

Sous la direction de
Catherine Coquio et Jean-Luc Poueyto

ROMS, TSIGANES, NOMADES

UN MALENTENDU EUROPÉEN



KARTHALA

ROMS, TSIGANES, NOMADES
UN MALENTENDU EUROPÉEN

KARTHALA sur internet: <http://www.karthala.com>
(paiement sécurisé)

Couverture : Création graphique de Jean-Marc Saint-Paul.

© Éditions Karthala, 2014
ISBN : 978-2-8111-1123-6

SOUS LA DIRECTION DE
Catherine Coquio et Jean-Luc Poueyto

Roms, Tsiganes, Nomades Un malentendu européen

**Éditions Karthala
22-24, boulevard Arago
75013 Paris**

Cet ouvrage, comme les rencontres dont il est issu,
a été réalisé avec le soutien financier de :

Equipe « Littérature et histoires » de l'Université Paris 8
Equipe ITEM de l'Université de Pau et des Pays de l'Adour
Institut Universitaire de France
Fondation pour la Mémoire de la Shoah
Fondation Maison des Sciences de l'Homme
Maison des Ecrivains et de la Culture
Institut hongrois de Paris.

Nous remercions Balázs Ablonzy (Institut hongrois),
Pierre Bayard (Institut Universitaire de France)
Pascal Binczak (Université Paris 8)
Sylvie Goutte-Baron (Maison des Ecrivains et de la Littérature)
Philippe Chareyre, Abel Kouvouama, Laurent Dornel, Evelyne Toussaint,
Sylvaine Guinle-Lorinet (ITEM-Pau)
Livia Parnès (Mémorial de la Shoah)
Tiphaine Samoyault (« Littérature et histoires », Paris 8)
Dominique Trimbur, Annette Wieviorka
(Fondation pour la Mémoire de la Shoah)
Michel Wieviorka (Fondation Maison des Sciences de l'Homme)
pour le soutien qu'ils ont apporté à cette entreprise.

On trouvera la version orale des interventions sur le site du colloque
www.tsiganes-nomades-un-malentendu-europeen.com
construit par Marie-Jeanne Zenetti et, pour le graphisme,
par Jean-Marc Saint-Paul,
que nous remercions.

Merci à Leonardo Piasere pour sa lecture précieuse,
et à Raphaël Pohl et Martin Reinartz
pour leur contribution à la fabrication du livre.

Remerciements à Hubert pour son soutien sans faille.

*Ce volume est dédié à la mémoire de Katrin Seybold,
auteur avec Melanie Spitta du film Das Falsche Wort,
disparue en 2012.*

« Chaque équivoque, chaque malentendu suscite la mort ».

Albert Camus. *L'homme révolté*.

INTRODUCTION

Les Tsiganes et l'Europe

Le « péril des mots équivoques » et l'imbroglio politique

Catherine COQUIO et Jean-Luc POUHEYTO

Le colloque dont est issu ce volume, *Tsiganes, Nomades : un malentendu européen*, s'est déroulé sur quatre jours d'octobre 2011 à Paris, puis sur deux jours à Pau en novembre¹. Ce projet en effet se concevait en deux temps : à Paris serait affronté ce « malentendu » dans sa dimension européenne, à Pau dans sa dimension française (*Tsiganes, Nomades : le cas de la France*), chaque fois sous un angle double : celui de l'analyse politique et de la réflexion scientifique. Ce cycle comprenait une programmation de films² et

1. Ce double colloque, encadré principalement par l'équipe « Littérature et Histoire » de Paris 8 et par le laboratoire ITEM de l'Université de Pau et des Pays de l'Adour, a fait l'objet d'un partenariat entre plusieurs institutions, dont on trouvera le descriptif avec la composition des deux comités scientifiques et l'argumentaire de départ sur le site web du colloque, ainsi que le programme et les résumés des interventions, puis leurs enregistrements filmés (www.tsiganes-nomades-un-malentendu-europeen.com). On y trouvera ainsi l'intervention orale de participants aux débats dont aucun texte ne figure ici : pour le colloque de Paris Celia Donert, Éric Fassin, Michael Guet, Julia Hasdeu, Claude Mouchard, Bertrand Ogilvie, Nando Sigona, Martin Smaus, ainsi que les présidents de séance, Lucie Campos, Jean-Pierre Dozon, Laurent Jeanpierre, Éric Lecerf, Sarah Al Matary, Pierre Pachet, Jean-Yves Potel, Catherine Servant, Annette Wiewiorka, et Pascal Binczak, Président de Paris 8, qui a ouvert la séance du 7 octobre. Pour le colloque de Pau : Hélène Beaupère, Laurent Dornel, Laurent El Ghazi, Nathalie Grenon, Catherine Grèze, Régis Guyon, Roger Olès, Jérôme Weinhardt, Patrick Williams, ainsi qu'en présidence Philippe Chareyre, Catherine Coquio et Mohamed Amara, Vice-Président de la Recherche de l'UPPA qui a ouvert le colloque avec Jean-Luc Poueyto et Évelyne Toussaint. Que tous soient ici remerciés, ainsi que Patrick Williams, Raymond et Bastien Boni pour la lecture poétique et musicale « Les quatre vies posthumes de Django Reinhardt » (7/10 à Paris, 24/10 à Pau), et Yorgui Loeffler et Swing 007 pour le concert du 24/10 à Pau.

2. La programmation au cinéma « Trois Luxembourg » du 5-11 octobre 2011, précédée d'une soirée au Mémorial de la Shoah, a été conçue par Catherine Coquio et Anne Vaugeois avec l'aide de Charles Urjewicz et Évelyne Pommerat. Ont participé aux débats : Irena Bilich, Dominique Chansel, Anne Coldefy, Jacques Deschamps, Marie Dumora, Tony Gatlif, Nicolas Geneix, Raymond Gurême, Marie-Christine Hubert, Teddy Lucy Modeste, Véronique Nahoum-Grappe, Raphaël Pillosio, Sylvie Rollet, Alexandre Romanes,

une exposition de photographies³, car la question de la mise en image importait là où l'histoire des représentations joue un rôle décisif.

L'objectif était de réfléchir aux tenants et aboutissants de ce qui s'est institué sous la formule de « question rom ». Laquelle, sur fond de racisme galopant de part et d'autre d'une Europe en crise profonde, avait déjà le tour alarmant qu'elle présente aujourd'hui.

Alarmant, le choix de cette formule l'était déjà lui-même, car il faut une étrange surdité pour que cette « question rom » ne fasse pas immédiatement résonner la sinistre « question juive », puisque la « question tsigane » des nazis est tombée aux oubliettes. Et c'est bien aussi d'une surdité au carré qu'il s'agit dans cette « question » qui mobilise les médias et les institutions européennes, sans que ne soit remise en cause, avec ce syntagme fou, la transposition systématique de problèmes sociaux sur un plan *ethnique*.

Il s'agissait donc d'analyser le malentendu qui présidait à cette transposition acquise, et de discuter cette « question » dans les termes politiques où elle se présentait, mais en la replaçant dans une histoire plus large, politique et culturelle à la fois. Il fallait comprendre les ressorts profonds de « l'anti-tsiganisme » tel qu'il s'était exprimé au fil d'une histoire de plus de quatre siècles, inséparable de la constitution de l'Europe en « famille » de nations soudées par une idée de civilisation où les notions d'État, peuple, gouvernement, territoire et langue faisaient système. Un système puissamment mythogène, ambivalent et bientôt redoutable pour ceux qui s'y montrèrent rétifs ou impropres, tels ces groupes familiaux qui, semblant s'apparenter par une langue commune, ne pouvaient cependant se couler dans aucun de ces moules – à commencer par celui de « peuple », fût-il dit « sans État ».

Car ceux qu'on a désignés longtemps sous le terme « Tsiganes », et depuis dix ans sous le terme de « Roms », n'ont jamais composé un « peuple », pas plus qu'une « nation » ; mais toujours on les a affublés de ces mots, apparemment consubstantiels à l'entendement politique en vigueur dans la « famille » ou « communauté européenne ». Vieille histoire que celle-là, mais ce système, quoiqu'en crise profonde depuis les séismes des deux guerres mondiales et des deux totalitarismes, puis les bouleversements de l'après-1989, n'en finit pas de sévir et de rappeler à

Katrin Seybold, Charles Urjewicz. À Pau ont été projetés les films *Discrimination et gens du voyage* d'Éric Schumacher, Instep Aquitaine, 2010), « *Trapas men le* » (« ils nous ont attrapés »). *Mémoires de l'internement des nomades en Aquitaine*, de Philippe Skaljac et Éric Schumacher (Instep Aquitaine 2005), ce dernier ayant été présenté par celui-ci. Que tous soient ici remerciés pour leur contribution à ces échanges.

3. Les photos rassemblées par Mathieu Pernot sur le camp de Saliès (Pernot, 2001), ont été exposées à Pau, avec l'aide du Centre d'Histoire de la Résistance et de la Déportation de Lyon et du Bel Ordinaire. Des photos de Roms des Balkans prises par des soldats allemands pendant la Seconde Guerre mondiale ont été montrées au Mémorial de la Shoah le 6 octobre (« Dans l'œil du soldat. Quand les militaires de la Wehrmacht photographiaient des Roms de l'Est ». Collection d'Emmanuelle Stitou). Plusieurs d'entre elles sont ici reproduites dans le cahier photos après la page 178.

l'ordre ceux qui ne marchent pas encore au pas : celui aujourd'hui d'une « Unité européenne » inquiète de son identité et de ses frontières à proportion qu'elle s'élargit vers l'Orient⁴. Sous des structures politiques nouvelles, un idéal civilisationnel pour l'essentiel inchangé, fondé sur le rendement du travail, l'éducation utile, la capitalisation et la trace écrite, continue de plomber la perception de ces populations impropres ou jugées telles, en France plus que jamais aujourd'hui.

Ce colloque a réuni une cinquantaine de chercheurs de plusieurs disciplines (histoire, anthropologie, sciences politiques, littérature, philologie, philosophie, droit, histoire de l'art contemporain...), et de diverses provenances (France, Italie, Belgique, Suisse, Grande-Bretagne, Allemagne, Hongrie, Roumanie, Ukraine), pour réfléchir sur un paradoxe tenace : la présence pluriséculaire des mondes tsiganes en Europe, et l'existence de « politiques tsiganes » qui ont travaillé à les en exclure ou les en éliminer, ou qui aujourd'hui les incluent en tant que « minorité ethnique transnationale ». Statut qui ne les protège en rien – tout au contraire – de l'hostilité qui se déchaîne à leur sujet, en un mélange de tohu bohu bruyant et de consentement silencieux : une forme aiguë de ce que Marc Crépon appelle « le consentement meurtrier » (Crépon, 2012).

