Conditions de vie et processus de fragilisation de familles bosno-tsiganes dans une cité marseillaise », *Etudes Tsiganes*, « Tsiganes et Santé : de nouveaux risques ? », n°14, 2000, pp. 57-70.
  - Bordigoni Marc, « "Terrain désigné", observation sous contrôle : quelques enjeux d'une ethnographie des tsiganes », *Ethnologie française*, XXXI, 1, 2001, pp. 117-126.
  - Bordigoni Marc, « Gitane : la fin de l'écran de fumée ? », in G. Dermedjian, J. Guilhaumou, M. Lapied (eds), *Femmes entre ombre et lumière. Recherche sur la visibilité sociale (XVIIe-Xxe siècles)*, Paris : Publisud, 2000, pp. 189-200.
  - Bordigoni Marc, « Gitans et saisons en Calavon », *Etudes Tsiganes*, « Economie Tsigane : une économie solidaire intégrée à l'économie globale », vol. 12, 1998, pp. 47-72.
  - Cabret Nicole, « A Grenoble, le campus universitaire joue, contre son gré, les aires d'accueil », *Le Monde*, samedi 6 avril 2002, p. 11.

- 
- Cannizzo Marie, « Des enfants et des classes », *Etudes Tsiganes*, « L'école sur le vif » », 1996, pp. 15-37.
  - Carre Frédéric, « Approches réglementaire. Scolarisation, obligation scolaire », *Ville-Ecole-Intégration Enjeux*, hors série n°4, juillet 2002, pp. 36-38.
  - Carrère Violaine, Daadouch Chritophe, « Les gens du voyage en mobilité surveillée », *Plein Droit*, « D'autres frontières », n°46, septembre 2000.
  - Carrère Violaine, « Des papiers pour circuler, des papiers pour stationner... », *Plein Droit*, « Des papiers pour tout », n°35, septembre 1997.
  - Castel Robert, « Les marginaux dans l'histoire », in Serge Paugam (dir.), *L'exclusion, l'état des savoirs*, Paris : La Découverte, pp. 32-41.
  - Chanal Martine, Urphy Marc, « Gens du voyage : le nécessaire renouvellement de l'intervention publique », *Hommes & Migrations*, n°1227, septembre-octobre 2000, pp. 65-75.
  - Charlemagne Jacqueline, *Migrations Est-Ouest : le cas des Tsiganes*, Paris : Fondation Nationale des Sciences Politiques, Centre d'Etudes et de Recherches Internationales, 1992, 78 p.
  - Charlemagne Jacqueline, « Minorité, identité, citoyenneté », *Etudes Tsiganes*, 1993/2, (n° consacré à ce sujet : intitulé « Tsiganes : expressions d'une minorités »), pp. 4-5.
  - Charlemagne Jacqueline, « Où en est le droit des minorités ? L'exemple tsigane », *Etudes Tsiganes*, 1993/2, (n° consacré à ce sujet : intitulé « Tsiganes : expressions d'une minorités »), pp. 8-33.
  - Charlemagne Jacqueline, « Les Tsiganes en Europe : citoyenneté et intégration », *Hommes et migrations*, n°1188-1189, juin-juillet 1995, pp. 52-58.
  - Charlemagne Jacqueline, « Politiques sociales, exclusion, santé », *Etudes Tsiganes*, « Tsiganes et Santé : de nouveaux risques ? », n°14, 2000, pp. 10-33.
  - Chartier Anne-Marie, Cotonnec Alain, « Voyageurs - école : le malentendu », in Patrick Williams (dir.), *Tsiganes : identité, évolution*. Actes du Colloque pour le trentième anniversaire des Etudes Tsiganes, Paris : Etudes Tsiganes, Syros Alternatives, 1989, pp. 257-267.
  - Chevalier Louis, *Classes laborieuses et classes dangereuses à Paris pendant la première moitié du XIXe siècle*, Paris : Editions Perrin, 2002, 566 p. (1<sup>ère</sup> éd. Plon, 1958).