Comprendre les ressorts de ce consentement, c'était cerner les facteurs reconduisant à chaque époque cet obscur « malentendu européen », qui fait traiter ces groupes humains à travers des grilles, classifications et projections vouées à les figer et les écarter comme un corps étranger en tant que « nomades », éternels errants ou migrants, mais aussi « inadaptés », « asociaux » ou « délinquants » : « peuple » venu d'ailleurs et essentiellement « autre », barbare, sauvage, étranger non seulement aux États-nations d'Europe mais à la « civilisation ».

L'institution de la « question rom » : le savant et le politique – ou pourquoi ce livre ?

Les campagnes anti-tsiganes de 2010 ont eu un seul avantage – non exempt lui-même de toute équivoque : les événements scientifiques et culturels consacrés aux « mondes tsiganes » et à la « question rom » se sont multipliés comme jamais. Colloques, universités d'été et séminaires⁵,

4. Ce qu'elle a fait en cinq temps après la chute du Mur : en 1990 (intégration de la RDA par l'unification de l'Allemagne), en 1995 (Autriche, Finlande, Suède), en 2004 (République tchèque, Estonie, Hongrie, Lettonie, Lituanie, Pologne, Malte, Chypre), en 2007 (Roumanie et Bulgarie) et en 2013 (Croatie).

5. En France, où le séminaire de l'historienne Henriette Asséo se poursuit à l'EHESS depuis 1999 : « La "question rom" en Europe aujourd'hui. Enjeux et modalités de construction de problèmes publics émergents », URBA-ROM, Université de Tours, 24-25 mars 2011 (organisé par Olivier Legros et Jean Rossetto) ; « Roms, Tsiganes et gens du voyage »,

expositions⁶ et programmations filmiques⁷, création de réseaux d'information et d'édition⁸ ont enclenché une nouvelle dynamique dans la réflexion sur ce sujet.

Le Conseil de l'Europe s'est lui-même saisi de ce phénomène en créant en 2011 un « European Academic Network on Romani Studies »⁹. L'existence d'un champ de recherches intitulé « Romani Studies » – formule reprise à la Gypsy Lore Society¹⁰ – est ainsi devenu un phénomène politique européen : un réseau officiel, composé de plus de 300 chercheurs censés dialoguer avec les représentants de la Commission européenne, fait désormais partie du dispositif institutionnel européen. Un réseau d'experts est donc officiellement chargé de l'étude d'une « question » que ce dispositif a préalablement construite.

Faculté de Droit de Caen, CRDFED, 24-25 novembre 2011 ; « Tsiganes, Roms, Gens du voyage, citoyenneté, mobilité et territoires », Centre de Recherches en Littérature et Poétique comparées de l'Université de Paris Ouest Nanterre-La Défense (organisé par Camille Dumoulié), 28 et 29 novembre 2012 ; « Les musiques tsiganes et le jazz », Angers-Loire-Métropole, Gypsy Swing et CNRS (animé par Patrick Williams), Angers, 23-24 mai 2012 ; « Mythe, fortune et infortunes de la Bohème », Grand-Palais, 6-7 décembre 2012, à l'occasion de l'exposition *Bohèmes*, organisé par Sylvain Amic, Ségolène Le Men et Réka Krasznai (Labex ARTS-H2H, Rmn-Grand Palais-université Paris Ouest Nanterre-La Défense (« Histoire des Arts et des Représentations ») ; 2^e édition de l'université d'été en études romani organisée par Regards de Femmes Tsiganes, The Romani Academy of Sciences, IUFM de Lyon, 8-12 juillet 2013 ; « Roms et Tsiganes, une culture européenne », séminaire MuCEM de Marseille, septembre-décembre 2013.

6. Les expositions de photos se sont multipliées, mais la plus marquante au plan iconographique et esthétique est celle du Grand Palais, qui prenait le parti de mettre en présence le mythe artistique de la Bohème et l'histoire des représentations des Bohémiens : *Bohèmes. De Leonard de Vinci à Picasso* (Paris, 26 septembre 2012-14 janvier 2013 ; Madrid, Fundación Mapfre, 31 janvier 2013-5 mai 2013), commissaire d'exposition Sylvain Amic. Nous évoquons brièvement plus bas les problèmes soulevés par ce travail original.

7. En France, sans exhaustivité là encore : « La persécution des Tsiganes en France et en Europe pendant la Seconde Guerre mondiale », Mémorial de la Shoah, 8-15 avril 2010 ; « Roms, Tsiganes, Voyageurs », Festival de cinéma de Douarnenez, 23-31 août 2013.

8. En France l'association *Urba-rom*, centrée sur les politiques publiques, a créé en 2011 un précieux blog animé par Olivier Legros, qui met en réseau les chercheurs et fait circuler les informations sur les situations locales [<http://urbarom.hypotheses.org>]. Voir également le site du collectif National Droits de l'homme Romeurop [www.romeurope.org].

9. En mars 2010 la décision a été prise au Conseil de l'Europe de créer ce réseau officiel, consacré un an plus tard par le rassemblement de 40 experts et de représentants de la Commission européenne et du Conseil de l'Europe, pour un programme de deux ans (juin 2011-mai 2013). (www.coe.int/romastudies.)

10. La Gypsy Lore Society, société savante cosmopolite née au Royaume-Uni en 1888, s'est vite dotée d'un *Journal of Gypsy Lore Society*, qui publia à un rythme soutenu jusqu'en 1982. En 2000 elle a rebaptisé cette revue *Romani Studies*, qui publie un numéro deux fois l'an aux Presses Universitaires de Liverpool. Pleinement intégrée à l'Université, cette revue se présente comme « an international, interdisciplinary journal publishing modern scholarship in all branches of Romani/Gypsy studies », et définit son objet comme les groupes « traditionally known as Gypsies as well as Travellers and other peripatetic groups. These groups include, among others, those referring to themselves as Rom, Roma, Romanichels, Sinti and Travellers. »

L'équivoque s'épaissit si l'on considère que ce phénomène succède à un autre, caractéristique, lui, des années 1990 : la consécration politique d'un mouvement identitaire international doté d'un « drapeau rom », l'Union Rromani¹¹, organe très présent en France via son secrétaire adjoint délégué à la langue, Marcel Courthiade, mais plus actif encore en Europe de l'Est où il s'appuie sur une tradition politique, et où il est devenu un interlocuteur officiel des autorités en place. Car les gouvernements de l'après-communisme, confrontés à la montée du racisme et au déclin massif des populations tsiganes, cultivent le modèle multiculturaliste pour traiter le problème de leurs « minorités » – par exemple en subventionnant les « musées de la culture rom » ou « musées roms » qui s'étaient constitués localement avec l'aide d'ONG¹².

La conception des nouvelles politiques tsiganes naît donc aujourd'hui d'un dispositif qui engage les institutions européennes, l'Union Rromani et un réseau international de chercheurs, tout en impliquant de manière décisive de puissants acteurs financiers (PNUD, Banque Mondiale, Fondation Soros) et une myriade d'ONG et d'acteurs sociaux. En 1994, le Conseil de l'Europe s'est doté d'un « secrétariat général pour les activités concernant les Roms » ; et en septembre 1995 son Comité des Ministres a créé un « Comité d'experts sur les Roms et les Gens du voyage » (MG-S-ROM), chargé de conseiller les États membres afin de « suivre la situation des Roms et des Gens du voyage de façon cohérente et systématique » pour mettre en place une action au vu des « instruments juridiques pertinents »¹³. Placé sous l'autorité du Comité Européen pour les Migrations (CEMG), cet organe entend « promouvoir une approche globale des questions roms par les États membres ». Il le fait en suivant un « principe essentiel » : la « participation des communautés concernées par le biais des représentants et associations Roms et Gens du voyage » ; depuis 2010 il forme ses propres « médiateurs ».

11. *L'Union Rromani Internationale*, née de la création à Londres en 1971 d'un « Comité international Tsigane », siège aujourd'hui en République tchèque. Cette institution se dit destinée à sauvegarder la langue et la culture des groupes « roms » et assurer leur « représentation politique » en Europe.

12. Le Musée de la culture rom de Brno en Moravie, doté d'un bulletin annuel richement documenté, raconte par images l'histoire d'un peuple originaire du Radjasthan implanté dans les nations d'Europe à partir du Moyen Âge et de la Renaissance, les divers traits spécifiques qu'il conserve ici et là, puis la persécution et l'épisode nazi, l'expertise raciale et la déportation dans les camps de Léty et Hodonine, puis à Auschwitz ; après quoi viennent la sédentarisation communiste, et l'éveil d'une conscience « rom » et une mémoire historique, qui suscite une importante production picturale et photographique, féminine en particulier. Le Musée est installé dans le quartier rom de Brno, où il suscite un sentiment de fierté lorsqu'il est visité lors d'événements particuliers. Le Musée de la culture rom en Slovaquie s'inscrit dans le cadre général du Musée national slovaque, qui regroupe également un Musée de la culture tchèque, le Musée de la culture des Hongrois, un Musée de la culture juive, un Musée de la culture croate... Un musée se prépare à Bucarest, doté de financements municipaux.

13. [www.coe.int/t/dg3/romatravellers/default_fr.asp]

En 2000 a été créée la « Collection Interface », instrument éditorial franco-anglais forgé par le « Centre de Recherches Tsiganes » (que dirigeait en France Jean-Pierre Liégeois à l'Université de Paris-Descartes) et la Commission européenne, avec le soutien du Conseil de l'Europe et de l'OSCE¹⁴. Ce croisement, éditorialement efficace, a donné lieu à un « programme » culturel et politique élaboré par un « réseau d'experts », matrice de l'« European Academic network on romanies studies » créé en 2011 par le Conseil de l'Europe. Celui-ci s'est doté d'un organe d'édition propre et y a publié un bilan sur « quarante ans d'action » en direction des « Roms » (Liégeois, 2010). Ce bilan d'une « action » venait dix ans après un retour sur les textes européens, sous le titre *Textes des Institutions internationales concernant les Tsiganes* (2001). Entre 2001 et 2010, on était institutionnellement passé des « Tsiganes » aux « Roms ».

Après qu'ait été ainsi instituée la « question rom », celle-ci a vu se multiplier les débats publics où sont intervenus toutes sortes d'experts, journalistes et politiques, membres d'ONG, chercheurs et même écrivains¹⁵, tandis que dans le même temps l'« Union Rromani Internationale » – dont le secrétaire-adjoint français, Marcel Courthiade, a été longtemps à la fois responsable de la langue et des droits linguistiques, et responsable de l'enseignement du Romani à l'Inalco – se hissait au rang d'organe consultatif de l'ONU et du Conseil de l'Europe. Activités de recherche, objectifs militants et stratégies politiques se trouvent donc solidement imbriqués dans une construction institutionnelle probablement sans équivalent. Le savant et le politique y sont associés sous le signe de la « culture », du « droit linguistique », de « l'ethnie » et de la « minorité », en un imbroglio très particulier qui mériterait une étude *in progress*.