  - Chignard Louis, « Le système économique du voyage », *Hommes & Migrations*, « Tsiganes et voyageurs entre précarité et ostracisme », n°1188-1189, juin-juillet 1995, pp. 69-74.
  - Cossée Claire, « Tsiganes et politique : vers quelle représentation ? », *Recherche Sociale*, n°155, juillet-septembre 2000, pp. 57-72.
  - Debardieux Eric, « La violence à l'école », in A. Van Zanten (dir.), *L'école : l'état des savoirs*, Paris : La Découverte, pp. 399-406.
  - De Certeau Michel, *L'invention au quotidien. 1. Arts de faire*, Paris : Gallimard, 1990, 349 p.
  - Decroix Clarisse, Giraudeau Hervé, « Scolariser des enfants gitans : une interrogation pour le système. L'exemple de l'académie de Montpellier », *Ville-Ecole-Intégration*, n°115, décembre 1998, pp.181-192.
  - Delacampagne Christian, *Une histoire du racisme. Des origines à nos jours*, Paris : Librairie Générale Française, 2000, 288 p.
  - Delclitte Christophe, « La catégorie juridique "nomade" dans la loi de 1912 », *Hommes & Migrations*, n°1188-1189, juin-juillet 1995, pp. 23-30.

- 
- Delsouc Michel, « Les temporalités et les spécificités d'intervention », *Ville-Ecole-Intégration Enjeux*, hors série, n°4, juillet 2002, pp. 55-58.
  - De Rudder Véronique, « Quelques problèmes épistémologiques liés aux définitions des populations immigrantes et de leur descendance », in F. Aubert, M. Tripier, F. Vourc'h (dir), *Jeunes issus de l'immigration. De l'école à l'emploi*, Paris, CIEMI, L'Harmattan, pp. 17-44.
  - Dewitte Philippe, « Malade étranger, étrange malade ? », *Hommes & Migrations*, « Santé. Le traitement de la différence », n°1225, mai-juin 2000, p. 1.
  - Dick Zatta Jane, « "Te has tre mule", tabous alimentaires et frontières ethniques », in Patrick Williams (dir.), *Tsiganes : identité, évolution*. Actes du Colloque pour le trentième anniversaire des Etudes Tsiganes, Paris : Etudes Tsiganes, Syros Alternatives, 1989, pp. 445-466.
  - Dobrenko Bernard, « Urbanisation et accueil des gens du voyage », *Etudes Tsiganes*, vol.11, 1<sup>er</sup> semestre 1998, « L'urbanité réconciliée. L'habitat adapté : un enjeu de citoyenneté », pp.107-113.
  - Duranteau Camille, « Témoignage contre un mythe ou chasser (marchav) le mythe », *Etudes Tsiganes*, « Tsiganes et Santé : de nouveaux risques ? », n°14, 2000, pp. 92-96.
  - Duvillaret Thierry, « La représentation de la localisation de l'espace habité chez les gens du voyage en phase de sédentarisation », *Vie Sociale*, n°5-6, 2000, pp. 73-89.
  - Equipe Romeurope, « Projet Romeurope. De l'identification des déterminants de l'état de santé à l'élaboration d'un réseau transnational pour la mise en œuvre de programmes de la santé chez les populations roms/tsiganes migrantes en situation de grande exclusion en Europe », *Etudes Tsiganes*, « Tsiganes et Santé : de nouveaux risques ? », n°14, 2000, pp. 114-126.
  - Fainzang Sylvie, « Les ethnologues, les médecins, et les Tsiganes devant la maladie », *Etudes Tsiganes*, « Santé, magie, croyance », vol. 34, n°2, 1988, pp. 3-10.
  - Fainzang Sylvie, « Réflexions anthropologiques sur la notion de prévention », in P. Aiach, N. Bon, J.-P. Deschamps, *Comportements et santé. Questions pour la prévention*, Nancy : Presses Universitaires de Nancy, 1992, pp. 18-27.