Dans une telle effervescence et une telle confusion, en quoi se distingue l'événement qui a donné lieu au présent livre ? Sa première particularité, au-delà de son ampleur inusitée et de son parti-pris interdisciplinaire, est de s'être déroulé indépendamment de toute structure politique, qu'elle fût européenne, étatique ou militante¹⁶. Au-delà de cette postulation négative,

14. On trouvera une liste des objectifs de cette collection et des ouvrages alors parus à la fin du volume *Textes des institutions internationales concernant les Tsiganes*, 2001. (books.google.fr/books?isbn=2747503704). Cette liste se présentait ainsi comme un texte officiel elle-même.

15. Voir par exemple les discours prononcés par Günter Grass à Lübeck et à Brême en 1997 et 2000, parus dans le volume *Ohne Stimme. Reden zugunsten des Volkes der Roma und Sinti*, Göttingen, 2000 dans le cadre de sa « fondation en faveur du peuple rom ».

16. Le colloque parisien (6-9 octobre 2011), où un représentant du Conseil de l'Europe participa aux débats (voir l'intervention orale de Michael Guet le 7 octobre [<https://tsiganes-nomades-un-malentendu-europeen.com>]), a reçu le soutien de la Fondation pour la Mémoire de la Shoah (commission « Histoire »), de l'Institut Universitaire de France, de la Maison des Sciences de l'Homme de Paris, et le concours du Mémorial de la Shoah, de la Maison des Écrivains et de la Littérature, de l'Institut hongrois. Le colloque de Pau (24-25 novembre 2011) a été soutenu par le Conseil régional d'Aquitaine, le Conseil général des Pyrénées Atlantiques, la Communauté d'agglomération paloise et la Fondation pour la Mémoire de la Déportation.

son originalité intellectuelle vient du parti-pris de faire de cette « question rom » une *question posée à l'Europe* dans son fonctionnement actuel mais aussi son histoire, ses fondements (rationnels et irrationnels), ses schèmes de pensée persistants, son avenir. Ce livre contient donc des aperçus anthropologiques sur les « mondes tsiganes » ou « roms » en même temps qu'une réflexion critique sur l'Europe comme « civilisation », à la fois mythe et système logico-politique. Sont interrogés parallèlement, non seulement les contenus des discours et des images projetés sur les populations dites « tsiganes » ou « roms », mais 1) les manières meurtrières dont les savoirs occidentaux à leur sujet se sont historiquement noués aux pouvoirs, non interrogées malgré le fait de l'extermination ; 2) les manières dont, au-delà de leur victimisation, ces groupes y ont survécu et continuent de s'y soustraire par un long compromis silencieux, toujours actif malgré la prise de parole d'une minorité mobilisée ; 3) la manière dont il faudrait recueillir et penser ce fait historique fondamental et la valeur qu'il peut avoir pour tous.

Ce volume prend ainsi le parti d'interroger les *manières*, conduites et formes de vie à l'œuvre sous des grilles taxinomiques et mythes identitaires constamment réalimentés. Nous voulions tenter de comprendre la relation qui existe forcément entre deux *persistances énigmatiques* : d'un côté celle de « l'antitsiganisme » européen, projection raciale et sociale ambivalente, étonnamment continue ; de l'autre celle d'une singularité anthropologique liée à une langue instable et des formes de vie qui ont perduré plusieurs siècles sans s'inscrire ni dans une grammaire écrite, ni dans une historiographie, ni dans une tradition littéraire commune.

Le fait que cette inscription commence à se réaliser aujourd'hui, au prix de tensions et de paradoxes qui sont autant de nouveaux malentendus possibles, ne rend que plus urgente la réflexion critique sur cette exception au long cours. Une telle critique ne peut que passer par le croisement des savoirs. On trouvera donc ici, afin de démêler la *puissance de malentendus* qu'aura suscitée la présence « tsigane » en Europe, à la fois un état présent de l'historiographie du génocide, une interrogation sur l'Europe et son imaginaire des « peuples », et en creux une réflexion sur la possibilité de *penser autrement* : sans sacrifier la complexité historique au récit mythique, mais sans non plus ignorer l'attrait persistant des mythes invoqués, esthétique en particulier. Il s'agit de recueillir sur un mode critique la fascination que constitue cette énigme. Le contenu historiographique et anthropologique conduit ainsi vers une épistémologie des savoirs, une critique politique, une critique de la culture et un questionnement éthique.

Si la question de la littérature y occupe une place importante, c'est que pour les auteurs de ces lignes une parole élaborée dans la langue et dotée d'une autorité intrinsèque, comme peut l'être un texte littéraire ou une parole poétique, peut devenir un angle critique fort à l'égard d'une machine anthropologico-politique qui se reconduit, comme ici, à travers un ordre des discours durable et ininterrogé. Cet ordre discursif, pourvu d'un lourd bagage symbolique et d'une redoutable force de frappe, s'ap-

puie sur un système de cloisonnement sémantique resté dualiste (âme/corps, physique/métaphysique, animal/humain, barbare/civilisé, forme/fond, signifiant/signifié...). C'est donc le sous-bassement d'un imaginaire de la « civilisation » qui est ici interrogé à travers cette « question rom » et les « politiques tsiganes » qui l'ont précédée.

Ce projet critique est né de la coïncidence entre plusieurs choses, et d'abord de discussions entre deux chercheurs issus de « disciplines » différentes : la « littérature comparée » pour Catherine Coquio, qui interroge l'écriture de l'histoire et la teneur politique de l'art aux lendemains du nihilisme européen et des violences destructives du ^{xx}e siècle ; « l'anthropologie » pour Jean-Luc Poueyto, particulièrement celle du monde manouche français, associée à une critique des notions d'« illettrisme » et des modes d'« apprentissage », et à une réflexion sur l'exotisme et le primitivisme¹⁷. Ces domaines se croisaient dans une triple question : la production collective d'espaces d'altérité radicale au cœur d'une civilisation de l'État, l'invisibilité persistante de certaines catastrophes historiques¹⁸, la pensée de « manières » ou « formes de vie » créatrices de « mondes » emboîtés et régimes d'existence parallèles. À ces discussions se sont vite associés d'autres chercheurs de diverses disciplines¹⁹. C'est donc d'une non-concordance disciplinaire et de préoccupations croisées qu'est issu ce travail collectif, qui nécessitait pour chacun de se poster aux frontières de sa « spécialité ».

Ce questionnement collectif s'ancrait dans une inquiétude politique commune. Ce qui avait eu lieu d'injustifiable dans le passé se poursuivait au présent sous la forme d'un « oubli » durable, au fond sidérant. Celui-ci rendait irrespirable le climat de racisme décomplexé qui s'est installé en 2010 et qui n'a plus cessé depuis, et inacceptable l'inscription d'un énorme *déni d'histoire* au cœur d'un système politique²⁰. Système lui-même tramé par la discordance d'une démocratie à deux entrées : souveraineté nationale et Europe ouverte. Ce déni, si massivement partagé qu'il ne vire même pas au « différend » (Jean-François Lyotard), est devenu

17. Voir la notice de présentation des auteurs à la fin de ce volume.

18. Sur cette question une première collaboration avait déjà eu lieu à l'issue d'un colloque à Paris IV : voir Catherine Coquio (éd.), *L'Histoire trouée. Négation et témoignage*, L'Atalante, 2004. Un chapitre y est consacré à la persécution des Tsiganes abordé dans un texte de Jean-Luc Poueyto et Marie-Christine Hubert (« Génocide et internement : histoire gadjé et mémoires tsiganes »), et un autre d'Henriette Asséo (« Le statut ambigu du génocide des Tsiganes dans l'histoire et la mémoire »).

19. Leonardo Piasere, anthropologue des Roma d'Italie devenu épistémologue de sa discipline, et Henriette Asséo, historienne de la présence des « Tsiganes » en Europe depuis le Moyen Âge, puis de leur extermination par le régime nazi. Par la suite nous ont rejoints Michael Stewart, Jean-Yves Potel, Évelyne Toussaint, Ilse About, Alain Reyniers, Samuel Delépine, Tiphaine Samoyault... Patrick Williams, présent par l'importance de ses travaux, a désiré participer au colloque sous la forme d'un spectacle musical et poétique consacré à Django Reinhardt.

20. Sur l'usage de la notion de déni dans le domaine historico-politique, voir C. Coquio, « À propos d'un nihilisme contemporain : déni, négation, témoignage » (Coquio, 2003).

criant lors de la campagne de juillet 2010 en France : on l'a entendu dans la complaisante confusion des discours publics officiels entre « Roms » et « Gens du voyage », traités en étrangers à expulser ou en citoyens de seconde zone à dénaturaliser, et on l'a vu gesticuler dans les démonstrations de force de C.R.S. expulsant les familles des camps à raser, en commençant par ceux où une certaine vie sociale s'était installée – du reste sous l'œil approbateur du Conseil de l'Europe²¹.

Ce message politique clair et cette avancée claironnante de l'antitsiganisme réclamaient selon nous une réaction politique rapide et collective – qui eut lieu²², mais dont l'effet clarificateur eut sans doute aussi des effets pervers : celui de faire rapidement rectifier le tir aux autorités françaises en retraçant la frontière entre ceux qu'il fallait « aider au retour » et ceux qu'il fallait « accueillir » : d'un côté les « Roms » dits « migrants » venus d'ex-Yougoslavie, de Roumanie ou de Bulgarie, expulsés des bidonvilles et « campements sauvages » (Delépine et Lucas, 2008, Cousin, 2009) ; de l'autre les « Gens du voyage » à fixer dans les « aires d'accueil » des communes et à « sédentariser ». Dans les deux cas l'objectif visé était « l'insertion » – de préférence dans les pays d'origine pour les Roms de l'Est, dont certains pourtant, dans certaines préfectures, furent placés, triés sur le volet, dans des « villages d'insertion pour Roms » non visitables et très surveillés²³. Ces structures d'insertion peu banales, qui ont suscité quelques protestations²⁴, ferment aujourd'hui : on a coupé les vivres aux associations qui les géraient.

21. Cette opération a débuté symboliquement le 6 juillet 2010 par le camp du « Hanul » de Saint-Denis, où la mise en place d'une exceptionnelle vie sociale en relation régulière avec la Mairie socialiste avait reçu les félicitations du Commissaire aux Droits de l'homme du Conseil de l'Europe en 2003. Dans ce volume, Samuel Delépine et Sylvaine Guinle-Lorinet reviennent sur les événements de juillet 2010 et les réactions qu'ils ont suscitées. Le démantèlement du campement de Ris-Orangis en avril 2013 obéissait à la même logique. Voir le site Perou (Pôle d'Exploration des Ressources urbaines) [<http://www-perou-paris-org>].

22. Voir le texte « Gens du voyage, parfois même Français... », *Libération*, 26 juillet 2010, « Rebonds », p.22. Cosigné par Catherine Coquio, Jean-Luc Poueyto, Henriette Asséo, Claude Mouchard, Stéphane Lévêque, Jean-Pierre Liégeois, Antoine Volodine, Pierre Pachet, Tony Gatlif, Raphaël Pillosio, Pierre Bayard, Janine Altounian, Patrick Savidan, Marie-Christine Hubert, Emmanuel Filhol. Une version plus longue a paru le 29 juillet 2010 dans la revue en ligne *Raison Publique* [<http://www.raison-publique.fr/Gens-du-voyage-parfois-meme.html>].

23. Ces « villages d'insertion » ou « villages roms », qui se sont créés en Seine-Saint-Denis entre 2006 et 2009 (Saint-Ouen, Aubervilliers, Saint-Denis, Bagnolet, Montreuil), étaient gérés par l'ALJ 93 (Association Logement Jeunes 93), avec l'appui d'ATD-Quart-Monde et du Secours catholique. 75 % du budget étaient affectés au contrôle d'identité et à la surveillance, aucune personne extérieure n'étant autorisée à y pénétrer hors les gestionnaires, pas même les membres des familles séparées. La condition pour en devenir « bénéficiaire » était de parler français, de scolariser les enfants et d'avoir un travail pour subvenir aux besoins de la famille (alors que les conditions n'étaient pas réunies pour qu'ils obtiennent un travail légal).

24. « Ces villages, écrit Grégoire Cousin, sont des mobile homes posés sur un terrain entouré d'un haut mur et avec un gardien à l'entrée. Ce sont juridiquement des “MOUS”

Un tel cercle vicieux confirmait qu'il fallait s'arrêter sur cette novlangue de l'inclusion et de l'insertion, et sur les réalités qu'elle recouvrait, et réfléchir ou plutôt dresser un état des lieux de la réflexion pour tenter, peut-être, d'en amorcer une nouvelle. Une mobilisation collective s'était amorcée parmi les intellectuels, conduisant aux deux numéros de la revue *Lignes* en février et juin 2011, *L'exemple des Roms. Les Roms, pour l'exemple* (Canut, 2011), croisant celle des associations tsiganes et des ONG : le mouvement antiraciste européen EGAM (*European Grassroots Antiracist Movement*), présidé par Benjamin Abtan, a souhaité fédérer ces mouvements dans une « Journée européenne des Roms » le 1^{er} octobre 2011, distincte de la « Journée mondiale des Roms » qui avait été instituée à Paris par « La Voix des Roms » et le « collectif du 8 avril » en 2005²⁵. Chaque année a lieu dans les capitales européennes une « Roma pride » et l'Egam intervient régulièrement sur cette question dans le débat public, récemment en portant plainte contre deux maires français avec l'UFAT (Union Française des Associations Tsiganes)²⁶.

Mais le temps long d'une réflexion devait s'inscrire selon nous dans l'université pour deux raisons : le système académique avait montré une capacité d'implication saisissante dans l'histoire en question, et pas seulement dans l'Allemagne du III^e Reich ; et un effort critique autonome devait ici se séparer clairement du domaine des discours publics et des institutions européennes. C'est ainsi armés, mais peut-être faut-il dire aussi

(Maîtrises d'Œuvres Urbaines et Sociales) qui comportent des obligations strictes en matière d'entrée et de sortie du village, éléments que l'on va retrouver dans les "MOUS pour la sédentarisation des gens du voyage". Pourquoi "sédentariser" des populations déjà sédentaires ? Pourquoi utiliser un outil juridique à destination des nomades ? C'est un montage juridique spécifique aux "Roms migrants" et qui ne sera pas, par exemple, utilisé pour reloger les Africains d'Afrique subsaharienne campant sur la place de la mairie de Saint-Denis. » (Cousin, 2009). Voir également le dossier de *Rue89* du 16/6/2009, et le blog de *La Voix des Roms*, qui le 12 juillet 2010 a lancé une campagne de protestation sur Facebook : « Village d'insertion, quelle arnaque ! ». Sur le jargon du « village d'insertion », voir Samir Mile, « Village d'insertion et cochon d'Inde » : « Ne vous y méprenez pas, ce n'est pas l'origine indienne des Roms qui explique le titre de ce message. C'est l'origine erronée des cochons d'Inde, qui en fait ne sont pas des cochons. Les villages d'insertion, c'est un peu la même chose : tout comme les cochons d'Inde ne sont ni cochons, ni d'Inde, les villages d'insertion aussi, ne sont ni villages, ni d'insertion. Pourquoi ? [...] »

25. Le « collectif du 8 avril », destiné à faire du 8 avril « une journée d'échange et de dialogue » s'est constitué en 2005 à l'initiative de l'association « La voix des Roms », rejointe par d'autres plus anciennes (Rromani Baxt, Aver contre le racisme, Ternikano Berno, Femmes roms, sinté et kalé, le Centre culturel gitan...). En 2013 cette Journée s'est déroulée à l'Institut hongrois de Paris, qui a projeté le film hongrois de Flieghauf *Just the wind*, avec l'appui d'Amnesty International France, appelant le 6 avril à une protestation contre les expulsions de Roms [<http://www.amnesty.fr/AI-en-action/Discriminations/Discriminations/Actualites/Exigeons-de-la-Commission-europeenne-qu-elle-defende-les-Roms-8317>].

26. Voir la réaction de Benjamin Abtan et Alain Daumas (UFAT) aux propos de Christian Estrosi, maire de Nice, le 8 juillet 2013 [http://www.lexpress.fr/actualite/appel-a-l-egalite-contre-l-appel-a-la-haine-d-estrosi_1264722.html] et à ceux de Gilles Bourdouleix. (Nous revenons plus bas sur ces événements).

« désarmés », que nous avons tenté d'avancer dans la compréhension parallèle d'une histoire et d'une actualité.

Le passage du projet à sa réalisation est passé par une autre étape en 2008, quand fut projetée, à l'initiative de la réalisatrice Juliette Jourdan et du producteur Éric Darmon, une ambitieuse campagne de collectes de témoignages en vue de réaliser un documentaire sur le génocide des Tsiganes d'Europe. Plusieurs chercheurs furent associés à cette entreprise, soit en s'y impliquant directement, comme l'ont fait Henriette Asséo et Michael Stewart, soit en accompagnant ce travail, comme l'a fait Catherine Coquio, qui venait de rassembler un recueil de témoignages du génocide intégrant l'histoire des Tsiganes²⁷. L'idée s'est alors installée d'associer le projet de colloque initial à la sortie du film issu de cette campagne, qui fut en effet projeté en octobre 2011 au Mémorial de la Shoah : *Mémoires tsiganes, l'autre génocide* (Asséo, Bloch, Jourdan, 2011). Ce film important, auquel Henriette Asséo et Idith Bloch ont pris une part décisive, élargit la perspective historique après les documentaires consacrés jusque-là à l'extermination et à l'internement²⁸ : il replace ces événements dans une histoire culturelle et politique longue, reprenant par l'image et le texte le récit critique d'un long fourvoiement meurtrier, et donne à entendre la parole de plusieurs rescapés de l'extermination. Il offre à la méditation personnelle et à la discussion collective un document singulièrement dense, souvent bouleversant.

Dans les pages qui vont suivre on trouvera un essai de réflexion après-coup, rédigé plus de deux ans après ces rencontres d'octobre-novembre 2011, trois ans après la campagne antitsigane de juillet 2010, et en un

27. *L'Enfant et le génocide. Témoignages sur l'enfance pendant la Shoah*, textes réunis par Catherine Coquio et Aurélia Kalisky, Paris, Bouquins Laffont, 2007. Avec la nécessité de traiter du sort fait aux enfants tsiganes dans un volume consacré à la Shoah en Europe, était apparue une triple difficulté : celle de trouver des témoignages écrits ; celle de traiter parallèlement de ces deux versants de la catastrophe nazie, alors que l'historiographie du génocide des Tsiganes avait pris un important retard par rapport à celle du génocide des Juifs ; celle, du même coup, de comprendre les incohérences des politiques nazies et les différences de traitements des populations selon les pays annexés ou occupés. On trouve six témoignages d'enfants survivants tsiganes dans le site hollandais [<http://www.romasinti.eu/>].

28. Certains ont été montrés lors du cycle d'octobre-novembre 2011 : Katrin Seybold et Melanie Spitta, « *Cela durait nuit et jour, cher enfant* » (« *Es ging Tag und Nacht liebes Kind* »), 1981, 75 mn et *Le Mensonge* (*Das Falsche Wort*), 1987, 85 mn, K. Seybold film ; et le film hongrois *Les Morts oubliés*, de Jozsef Lojko Lakatos (*Elfelejtett holtak Magyar Filmintézet, Híradó és Dokumentumfilm Stúdió*, Budapest, 1981, 20 mn). Sur l'internement en France : Raphaël Pillosio, *Route de Limoges*, 2003, 39 mn et *Des Français sans histoire*, 2009, 84 mn, Philippe Skajac et Eric Schumacher, *Trapas men lé*, « *Ils nous ont attrapés* », *Mémoires de l'internement de Tsiganes d'Aquitaine 1940-1946*, 2004, 23 mn. Voir également *Un camp tzigane où il ferait bon vivre...* réalisé par Cédric Condom, écrit par Emmanuel Migeot 58 mn – Kilaohm productions, 2006. Plusieurs de ces films ont été projetés lors de la programmation du Mémorial de la Shoah, « La persécution des Tsiganes en Europe pendant la Seconde Guerre mondiale », 8-15 avril 2010. Voir enfin le site [<http://www.memoires-tsiganes1939-1946.fr/films.html>].

moment hélas d'extrême actualité encore (aout 2013). Construit en deux temps, il tente d'abord d'articuler les enjeux des trente-trois contributions réunies ici (I: « Savoirs: le langage et les disciplines »), puis d'analyser l'actuelle situation politique en revenant sur la « décennie de l'inclusion des Roms », en faisant la part de l'Union Européenne et celle des États qui la constituent – dont la France (II: « Pouvoirs: l'Europe dans ses États »).

Tout au long de ce texte, on tentera de préciser la teneur des « malentendus »²⁹ qui trament cette « question rom » dans l'espace-temps européen. Certains sont cultivés consciemment, parfois jusqu'à l'extrême violence; d'autres sont issus d'une expérience historique profondément occultée; d'autres proviennent de clivages qui travaillent les dynamiques sociales constitutives du « monde » contemporain: l'extrême contingence y bascule parfois dans un effet de fatalité capable de réduire un collectif à l'impuissance, comme sous hypnose. Ces phénomènes d'inertie supposent que certains schèmes soient profondément inscrits dans les consciences et les inconscients. Une structure perverse se reconduit ainsi depuis plusieurs siècles, depuis trop longtemps. C'est ce système qu'il faut tenter de comprendre et de démonter.