  - Fassin Didier, « Repenser les enjeux de la santé autour de l'immigration », *Hommes & Migrations*, « Santé. Le traitement de la différence », n°1225, mai-juin 2000, pp. 5-12.
  - Ferrer François, « En Gironde : Saint-Pierre-de-Mons, une opération d'habitat pour un groupe familial », *Etudes Tsiganes*, vol.11, 1<sup>er</sup> semestre 1998, « L'urbanité réconciliée. L'habitat adapté : un enjeu de citoyenneté », pp.142-154.
  - Ferté Patricia, « La scolarisation des enfants tsiganes : pragmatisme et idéologie », in Patrick Williams (dir.), *Tsiganes : identité, évolution*. Actes du Colloque pour le trentième anniversaire des Etudes Tsiganes, Paris : Etudes Tsiganes, Syros Alternatives, 1989, pp. 283-293.
  - Ficowski Jerzy, « L'autorité du Séro-Rom », *Etudes Tsiganes*, 1981.
  - Formoso Bernard, « Education, production, identité : le cas d'une communauté tsigane sédentarisée dans le Sud de la France », in Patrick WILLIAMS (dir.), *Tsiganes : identité, évolution*, Actes du Colloque pour le trentième anniversaire des Etudes Tsiganes, Paris : Etudes Tsiganes, Syros Alternatives, 1989, pp. 237-255.
  - Formoso Bernard, *Tsiganes et sédentaires. La reproduction culturelle d'une société*, Paris : CNRS - L'Harmattan, 1986.
  - Foucault Michel, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris : Plon (coll. " 10/18 "), 1972 (éd. abrégée ; 1<sup>ère</sup> éd. 1961), 308 p.
  - Foucault Michel, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris : Gallimard (coll. " Tel "), 1993 (1<sup>ère</sup> éd. 1975), 360 p.

- 
- Gachet André, Urphy Marc, « Accueillir les personnes ou réguler les flux ? », *Migrations Société*, Vol. 11, n°63, mai-juin 1999, pp. 109-116.
  - *(La) Gazette des Communes - des Départements - des Régions*, « Gens du voyage : vers la fin du stationnement sauvage ? », n°24/1650, 17 juin 2002, pp. 42-48.
  - Gila-Kochanowski Vania, *Parlons Tsigane. Histoire, culture et langue du peuple tsigane*, Paris : L'Harmattan, 1994.
  - Glize Richard, « L'Eglise évangélique tsigane comme voie possible d'un engagement culturel nouveau », in Patrick WILLIAMS (dir.), *Tsiganes : identité, évolution*, Actes du Colloque pour le trentième anniversaire des Etudes Tsiganes, Paris : Etudes Tsiganes, Syros Alternatives, 1989, pp. 433-443.
  - Gotman Anne, Novoa Laurent, « Etude comparative : le traitement classique et le traitement légaliste dans les Hauts-de-Seine et l'Essonne », in Louis Assier-Andrieu et Anne Gotman (dir.), *Légiférer sur les 'Gens du voyage' – Genèse et mise en oeuvre d'une législation*, CEPEL-PUCA, 2002, pp. 110-169.
  - Guillaumin Colette, *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel*. 1<sup>ère</sup> éd. Mouton & Co, 1972, Paris : Gallimard, 2002, 378 p.
  - Hancock Ian, « Le stéréotype du Gitan », *Etudes Tsiganes*, vol. 34, n°3, 1988, pp. 19-26.
  - Hancock Ian F., « La fonction du mythe tsigane », in Patrick Williams (dir.), *Tsiganes : identité, évolution*, Actes du Colloque pour le trentième anniversaire des Etudes Tsiganes, Paris : Etudes Tsiganes, Syros Alternatives, 1989, pp. 45-52.
  - Houliat Bernard, Schneck Antoine, *Tsiganes de Roumanie*, Rodez : Editions du Rouergue, 1999, 269 p.
  - Houseman Michael, « Etude des Tsiganes et questions d'anthropologie », *Etudes Tsiganes*, « Jeux, tours et manèges. Une ethnologie des Tsiganes », vol. 4, n°2, 1994, pp. 11-18.
  - Humeau Jean-Baptiste, « La géographie des Tsiganes : une marginalité insolite ? », in J. G. Petit (études réunies par), *Intégration et exclusion sociale*. Paris : Anthropos, 1999, pp. 91-107.
  - Humeau Jean-Baptiste, *Tsiganes en France, de l'assignation au droit d'habiter*, Paris : L'Harmattan, 1995, 409 p.
  - Intervention de Nicolas Sarkozy, Ministre de l'Intérieur, de la Sécurité Intérieure et des Libertés Locales à l'Assemblée Nationale - Séance publique, Projet de Loi d'Orientation et de Programmation pour la Sécurité Intérieure, le Mardi 16 juillet 2002 à 15 H 00.
  - Janodet Laurent, Ferreira Candida, *Les Tsiganes et les gens du voyage dans la cité*, Paris : L'Harmattan, 1992, 94 p.
  - JAULIN Béatrice, *Les Roms de Montreuil-sous-Bois : 1945-1975*, Paris : Éd. Autrement, 2000, 143 p.
  - LACKOVA Elena, *Je suis née sous une bonne étoile... : ma vie de femme Tsigane en Slovaquie*, Paris : Centre de recherches tsiganes ; L'Harmattan, 2000, 240 p.
  - LACROIX François, « L'habitat est leur domaine », *Etudes Tsiganes*, vol.11, 1<sup>er</sup> semestre 1998, « L'urbanité réconciliée. L'habitat adapté : un enjeu de citoyenneté », pp.7-9.
  - LANDRIN Sophie, « Le ventre de «une» Aux portes de Lyon, il n'y avait plus de bidonvilles depuis 1962... », *Le Monde*, 22 septembre 2002.
  - LANDRIN Sophie, « Aux portes de Lyon, 400 Roms dans la boue et les ordures », *Le Monde*, 28 novembre 2002, p. 10.
  - LAURENT-FAHIER Arlette, « Les oubliés de l'école », *Ethnies : Droits de l'Homme et peuples autochtones*, « Terre d'asile, terre d'exil, l'Europe tsigane », n°15, vol. 8, 1993, pp. 80-87.
  - LEBLON Bernard, *Les Gitans d'Espagne. Le prix de la différence*, Paris : P.U.F. (coll. « Les chemins de l'histoire »), 1985, 255 p.
-

- 
- LIEGEOIS Jean-Pierre, « Sociologie actuelle des populations tsiganes », *Hommes et migrations*, n°124, 1978 n° spécial « Tsiganes et nomades. Tendances actuelles de la recherche », pp. 15-18.
  - LIEGEOIS Jean-Pierre, *Tsiganes*, Paris : La Découverte/ Maspero, (coll. « petite collection maspero »), 1983, 374 p.
  - LIEGEOIS Jean-Pierre, « Formation, leadership, mutation : quelques réflexions sur un contexte », in Patrick Williams (dir.), *Tsiganes : identité, évolution*, Actes du Colloque pour le trentième anniversaire des Etudes Tsiganes, Paris : Etudes Tsiganes, Syros Alternatives, 1989, pp. 141-155.
  - LIEGEOIS Jean-Pierre, *Roma, Tsiganes, Voyageurs*, Strasbourg : Conseil de l'Europe, 1994, 315 p.
  - LIEGEOIS Jean-Pierre, « L'émergence internationale du mouvement politique Rom », *Hommes & Migrations*, Tsiganes et voyageurs entre précarité et ostracisme, n°1188-1189, juin-juillet 1995 pp. 38-44.
  - LIEGEOIS Jean-Pierre, *Minorité et scolarité : le parcours tsigane*, Toulouse : Centre de Recherches Tsiganes CRDP Midi-Pyrénées (coll. « Interface »), 1997 (1<sup>ère</sup> éd. 1986), 316 p.