A été joint à ce volume également un petit recueil de réponses apportées par des « Roms »?, « Tsiganes »?, « Nomades »?, à la question: « Qu'est-ce qu'un Gadjo? » (p. 531-535), informellement posée au cours de l'été 2013.

I. SAVOIRS: LE LANGAGE ET LES DISCIPLINES

L'extermination des Tsiganes: le déblocage historiographique

Ce volume est dédié à Katrin Seybold, malheureusement disparue récemment, dont le rôle a été ici celui de pionnière, bien qu'elle ne fût pas historienne de métier. Au cours des années 1970, cette jeune femme allemande s'était heurtée au mur du déni qui s'était édifié en Allemagne sur la question de l'extermination du fait de l'identification persistante des Tsiganes déportés à des criminels de droit commun et non à des victimes raciales. Lors de ses enquêtes dans les archives, et à l'aide de témoins

29. Lors du colloque, certains intervenants nous ont fait la remarque que le mot « malentendu » était trop faible, et nous en convenons. Mais comme le dit l'épigraphe de Camus, nous désirons donner à ce mot un sens fort, qu'il tient de son lien avec l'oubli et le déni de la violence, et d'un potentiel de perversion inscrit dans le langage. Sur la dimension mythique du malentendu polémique relatif aux crimes de masse, voir « Le Malentendu », avant-propos de *Parler des camps, penser les génocides* (Coquio, 1999). Nous empruntons à Maurice Olender (1989) la formule du sous-titre, « le péril des mots équivoques » (voir plus loin). Sur le part du « malentendu productif » ou du « quiproquo assumé », voir le texte ici de Martin Olivera.

rescapés dont sa collaboratrice Melanie Spitta, elle rassembla et décrypta un ensemble de documents sur le « laboratoire d'hygiène raciale » de Berlin, dirigé par le Docteur Robert Ritter, qui, aidé d'une équipe de jeunes assistants, dont Eva Justin³⁰, soumit la totalité de la population tsigane du Reich à l'expertise raciale, entreprise en cours d'achèvement lorsque fut décidée la déportation de tous à Auschwitz. Ritter et Justin n'en furent pas moins recrutés après la guerre comme psychologues pour enfants dans un bureau de Santé publique de Francfort³¹, et celle-ci fut sollicitée à titre d'expert lors des procès pour réclamations (cf. Katrin Seybold et Melanie Spitta, *Das Falsche Wort*, 1987).

Cet ouvrage s'ouvre, dans une première partie, sur le déni massif de la persécution et de l'élimination des Tsiganes en Europe pendant la Seconde Guerre mondiale. Ces faits n'ont été étudiés que très tardivement par les historiens, et ils le restent encore assez peu, malgré une masse documentaire conséquente, depuis longtemps disponible. C'est la question que pose ici Henriette Asséo : elle s'interroge sur les stratégies de contournement, par les historiens de métier, de la documentation disponible sur la politique nazie à l'égard des Tsiganes. Jusqu'aux renouvellements historiographiques des années 1980, ils ont sous-estimé le caractère doctrinal de la Zigeunerpolitik, son rôle dans la définition de l'État racial et dans la réorganisation de l'administration. Elle analyse le poids des schémas de perception nazis sur l'approche des faits, la grille de « l'asocial » continuant de criminaliser cette population.

Les travaux qu'ont conduits les historiens par la suite ont montré de quel incroyable imbroglio politico-juridique était fait ce déni de plusieurs décennies : les mesures restrictives aux « réparations » en Allemagne sont évoquées ici par Frank Sparing après avoir retracé les étapes de la persécution des Tsiganes en Allemagne sous le régime nazi, de leur double identification par la police et le Centre de recherches d'hygiène raciale, à l'extermination à Auschwitz en 1944. Ces travaux d'historiens font apparaître, en

30. Eva Justin (1909-1966), après des études d'infirmière, assista Ritter dans son laboratoire et facilita les expertises et examens anthropométriques de Tsiganes par la connaissance qu'elle avait de la langue rom. Elle soutint en 1944 une thèse d'anthropologie qui s'appuyait sur des observations d'enfants tsiganes dits « métis » retirés à leurs parents et élevés dans un orphelinat catholique à Mulfingen [www.ushmm.org/wlc/fr/media_fi.php?ModuleId=75&MediaId=377]. La thèse concluant à leur arriération congénitale, ils furent envoyés à Auschwitz en mai 1944. Elle continua d'assister Ritter après la guerre en tant que psychologue pour enfants. En 1958 fut ouverte une enquête mais le dossier fut classé en 1960 pour prescription.

31. Robert Ritter (1901-1951) avait mené des études médicales à Munich, puis s'était spécialisé dans la psychologie de l'enfance, sujet sur lequel il soutint son doctorat à Heidelberg en 1930. En 1936 il ouvrit à l'Université de Tübingen le « Service de recherches en hygiène raciale et biologie des peuples » (*Rassenhygienische und Bevölkerungsbiologische Forschungsstelle*) et concentra ses recherches sur la population tsigane. Il dirigea ensuite l'Institut de biologie criminelle du RSHA, assisté d'Eva Justin, Adolf Wirth, Sophie Ehrhardt. En 1948, une enquête du Procureur du district de Francfort fut ouverte sur ses activités, mais le dossier fut bouclé faute de preuves suffisantes. Ritter est mort dans une clinique psychiatrique en 1951.

amont, combien les initiatives nazies avaient été précédées de démarches locales qui semblaient couler de source. C'est au niveau des communes que fut décidée l'ouverture des premiers *Zigeunerläger* au pourtour des villes, où l'on pratiquait la stérilisation en série, marquant une étape décisive dans un processus d'exclusion largement approuvé, sinon réclamé par les populations autrichienne et allemande. Un consensus sans faille se fit autour de l'écrasement de ces groupes familiaux, rabattus collectivement sur les catégories de « l'asocial » et du « dégénéré », déshumanisés et racialisés. Un tel terrain était propice aux fanatismes des responsables nazis locaux, qui jouèrent parfois un rôle crucial : Michael Stewart analyse ce processus dans le cas autrichien, rarement étudié sous cet angle, à travers un gros-plan sur un de ces acteurs du parti nazi, Tobias Portschy, dont l'action fanatique acheva de détruire la relation « symbiotique » qui s'était créée dans l'empire des Habsbourg entre le monde paysan et les Tsiganes, en exacerbant les malentendus dont cette relation était faite.

Ces travaux montrent aussi combien ont différé, dans leur décision et leur déroulement, le projet de la « Solution finale » de la « question juive » et celui de l'extermination des Tsiganes. On retrouve ici et là des objectifs communs, dont le remodelage ethnique du continent européen par la « purification » raciale, ainsi que certains acteurs majeurs, tels Arthur Nebe. Mais l'examen de cette histoire en fait émerger d'autres, qui font pénétrer sous un autre angle le système polycratique nazi – en particulier le rôle décisif et longtemps occulté de la police criminelle, sur lequel revient ici Henriette Asséo. Cette singularité est aussi un formidable enseignement sur la manière dont s'écrit l'histoire : sur les aléas politico-juridiques qui ont pesé sur l'historiographie du nazisme, sur la stérilité de certains débats conceptuels – en particulier la dispute sur l'intentionnalisme et le fonctionnalisme –, enfin sur les limites du formatage juridique de la violence génocidaire : si un programme d'extermination a bien été conçu et réalisé, mais aussi retardé car jugé secondaire, les limites heuristiques du concept de génocide se font sentir ici, bien que Raphaël Lemkin ait songé aussi aux Tsiganes lorsqu'il en fit la proposition à Nuremberg : la notion de « crime contre l'humanité », nécessitant de prouver un « complot », compromettrait la pleine imputation des faits.

La reconstitution d'une dynamique sociopolitique complexe impose un récit polycentrique, attentif à la rupture événementielle du génocide autant qu'aux faits de structure et traits de continuité. Les hésitations et les incohérences doctrinales des nazis en matière de « race aryenne » et de « métissage » tsigane, ainsi que les diverses politiques menées dans les pays annexés ou occupés, font que chaque région d'Europe a représenté un cas différent, nécessitant un décryptage documentaire circonstancié ainsi qu'un recours aux témoignages. Ce travail a été rendu possible pour l'Europe orientale et centrale par l'ouverture des archives du bloc de l'Est après la chute du Rideau de fer. Plusieurs travaux apportent ainsi un éclairage nouveau, qui modifie considérablement la perspective sur le sort fait aux Tsiganes pendant la Seconde Guerre mondiale, au-delà d'une révision

à la hausse du chiffre des victimes. Deux textes portent ici sur la politique nazie menée en URSS, notamment en Ukraine, s'appuyant sur des archives longtemps négligées, en particulier celles de la « Commission soviétique extraordinaire de Recherche sur les crimes de l'Allemagne nazie » (ChGK). Outre l'hallucinante sauvagerie des violences exercées à l'encontre des Tsiganes d'Ukraine par les nazis et leur supplétifs, dont rend compte l'étude détaillée de Martin Holler, ces travaux montrent que la variabilité des discours et usages relatifs aux Tsiganes céda devant l'objectif expéditif d'exterminer une *race tsigane*, acquise dans les actes : la distinction entre « Tsiganes » et « Nomades », mobilisée par les nazis, perdit vite son sens (Mikhail Tyaglyy). Le cas particulier de la Roumanie est évoqué par Tatiana Sirbu à travers le « problème tsigane » tel qu'il fut discuté au Conseil des Ministres du gouvernement Antonescu du 7 février 1941 au 13 octobre 1942, soulignant l'évolution du discours quant à sa résolution, qui fit déporter la plus grande partie des Tsiganes de Roumanie en Transnistrie³².

En Europe occidentale également les situations diffèrent. Traitant de l'Italie fasciste, Licia Porcedda dépouille les archives locales et restitue au cas par cas le détail du contrôle, de l'internement et de la déportation des Tsiganes avant et pendant la guerre. Alain Reyniers rappelle la situation ambiguë des « nomades-tsiganes » dans une France occupée, dont beaucoup furent internés sans qu'aucun décret de déportation collective ne fût édicté – sauf dans le Nord-Pas de Calais sous administration allemande – tandis qu'en Belgique, pays annexé au Reich, nombre de familles furent déportées vers Auschwitz (convoi « Z » de Malines le 15/1/1944), opération auxquelles les autorités belges et la police contribuèrent largement. Pour autant, en France, la fin de la guerre ne sonna pas celle de l'internement, ni encore moins la réhabilitation. Dans une étude innovante portant sur l'immédiat après-guerre dans le département de la Gironde, Emmanuel Filhol montre combien le retour des camps d'internement fut douloureux pour bien des familles nomades, non seulement spoliées de tous leurs biens qu'elles ne purent jamais récupérer, mais assignées de nouveau à résidence ou expulsées de leurs communes.

Si la première partie de ce volume est consacrée à l'extermination des Tsiganes en tant que « catastrophe invisible », expression que nous reprenons à Michel Stewart (2010), c'est qu'un retour détaillé sur ce point était pour nous un prérequis à toute réflexion sur ce qui se passe aujourd'hui. Cette histoire obligeait déjà à remonter les fils de l'anthropologie et de la philologie : Eva Justin, experte en « hygiène raciale », avait appris la langue romani et détourné les archives du philologue Wolff, tout en procédant aux mensurations des crânes de ceux dont elle tapotait les joues. On

32. On trouvera sur le site du colloque l'intervention orale de Tatiana Sirbu, qui complète ici très utilement sa contribution écrite puisqu'elle y évoque la mémoire que cette déportation a laissée parmi les survivants [<http://tsiganes-nomades-un-malentendu-europeen.com>].

retrouve ici l'horizon stupéfiant d'une *tsiganologie sans Tsiganes*, à côté de la « science du judaïsme sans Juifs » programmé par le III^e Reich.

Le malentendu au cœur du langage : « Tsiganes », « Roms », « Nomades ».

L'épisode nazi aura été un pic particulièrement tragique dans un processus plus large et durable : celui d'une fièvre de classification, d'identification, de catégorisation qui s'était déclenchée à la fin du siècle précédent, et qui a perduré bien après la Seconde Guerre mondiale. Ces populations, avant d'être enfermées ou éliminées, avaient d'abord été encerclées, épinglées et immobilisées par des mots, et elles le sont encore aujourd'hui. C'est au cœur du langage que s'est inscrit le « malentendu européen » dont il sera ici question.

Le mot « Tsiganes » dont l'origine reste opaque³³, charrie toute une histoire, devenue si lourde qu'on voudrait aujourd'hui le taire ou le remplacer par d'autres. Grec peut-être à l'origine, ce mot a donné en allemand « Zigeuner », qui semble avoir servi à certaines populations comme les Sinti de Prusse pour se désigner eux-même. Mais il est devenu un paradigme désignant des populations diverses dès la fin du XVIII^e siècle. Dans chaque État un mot s'était imposé dans la langue nationale : « Égyptiens » puis « Bohémiens » en France, « Gypsies » en Angleterre, « Gitanos » en Espagne, « Zingari » en Italie ; mais le « Zigeuner » prussien s'imposa dans l'Empire des Habsbourg et devint le « Cikan » tchèque, le « Cigany » hongrois, le « Tsigani » roumain en Moldavie et Valachie, où ces populations étaient réduites à l'esclavage. Chacun de ces termes renvoyait donc à une situation historique particulière et désignait des lignées différentes ; mais le mot « Tsiganes », plus ou moins utilisé ou repoussé par les communautés selon les situations³⁴, eut pour fonction d'uniformiser ces réalités de l'extérieur, pour les besoins simplificateurs de la science et de l'administration, qui en fit un usage de plus en plus dépréciateur. Ce nom ambigu servit ainsi de catégorie d'usage pendant une bonne partie du XX^e siècle pour désigner un ensemble de groupes distincts et appelés de noms différents – Roms, Gitans, Manouches, Yéniches... – qui se subdivisaient en autant de sous-groupes – Roms Kaldérash et Roms Lovaras, Gitans andalous et catalans, Gashkéné Manouches ou Sinto-piémontais...

33. On a longtemps supposé que le mot venait d'*Athinganoi* devenu *Atsinganoi*, nom d'une secte hérétique d'Asie mineure, donné par les Grecs à des populations inconnues arrivées sur leur territoire au XI^e siècle. En France où elles sont arrivées au XV^e siècle, on les a appelées « Égyptiens » ou « Bohémiens » car on les croyait originaires de « petite Égypte » ou de « Bohême ».

34. Voir l'analyse des usages évolutifs de la distinction entre « Tsiganes » et « Hongrois » que fait ici Kata Horvath à partir d'une étude ethnographique d'un village hongrois.

L'exotisme s'étiolait à mesure que l'on s'éloignait des classifications grossières, pour s'approcher de la réalité des individus.

Cette logique de catégorisation, malgré sa prétention scientifique, servait un mythe d'origine qui permit au « paradigme indien » de s'imposer après et contre le « paradigme égyptien » (L. Piasere, 2006). Comme le rappelle ici Jean-Louis Georget, la découverte de la langue romani et l'invention d'un peuple se sont faits sous le signe de la philologie allemande. C'est en Inde, principalement à l'initiative de Gottfried Herder que la philologie orientaliste, exaltée par la découverte du rameau « indo-européen », a localisé l'indatable surgissement de cette population étrangère, censément issue d'une basse caste indienne, qui se serait éparpillée sur le continent, transportant partout son teint brun et ses métiers et mœurs étranges, créant autant de « ramifications ». Mais il fallut l'ouvrage de vulgarisation de H. M. G. Grellmann, *Die Ziegeuner* (1783), dont l'édition augmentée de 1787, rapidement traduite, eut un impact considérable dans toute l'Europe³⁵, pour que nom se mue en paradigme et circule à travers les milieux lettrés et savants, créant la future « tsiganologie ». « L'étude de Grellmann, écrit Mathieu Plésiat dans *Les Tsiganes entre nation et négation*, n'a pas seulement rendu publique une découverte ; bien plus que cela, elle a permis la production en tant que tel, c'est-à-dire l'"objet d'étude" tsigane » (Plésiat, 2010, p. 13).

Aussi fantasmatique que fût le récit fondateur, contemporain du mythe aryen (Poliakov, 1971), qui fit parler à Maurice Olender du « péril des mots équivoques » (Olender, 1989)³⁶, cette logique s'est poursuivie imperturbablement, depuis les obsessions de la Gypsy Lore Society à la fin du XIX^e siècle, jusqu'aux propos actuels de responsables politiques hongrois, italiens ou français, en passant par les expertises minutieuses du bureau d'hygiène raciale nazi. Les logiques des sociétés savantes et celles des administrations et polices se sont rejointes pour brandir le spectre d'une altérité radicale, coupée de l'Europe par la frontière entre le sauvage et le civilisé, l'asocial et le travailleur, le vagabond et l'autochtone. C'est ainsi que l'Espagne franquiste, comme le montre ici Xavier Rothéa, a pu élaborer une imagerie du Gitan, véritable contre-modèle social que le pouvoir en place pouvait utiliser à sa guise.

Une autre guerre des mots se livre aujourd'hui pour la maîtrise de l'espace symbolique, qui met en jeu à la fois la mémoire du génocide et l'affirmation de droits politiques. Depuis une quinzaine d'années, sous l'effet paradoxal des luttes pour la reconnaissance du génocide menées en Alle-

35. H. M. G. Grellmann, *Die Ziegeuner, Ein historischer Versuch über die Lebensart und Verfassung, Sitten und Schicksale dieses Volks in Europa, nebst ihrem Ursprung*, Dessau an Leipzig, 1783, Göttingen, 1787. *Dissertation on the Gypsies*, London, 1787. *Histoire des Bohémiens, ou Tableau des mœurs, usages et coutumes de ce peuple nomade*, Paris, 1810.

36. Dans *Les langues du Paradis. Aryens et Sémites : un couple providentiel*, Maurice Olender évoquait, à propos des débats entre Max Müller et Ernest Renan, le « péril des mots équivoques » (Olender, 1989).

magne, où l'appellation « Roma und Sinti » a été préférée au terme de « Zigeuner »³⁷, puis de la montée d'un discours nationaliste « rom » paneuropéen cautionné par l'UE, le terme « Tsiganes » a fait place à celui de « Roms » ou « Rroms ». Cela n'a pas changé grand-chose à la situation des personnes, mais ajouté une nouvelle confusion : c'est l'ensemble de ces populations supposées exogènes quelle que soit leur histoire, qui se trouve transportées vers l'Est avec ce mot « Rom ». Ce glissement taxinomique a pour effet d'exotiser la totalité de ces populations à nouveau piégées par un mot unique, dont la légitimité repose sur l'emprunt à la langue rom : le mot « roms » (« hommes » en romani), passe pour une autodésignation collective, mais c'est là un nouveau malentendu. En France, il permet l'amalgame entre les « gens du voyage » et les « Roms » de l'Est ou « roms migrants », initié en fanfare par Nicolas Sarkozy en juillet 2010.

La construction de telles catégories généralistes – « Tsiganes », « Roms » –, gomme de fait la diversité d'innombrables petits groupes familiaux et individus. Elle ignore leur ancrage local, quelquefois très ancien, les liens multiples qui les lient de par une histoire commune et des stratégies d'insertion, à leurs voisins « non tsiganes », dont de nombreux mariages au cours des siècles. Elle ne dit rien des échanges interculturels, ni du fait que la plupart de ceux qu'on désigne ainsi ne se sentent nullement concernés par ces appellations. Elle promulgue, en dépit de ces discordances, l'affirmation d'une unité de peuple, de culture, de langue, bref, d'ethnie. Or le pouvoir performatif de ces catégorisations écrase la singularité des individus qu'elles rassemblent et a pour effet d'effacer leurs existences et d'oblitérer les mémoires. Les actes de commémoration de la Seconde Guerre mondiale, en se contentant d'évoquer de vagues victimes « tsiganes », enfouissent à nouveau les personnes au sein d'un vaste et anonyme « camp des familles »³⁸. Malgré les travaux conséquents effectués pour restituer les noms propres et mettre au jour les mémoires

37. La « Centrale pour la reconnaissance du génocide des Roms » a exigé que soit substituée à l'infamant « Zigeuner » la formule « Roms et Sintis », utilisée par le président fédéral Roman Herzog le 16 mai 1997 dans un discours où il reconnaissait le caractère racial de la déportation des Tsiganes. Le 27 janvier 2005, lors de la commémoration d'Auschwitz, se tenaient côte à côte Simone Weil, Wladislaw Bartoszewski et Romani Rose, représentant l'une les victimes juives, le second les victimes non-juives, le troisième les victimes tsiganes. Voir Henriette Asséo, « L'avènement politique des Roms (Tsiganes) et le génocide », *Le Temps des médias*, 2005/2, n° 5, p. 78-91.