  - LORCERIE Françoise, « La lutte contre les discriminations ou l'intégration requalifiée », *Ville –Ecole –Intégration enjeux*, n° 121, juin 2000.
  - MAMONTOFF Anne-Marie, « Intégration des Gitans : apport des représentations sociales », in Jean-Claude Abric, *Exclusion sociale, insertion et prévention*, ÉrÈs, 1996, pp. 61-80.
  - MANNA Francesca, « Les espaces du féminin parmi les Rom abruzzains », *Etudes Tsiganes*, « Femmes Tsiganes », vol. 10, 1997, n°2, pp. 21-28.
  - MARTINIELLO Marco, *L'ethnicité dans les sciences sociales contemporaines*, Paris : P.U.F. (coll. « Que sais-je ? »), 1995, 127 p.
  - MERCHAT Daniel, « Entre stationnement interdit et interdiction de stationner », *Etudes Tsiganes*, vol.11, 1<sup>er</sup> semestre 1998, « L'urbanité réconciliée. L'habitat adapté : un enjeu de citoyenneté », pp. 31-79.
  - MISSAOUI Lamia, TARRIUS Alain, « Lorsqu'une crise en cache une autre », *Etudes Tsiganes*, « Femmes Tsiganes », vol. 10, n°2, 1997, pp. 106-116.
  - MONEDIAIRE Gérard, DROBRENKO Bernard, « Les aires de stationnement des Gens du Voyage : un droit à la ville dans le respect de l'environnement », *Etudes Tsiganes*, vol. 11, 1<sup>er</sup> semestre 1998, « L'urbanité réconciliée. L'habitat adapté : un enjeu de citoyenneté », pp. 81-106.
  - MONNIER Bernard, « Rapport au territoire, représentations et réalités sociales », *Territoires*, « Nous sommes tous des mobiles-hommes. Ou comment la société appréhende les citoyens en mouvement », n°435, février 2003, pp. 27-30.
  - MONNIN Luc, « "L'accueil des Gens du Voyage. Quels critères de choix"... ?! », *Etudes Tsiganes*, vol.11, 1<sup>er</sup> semestre 1998, « L'urbanité réconciliée. L'habitat adapté : un enjeu de citoyenneté », pp.126-131.
  - MONNIN Luc, « Mobilité et inscription dans la ville », *Migrations Société*, Vol. 11, n°63, mai-juin 1999, pp. 98-100.
  - MOSSA, *La Gitane et son destin : témoignages d'une jeune Gitane sur la condition féminine et l'évolution du monde gitane*. Propos recueillis par Bernard Leblon, Paris : l'Harmattan, 1992, 103 p.
  - MOUTOUH Hugues, *Les Tsiganes*, Paris : Flammarion, 2000, p., 127 p.
  - MUSSET Danièle et ZIROTTI Jean-Pierre, *Le stationnement des voyageurs (Forains et Tsiganes) dans le département des Alpes maritimes*, Association des Amis des Gens de la Route – Université de Nice, 1981, 234 p.
  - NAUDE Anne-Jeanne, « Le saturnisme, une maladie sociale de l'immigration », *Hommes & Migrations*, « Santé. Le traitement de la différence », n°1225, mai-juin 2000, pp. 13-22.
  - « Nicolas Sarkozy se veut le défenseur de la "France des oubliés" », Propos recueillis par Pascal Ceaux, Hervé Gattegno et Piotr Smolar, *Le Monde*, jeudi 24 octobre 2002, p. 8.

- 
- NOYON Delphine, « Encore un hiver dehors pour les Roms d'Achère ? Un collectif d'élus franciliens réagit », *Le Courrier de Mantes*, 30 octobre 2002.
  - OKELY Judith, « L'étude des Tsiganes : un défi aux hégémonies territoriales et institutionnelles en anthropologie », *Etudes Tsiganes*, « Jeux, tours et manèges. Une ethnologie des Tsiganes », vol. 4, n°2, 1994, pp. 39-58.