38. Sur le camp des familles tsiganes à Auschwitz et la mémoire qui s'y est contruite et instituée, voir Annette Wieviorka (2006). Le film documentaire d'Anna Pitoun, *Pologne Aller-Retour*, qui rend compte d'un voyage réunissant des Juifs de l'UEJF et des Manouches français à Auschwitz-Birkenau et à Treblinka, montre les visiteurs dans le pavillon d'Auschwitz consacré aux Tsiganes (Pitoun, 2012). La caméra s'attarde alors sur certains d'entre eux, particulièrement impressionnés lorsqu'ils découvrent, au milieu d'une très longue liste de noms de disparus, des patronymes très familiers de Sinti d'Allemagne. De tels efforts de restitution restent rares. En France, les stèles ou monuments qui commémorent les anciens camps d'internement en sont dépourvus, et ils se taisent la plupart du temps sur la présence tsigane, à moins d'une mention ajoutée tardivement, comme au camp de Mérignac.

individuelles à travers des collectes de témoignages³⁹, l'histoire des victimes et des survivants reste à écrire.

Un autre grand malentendu tient dans le mot « nomades »⁴⁰. Ce terme, né en France à l'époque où circulaient ceux qu'on appela « Égyptiens » et « Bohémiens »⁴¹, est utilisé pour désigner à la fois des individus, des groupes et des modes de vie sans habitation fixe, et a pour antonyme comme on sait « sédentaires ». Mais l'histoire culturelle européenne lui a fait recouvrir un spectre sémantique plus ample et ambivalent, qui va du « peuple nomade » au « sans domicile fixe » en passant par « l'intellectuel cosmopolite ». Alors que le type aristocratique de la mobilité transnationale individuelle a été idéalisé par le cosmopolitisme européen, le nomadisme collectif, lui, a été placé sous le signe de la primitivité, de la pathologie et de la dangerosité par les discours médicaux et policiers dans l'Europe de la fin du xix^e siècle, la « manie déambulatoire » (Charcot) devenant une menace pour l'ordre social et l'intégrité des nations.

L'anthropologie occidentale a par ailleurs forgé la représentation durable des « tribus nomades », impropres à la « civilisation » dès lors que la perfectibilité sociale était associée à l'existence de vastes cités et de peuples dotés d'un État, d'un territoire et d'une culture écrite. Dans la mesure où ce sont des tribus sédentarisées, au néolithique et quelque part au Moyen Orient, qui auraient été à la source de sociétés étatiques puis de grandes civilisations, les peuples dits nomades restent des êtres impropres au processus de civilisation, et, sinon des sauvages ou des asociaux, d'éternels étrangers de passage dans les territoires nationaux où ils cherchent fortune. Cette vision déshistoricisante obéit à des systèmes d'analogies sémantiques et glissements récurrents, qu'analyse ici Gérard Dessons (« Errants devant l'éternel »).

39. Voir en particulier l'important site coordonné par Gerhard Baumgartner avec une équipe de 40 chercheurs [<http://www.romasintigenocide.eu/>], et le site hollandais [<http://www.romasinti.eu/>] qui comprend six témoignages d'enfants tsiganes ayant survécu au génocide. Pour la France voir les travaux de Mathieu Pernot (2001) et d'Emmanuel Filhol (2000, 2003, 2004, 2009, 2013), ainsi que le film de Raphaël Pillosio, *Histoire du carnet anthropométrique*, 2012. Sur le camp de Jargeau, voir l'intervention à Pau de Nathalie Grenon, directrice du CERCIL à Orléans : outre les résistances politiques locales, elle souligne les difficultés à faire témoigner d'anciens « nomades » internés, ceux-ci considérant que le statut administratif au nom duquel ils avaient été internés était toujours d'actualité, et qu'il ne faisait pas bon évoquer le « manque de respect » [<https://mediakiosque.univ-pau.fr/avc/courseaccess?id=411&type=flash>]. En République tchèque un travail s'est effectué depuis la fin des années 1990 autour des mémoriaux des camps de concentration de Lety (qui se poursuit avec une plaque portant une liste de noms dans le cimetière voisin de Mirovice) et de Hodonin ; le Museum Romske Kultury de Brno, qui expose la copie du registre des déportés tsiganes à Birkenau, a réalisé une importante collecte de témoignages, dont certains sont visibles dans le film de Monika Rychlikova... *to jsou těžké vzpomínky* (*They're painful memories*), 2002, produit par le Museum Romske Kultury.

40. Cf Patrick Williams, « De l'immobilité et du mouvement des nomades. Les tsiganes » in *Cahiers de Saint-Martin*, n° 1, mai 1990, p. 81-93.

41. Le nom « nomade » est apparu en 1542, et l'adjectif en 1730. L'étymologie grecque est *numàs*, *-ados*, qui a donné le latin *nomas*- *adis*, qui signifie « pasteur ».

Le « nomade » est devenu pendant l'entre-deux guerres une catégorie policière, qui rejoignit celles de « l'asocial » et du « Tsigane » à la faveur d'une criminalisation globale des groupes familiaux ainsi racialisés par leur *mode de vie* : ce processus est analysé ici par Leonardo Piasere, qui détaille le contenu émotionnel complexe de ce « syndrome du criminel » et voit dans cette étrange « trickstérisation » des Tsiganes un des fondements de l'Europe moderne. Le « vagabond » impropre au service de l'État et de la nation était au cœur du « fléau tzigane » depuis longtemps : la République de Weimar persécuta violemment les « vagabonds tsiganes »⁴², qui devinrent avec Himmler des métis dégénérés, l'imaginaire de la circulation se mêlant à celui du sang corrompueur : par ses métissages ataviques dus à l'errance, ce peuple originellement « aryen » devenait un danger mortel pour le « Volk » allemand. Mais il n'en allait pas seulement là de l'Allemagne. Glissant de la race au mode de vie et inversement, bien des États ont à leur guise assimilé les « Tsiganes » ou « Roms » à des « nomades », ne pouvant aisément identifier un groupe humain à une race. C'est ce qui s'est passé en France, où l'État joue depuis 1912 sur un glissement sémantique permettant de passer de la catégorie administrative « nomade », ou maintenant « Gens du voyage », à celle de « Tsigane », ou maintenant de « Rom », passant d'un mode de vie à un groupe ethnique sans que cela ne sème le trouble ni ne fasse suspecter ses principes fondateurs : les fameux « droits de l'homme et du citoyen », dont l'histoire a montré qu'en bénéficier supposait d'appartenir à une nation. Or c'est bien la « nationalisation impossible des Tsiganes » qui s'est décidée avec cette « invention du nomade »⁴³.

La formule euphémistique de « Gens du voyage », apparue dans les textes officiels en 1972 pour désigner les personnes visées par la loi du 3 janvier 1969, imposant le titre de circulation à faire viser régulièrement, a remplacé les « nomades » et « forains » de la loi du 16 juillet 1912, date de création du carnet anthropométrique (cf. Pillosio, 2012). Et ceux-ci avaient eux-même remplacé les « saltimbanques » et « chanteurs ambulants » de la circulaire du 13 décembre 1863. Cette tradition administrative française consiste à créer un régime spécifique, très contraignant quant aux devoirs et restrictif quant aux droits⁴⁴, pour ceux que rassemble un *mode de vie* particulier, consistant à exercer une activité ambulante ou

42. Le 16 juillet 1926, la République de Weimar publia une « loi destinée à combattre les Tsiganes, les vagabonds et les rétifs au travail », loi que les nazis exploitèrent de manière croissante à partir de 1933.

43. Cf. Henriette Asséo, « L'invention des "nomades" en Europe au xx^e siècle et la nationalisation impossible des Tsiganes », in G. Noiriel, 2007 : 161-180.

44. Les « Gens du voyage » doivent être rattachés administrativement à une seule commune et présenter tous les trois mois leur livret de circulation aux autorités. Leur accès aux droits sociaux et aux services bancaires et contrats d'assurances est souvent conditionné à un certificat d'élection de domicile, et à l'obligation d'y faire acte de présence tous les trois mois. Sur les réactions de gens du voyage concernant le carnet de circulation, voir 1912-2012, *Cent ans de discrimination*, Instep Aquitaine, 2012. Voir sur [<https://tsiganes-nomades-un-malentendu-europeen.com>] (ressources en ligne).

à résider dans un habitat mobile. Cette surveillance inchangée montre combien la mobilité continue d'inquiéter les autorités. Si ce trouble dans l'État perdure et avec lui le malentendu cultivé auquel il donne lieu, c'est que derrière ceux qui « voyagent » il s'agit toujours d'un même « peuple nomade » à fixer. Lorsqu'en 1810 avait paru en France le *Zigeuner* de Grellmann, le titre était un peu modifié par le traducteur : *Histoire des Bohémiens, ou Tableau des mœurs, usages et coutumes de ce peuple nomade*. La substitution est si claire aujourd'hui encore qu'on entend des élus parler de « Gens du voyage sédentaires ». Or qui peut ainsi voyager sans bouger, sinon les Tsiganes ?

Ce régime des « Gens du voyage », discuté depuis longtemps en France, est en passe aujourd'hui de disparaître. Mais le « nomade » imaginaire a plus d'un tour administratif dans sa poche : lorsqu'il disparaît quelque part, on peut être sûr qu'il a réapparu ailleurs. Sa dernière métamorphose en date est le « rom migrant », chimère ethno-juridique née de l'interpolation des deux modèles – peuple homogène et population mobile : créée par les acteurs associatifs pour traiter les problèmes sociaux des Roms venus des pays ex-communistes en Europe occidentale après la guerre en ex-Yougoslavie et l'ouverture de l'UE à la Bulgarie et à la Roumanie, elle a été entérinée par les instances officielles. Comme toutes les autres, cette catégorie bricolée dans l'urgence est ainsi devenue performative, avec des effets dramatiques en particulier pour les Roms yougoslaves immigrés en Italie et les Roms de l'Est immigrés en France (15 000) (Halphen, 2012).

Ces populations que les régimes communistes avaient intégrées au système social, et qui se sont retrouvées démunies après la chute du Mur, ont quitté leurs pays et se sont rassemblées en périphérie des grandes villes occidentales, où elles n'ont à peu près aucune chance de sortir de la misère, et ceci pour des raisons statutaires précises : privées des mesures d'aides aux réfugiés, elles ne sont pas non plus traitées à l'égal des autres immigrés car leur immigration est ramenée à la migration « rom » en termes culturalistes, comme un de leurs déplacements éternels. Ainsi, quand bien même des familles seraient installées depuis dix ans dans une agglomération, elles sont perçues comme non intégrables et vouées à repartir⁴⁵. Comme l'écrit Grégoire Cousin, « un “rom migrant”, à l'inverse d'un immigré roumain, reste enfermé dans l'errance » (Cousin, 2009). C'est donc ici à l'intérieur du statut d'immigré qu'un régime spécifique est créé, réalimentant le vieux stéréotype de l'asocialité, mais créant un phénomène dramatique nouveau, qui a fait parler de « processus de désocialisation de masse mené en Europe au cours des dernières décades » (Marushiakova et Popov, 2006).