  - OKELY Judith, « Trading stereotypes : the case of English Gypsies », in Sandra Wellman, *Ethnicity at work*, London and Basingstoke : Social Science Research Council, 1979, pp. 17-34.
  - PASQUALINO Caterina, « Hors la loi : les Tsiganes d'Europe face aux institutions », *Ethnologie française*, 4, oct-déc. 1999, pp. 617-626.
  - PAČAKU Kujtim, « Réflexions et positions. Sikliripen e Rromengo and-i Evròpa. L'instruction des Rom en Europe », *Interface*, Tsiganes et Voyageurs. Education. Formation. Jeunesse, n° 21, février 1996, pp. 4-5.
  - PAUGAM Serge (dir.), *L'exclusion, l'état des savoirs*, Paris : La Découverte, 582 p.
  - PAYET Jean-Paul, « L'ethnicité et la citoyenneté dans l'espace scolaire », in A. Van Zanten (dir.), *L'école : l'état des savoirs*, Paris : La Découverte, pp. 389-398.
  - PETIT Jacques Guy, « Pauvreté et marginalité : exclusion et intégration sociale dans l'histoire » in J. G. PETIT (études réunies par), *Intégration et exclusion sociale*, Paris : Anthropos, 1999, pp. 1-16.
  - PIASERE Leonardo, « Les Tsiganes sont-ils "bons à penser" anthropologiquement ? », *Études Tsiganes*, « Jeux, tours et manèges. Une ethnologie des Tsiganes », vol. 4, n°2, 1994, pp. 19-38.
  - PIASERE Leonardo, « Les amours des Tsiganologues », in Patrick Williams (dir.), *Tsiganes : identité, évolution. Actes du Colloque pour le trentième anniversaire des Etudes Tsiganes*, Paris : Etudes Tsiganes, Syros Alternatives, 1989, pp. 99-110.
  - PICHON Philippe, *Voyage en Tsiganie. Enquête chez les nomades en France*, Paris : Editions de Paris, 2002, 202 p.
  - POIRET Christian, *Familles africaines en France. Ethnicisation, ségrégation et communalisation*, Paris : L'Harmattan (coll. "Migrations et changements"), 1996, 448 p.
  - POUTIGNAT Philippe, STREIFF-FENART Jocelyne, *Théories de l'ethnicité*. Paris : PUF, 270 p.
  - PROVOT Bernard, « La loi du 5 juillet 2000 : une législation en panne », *Etudes Tsiganes*, « L'habitat saisi par le droit », vol. 15, juillet 2000, pp. 98-105.
  - PROVOT Bernard, « Exorciser l'impossible réconciliation », *Etudes Tsiganes*, vol. 11, 1<sup>er</sup> semestre 1998, « L'urbanité réconciliée. L'habitat adapté : un enjeu de citoyenneté », p.7.
  - PROVOT Bernard, « Stationner, résider, habitat : plaidoyer pour le temps », *Etudes Tsiganes*, vol.11, 1<sup>er</sup> semestre 1998, « L'urbanité réconciliée. L'habitat adapté : un enjeu de citoyenneté », pp.12-29.
  - PROVOT Bernard, « La loi du 31 mai 1990 : faut-il brûler l'article 28 ? », *Etudes Tsiganes*, « L'urbanité en défaut », vol. 7, n°1, 1996, pp. 4-9.
  - REYNIERS Alain, « Migrations tsiganes temporaires », *Hommes et migrations*, n°1205, janvier-février 1997, pp. 14-27.
  - REYNIERS Alain, « La population dont on parle : caractéristiques, rapport à l'école », *Ville-Ecole-Intégration Enjeux*, hors série n°4, juillet 2002, pp. 17-24.
  - REYNIERS Alain, « Les Tsiganes entre ostracisme et pauvreté », *Le Courrier de l'UNESCO*, juin 2000.
  - REYNIERS Alain, « Déplacements et mouvements migratoires des Tsiganes dans l'Europe contemporaine », *Migrations Société*, Vol. 11, n°63, mai-juin 1999, pp. 43-52.

- 
- REYNIERS Alain, *Tsigane, heureux si tu es libre !*, Paris : Editions UNESCO (coll. « Mémoire des peuples »), 1998, 205 p.
  - REYNIERS Alain, « Le souci de soi, ou la pérennité d'une communauté tsigane », *Etudes Tsiganes*, « L'urbanité réconciliée. L'habitat adapté : un enjeu de citoyenneté », vol.11, 1<sup>er</sup> semestre 1998, pp. 116-124.
  - REYNIERS Alain, *Les populations tsiganes et leurs mouvements dans les pays d'Europe centrale et orientale et vers quelques pays de l'OCDE*, Paris : Organisation de Coopération et de Développement Economiques (coll. « Migrations internationales et politiques du marché du travail. Documents Hors-Série »), 1995, 41 p.
  - REYNIERS Alain, « Migrations, mouvement et identité », *Hommes & Migrations*, « Tsiganes et voyageurs entre précarité et ostracisme », n°1188-1189, juin-juillet 1995, pp. 45-51.
  - REYNIERS Alain, WILLIAMS Patrick, « Permanence tsigane et politique de sédentarisation dans la France de l'après-guerre », *Etudes Tsiganes*, L'habitat saisi par le droit, vol. 15, juillet 2000, pp. 10-25.
  - RINAUDO Christian, « L'imputation de caractéristiques ethniques dans l'encadrement de la vie scolaire », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 14, n°3, 1998, pp. 27-43.
  - RIOUX Liliane, « Territoire et identité chez les Gens du Voyage », *Etudes Tsiganes*, vol.11, 1<sup>er</sup> semestre 1998, « L'urbanité réconciliée. L'habitat adapté : un enjeu de citoyenneté », pp.133-139.
  - ROBERT Christophe, « Le discours sur les "gens du voyage" dans les enceintes parlementaires », *Recherche Sociale*, Tsiganes, « Gens du Voyage » Analyses pour une action adaptée, n°155, juillet-septembre 2000, pp. 7-25.
  - SANTELLI Emanuelle, *La mobilité dans l'immigration : itinéraires de réussite des enfants d'origine algérienne*, Toulouse : Presses Universitaires du Mirail, 2001, 305 p.
  - SAYAD Abdelmalek, *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Paris : Seuil (Coll. "Liber"), 1999, 437 p.
  - SCHNAPPER Dominique, *La relation à l'autre. Au cœur de la pensée sociologique*, Paris : Gallimard, 1998, 562 p.
  - SIMON Pierre-Jean, « Minorité. 1. Situation minoritaire », *Pluriel-recherches. Vocabulaire historique et critique des relations inter-ethniques*, Paris : L'Harmattan, Cahier n°3, 1995, pp. 50-58.
  - SMOLAR Piotr, « Loi Sarkozy : un appel unitaire dénonce la "guerre contre les pauvres" », *Le Monde*, 22 octobre 2002, p. 11.
  - SOUFFLARD Thierry, « Médecine nomade. Tsiganes : mourir à 44 ans », *Jim Hebdo*, Le Journal International de Médecine, 23 mai 1993, pp. 37-39.
  - SZUSTER Darek, « Handicapés, Roumains et mendiants », *L'Alsace*, 30 juin 2002.
  - TAGUIEFF Pierre-André, *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris : La Découverte & Syros, 1988.
  - TANGUY Huguette, « Xay Cacipe Jayela. "La vérité triomphera quand même" », sur le site : [perso.wanadoo.fr/balval/Xay/Xay\\_FR.html](http://perso.wanadoo.fr/balval/Xay/Xay_FR.html).
  - THEDE Nancy, *L'identité ethnique des Gitans de la basse Andalousie. Variations sur le thème de la frontière ethnique*, Thèse de doctorat, Université de Montréal, Département d'anthropologie, Faculté des arts et sciences, juin 1998, [http://www.pum.umontreal.ca/theses/pilote/thede/these\\_front.html](http://www.pum.umontreal.ca/theses/pilote/thede/these_front.html)
  - VACHEZ Marie-Claude, « Une démarche négociée pour l'habitat des Tsiganes, des exemples en Ile-de-France », *Etudes Tsiganes*, « L'habitat saisi par le droit », vol. 15, juillet 2000, pp. 106-115.
  - VAUX DE FOLETIER François de, *Les Tsiganes dans l'ancienne France*, Paris : Société d'Édition Géographique et Touristique (coll. « Connaissance du monde »), 1961, 246 p.



- 
- VAUX DE FOLETIER François de, *Mille ans d'histoire tsigane*, Paris : Fayard, 1970.
  - VAUX DE FOLETIER François de, *Les Bohémiens en France au 19<sup>e</sup> siècle*, Paris : Editions Jean-Claude Lattès (coll. « Lattès/Histoire, « Groupes et Sociétés »), 1981, 249 p.
  - VICENTE Manuela, « Le villageois, le néo-résident et le gitan : les représentations sociales de la différence », *Etudes Tsiganes*, n°1, 1995, pp. 17-29.
  - VICENTE Manuela, « Regards sur une population gitane : témoignage et réflexions à propos d'une observation sur le repeuplement des communes rurales », *Journal des anthropologues*, « les territoires de l'altérité », n°59, 1995, pp. 49-62.
  - VICENTE Manuela, « Gitans et néo-résidents, deux figures de l'altérité », *Hommes & Migrations*, n°1176, 1994, pp. 15-21.
  - WIEVIORKA Michel (dir.), *La France raciste*, Paris : Éd. du Seuil, 1992, 389 p.
  - WILLIAMS Patrick, *Mariage tsigane : une cérémonie de fiançailles chez les Rom de Paris*, Paris : L'Harmattan : SELAF, 1984, 480 p.
  - WILLIAMS Patrick, « Les couleurs de l'invisible : Tsiganes dans la banlieue parisienne », in Jacques GUTWIRTH et Colette PETONNET, *Chemins de la ville*, Paris : Editions du CTHS, 1987, pp. 53-72.
  - WILLIAMS Patrick, « Présentation », in Patrick WILLIAMS, *Tsiganes : identité, évolution*, Actes du Colloque pour le trentième anniversaire des Etudes Tsiganes, Paris : Etudes Tsiganes, Syros Alternatives, 1989, pp. 17-20.
  - WILLIAMS Patrick, « Dans le lieu et dans l'époque », in Patrick WILLIAMS, *Tsiganes : identité, évolution*, Actes du Colloque pour le trentième anniversaire des Etudes Tsiganes, Paris : Etudes Tsiganes, Syros Alternatives, 1989, pp. 21-32.
  - WILLIAMS Patrick, *Nous, on n'en parle pas : les vivants et les morts chez les Manouches*, Paris : Ed. de la Maison des sciences de l'homme, 1993, 108 p.
  - WILLIAMS Patrick, « Terre d'asile, terre d'exil, l'Europe tsigane », *Ethnies : Droits de l'Homme et peuples autochtones*, « Terre d'asile, terre d'exil, l'Europe tsigane », n°15, vol. 8, 1993.
  - WILLIAMS Patrick, « Introduction », *Etudes Tsiganes*, « Jeux, tours et manèges. Une ethnologie des Tsiganes », vol. 4, n°2, 1994, pp. 4-7.
  - WILLIAMS Patrick, « Tsiganes parmi nous », *Hommes & Migrations*, « Tsiganes et voyageurs entre précarité et ostracisme », n°1188-1189, juin-juillet 1995, pp. 6-10.
  - YUVAL-DAVIS Nira, ANTHIAS Floya, *Woman-nation-state*, London : Mac Millan, 1989
  - ZAUBERMAN Renée, « Gendarmerie et gens du voyage en région parisienne », *Cahiers internationaux de sociologie*, « La différence culturelle en question », vol. 105, 1998, pp. 415-438.