45. Voir le documentaire de Zelimir Zilnic, *Kenedi goes back home* (2006), qui raconte comment les membres d'une famille de Roms yougoslaves ont quitté leur pays pendant la guerre et ont passé plus de dix ans en Europe de l'Ouest, jusqu'à ce qu'en 2002 l'Allemagne les renvoie par décret en Serbie et au Monténégro.

Que signifient cette obsession classificatoire, ce besoin entêtant de nommer et de définir des populations insaisissables, de leur assigner une origine commune ? À quelles impasses concernant l'idée d'un « peuple tsigane » ont conduit de telles catégories ethniques, administratives, épistémologiques ? Les apories de la notion même de *peuple* apparaissent ici dans un jour particulièrement cru : Marie Cuillerai les évoque ici en revisitant la réflexion de Giorgio Agamben (« Qu'est-ce qu'un peuple ? »). D'origine raciale malgré ses bonnes intentions affirmées, un tel mode de classification semble voué aux utilisations racistes. Et il l'est, de fait, à une époque de crise économique généralisée et d'obsession identitaire, où le bouc-émissaire est si facile à trouver.

Désormais, c'est au carrefour des politiques multiculturelles et politiques néolibérales menées en Europe que se développe une forme contemporaine d'anti-tsiganisme, qu'analyse ici Leonardo Piasere en la replaçant dans la longue histoire d'une hostilité collective. Sans surprise en temps de crise, ce sentiment est exploité par un populisme grandissant qui transforme les discours culturalistes en discours incendiaires, processus qu'analyse ici Michael Stewart (« Le populisme et les Roms aujourd'hui »).

Le « système tsigane » et les « sciences de l'homme »

C'est à l'inverse de cette fièvre de catégorisation que travaille l'actuelle anthropologie des « mondes tsiganes », tentant de penser un « système tsigane » (Patrick Williams) dans un mouvement d'observation *comprehensive*, dégagé des ambivalences qui pesèrent si lourd sur la « science » des peuples. L'irréductibilité de ces groupes réels aux catégories mobilisées pendant plus de deux siècles par l'ethnologie et l'anthropologie oblige ces sciences à revenir sur leur histoire et à concevoir une *autre* anthropologie, tournée vers la compréhension de micro-sociétés vivantes.

Que produit l'intérêt pour l'autre lorsqu'il relève, non d'une passion de la séparation, mais d'une fascination pour les complications des conduites humaines, d'une attention précise aux particularités des comportements sociaux, aux divisions infinies par quoi se constitue l'espèce ? Ici la critique de l'universalisme se nourrit volontiers d'une admiration pour l'inventivité, l'ingéniosité qui permet à ces groupes, depuis si longtemps, non seulement de survivre, mais d'inventer un art d'exister en contournant l'obstacle, forme de vitalité qui est aussi une fidélité à soi-même et à une certaine liberté, voire une forme symbolique de souveraineté. Martin Olivera montre ici que l'immersion des Roms Gabori de Transylvanie parmi les non-Roms, et les formes d'adaptation mises en œuvre, passant par le « quiproquo assumé », loin de les mettre en danger, sont la condition première du maintien de leur « nation ». Kata Horvarth, rendant compte en anthropologue d'observations menées au sein d'un village de Hongrie, constate que la « promesse illusoire d'éradication des différences garantissait et renforçait

l'existence même de cette distinction », chaque famille s'adonnant à un jeu de réinterprétations de cette différence, jeu qui constituait dès lors leur « identité tsigane ». C'est aussi de ces jeux et de ces manières, de *ces jeux avec le malentendu*, qu'il est question dans ce volume.

Les chercheurs qui observent ces jeux en élaborent chacun un usage plus ou moins explicite : humour, décalage, retenue dans la théorisation, déplacement épistémologique, autant d'apprentissages d'une logique du particulier que chacun traduit dans son domaine propre. Dans ce volume s'expriment ainsi, étude après étude, une critique de la violence exercée par l'universel, mais aussi une certaine pratique ou conception de la connaissance. Derrière la manie taxinomique et l'obsession nominaliste, les abstractions et entités collectives se divisent sous l'effet de l'« observation » d'une réalité qui force chaque « science humaine » à s'auto-dépasser pour saisir des conduites et physionomies mouvantes plutôt que des identités stables. Ceux qui travaillent depuis longtemps sur cette histoire ou ce système ont été forcés de repenser leur discipline.

La philosophie n'est pas en reste, questionnée dans ses anciens rapports avec l'anthropologie : c'est ce que fait ici Élisabeth Tauber, imaginant un Kant capable d'intégrer les travaux empiriques réalisés autour des Sinti de Prusse par son collègue et contemporain Kraus. À travers une constellation de textes philosophiques et littéraires, de Goethe à Hrabal, de Husserl à Semprun et Milner, Catherine Coquio construit un contrepoint : d'un côté le piège mortel qui se referme avec l'idée d'un peuple sauvage, resté par son mode de vie étranger à une « civilisation » vouée à la rationalité critique (en 1935 Husserl, lui-même exclus de l'Université allemande, excluait les « vagabonds tsiganes » de cette « Europe spirituelle » supranationale); de l'autre des « formes de vie » irréductibles à une telle idéalité, mais dont la persistance discrète illumine de loin en loin la littérature, témoignant de potentialités enfouies, qu'avait fait pressentir Fernand Baldensperger en 1938 à propos des Lumières et du romantisme.

Il faudrait relire de près ce texte pionnier de Baldensperger, paru en France dans sa *Revue de Littérature Comparée* en pleine apogée du nazisme : « L'entrée pathétique des Tziganes dans les lettres occidentales » (Baldensperger, 1938). Le germaniste y tentait de saisir, en déambulant parmi les littératures européennes à la fin du XVIII^e siècle, un moment d'oscillation dans la culture occidentale, fait d'une fascination ambivalente pour la vie supposée « sauvage » de ces êtres restés proches d'une vie naturelle, alors que se multipliaient les premières mesures persécutoires à leur endroit. Baldensperger évoquait au passage l'échec de la « Bohême » littéraire, inspirée par le mythe bohémien, à inventer de véritables « formes de vie », au contraire de ces groupes dont les mélopées continueraient de se faire entendre dans le monde. À travers cette « entrée pathétique dans les lettres occidentales », qui témoignait de possibles avortés à l'époque où le régime nazi parquait et stérilisait ses Tsiganes tout en préparant sa guerre, une dynamique sacrificielle se faisait jour dans l'histoire de la « civilisation » occidentale.

Les « littératures tsiganes » : un autre malentendu ?

Le texte subtil de Baldensperger, étrangement oublié, n'a pas fait école : la guerre ou autre chose l'a fait tomber aux oubliettes, et c'est depuis peu qu'on se penche à nouveau sur l'importante production de textes littéraires inspirés par les « Bohémiens » et « Tsiganes » (Asséo, 1994 ; Williams, 1997 ; Hölz, 2002 ; Auraix-Janchière et Loubinoux, 2005 ; Epstein Nord, 2006 ; Sarga-Moussa, 2008 ; Bogdal, 2012...). Ce champ, travaillé depuis les années 1980 par l'histoire culturelle et les *cultural studies*, est réinvesti depuis peu par la littérature comparée, avec une série d'enjeux propres à la fois d'imagologie, de philologie et de poétique. Il faut former le vœu que les études littéraires soient à leur tour entraînées au bord d'elles-mêmes pour penser cette singularité dans toutes ses implications, y compris anthropologiques. S'il y a production d'une « altérité » au sein des littératures européennes, c'est par l'opération d'un imaginaire : le « thème » tzigane ou bohémien, à interpréter comme une des formes de « l'Orient créé par l'Occident » (E. Saïd). Cet orientalisme interne peut alors être étudié de manière thématique, à travers « l'arsenal des personnages exotiques » (Moussa, 2008 : 7), figure par figure – le « saltimbanque », la « bohémienne » et la « gitane » ont eu jusqu'ici la palme – ou œuvre par œuvre, chaque auteur composant son « bohémianisme » avec son idiosyncrasie poétique, voire sa tsganologie intime ou son « archéologie verbale » (Al Matary à propos de Mérimée, 2008).

Mais cette production d'altérité est à saisir aussi comme autoproduction d'un autre à l'intérieur des communautés tsiganes. Ce qu'il faut étudier est alors à la fois l'histoire conflictuelle, contrastée et discontinue d'un passage à l'acte d'écrire sur fond de tradition orale, et un corpus de textes, faits comme ailleurs de jeux de langages et de poétiques : les « littératures tsiganes ». Or ce champ d'étude-là est plus complexe, car il doit travailler à se dissocier du premier – l'imaginaire bohémien – sans jamais l'ignorer. Le travail critique ici suppose de se donner les moyens de comprendre plusieurs choses à la fois : d'une part, les formes ambiguës de « nationalisation socioculturelle des Tsiganes »⁴⁶ dans l'Europe des XVIII^e-XIX^e siècles, entre exotisme et syncrétisme, méfiances et captations ou emprunts réciproques ; puis, au siècle suivant, l'histoire de la formation et de la destruction d'une *intelligentsia romani* à l'Est, et avec elle les modes d'invention, de transmission et de mythification d'un « univers » propre, doté d'une cosmogonie : le « Romanipé » ou « Romipé »⁴⁷. Mais il suppose de comprendre d'autre part aussi la réalité d'un phénomène large-

46. Cette formule est utilisée par Henriette Asséo (Asséo in *Bohèmes*, 2012 : 32).

47. Cette notion qui désigne la « vision du monde » ou la cosmogonie rom, est elle-même issue, en tant que catégorie d'histoire culturelle, de l'interaction Tsiganes/Gadjé. Voir à ce sujet le récit d'Ilona Lacková (Lacková, 2000), coécrit avec Milena Hübschmannová, où le « romipé » est évoqué comme ce qui permet à une « femme tzigane de Slovaquie » de survivre et de résister aux oppressions que son peuple eut à subir.

ment répandu, à l'Est comme à l'Ouest, de *résistance à l'écrit*; lequel, soumis à la règle de l'interaction, donne lieu à d'autres syncrétismes écrit/oral (Poueyto, 2011). Si les « mondes tsiganes » ont traversé les siècles et continuent d'exister, c'est moins du fait de leurs reflets et traces dans la culture européenne que de modes de transmission non écrite – ceux-là mêmes qui subjuguent les intellectuels européens comme un paradoxe : la réalité d'une transmission pluriséculaire sans support « savant ». Pour qu'une œuvre survienne et s'inscrive dans la « littérature » il faut que ces modes de transmission rencontrent ceux des cultures écrites, littéraires ou savants. Il n'est pas étonnant que cette rencontre ait lieu, mais pas non plus qu'elle soit sporadique et intermittente. Si des littératures tsiganes existent, une *tradition littéraire tsigane* fait défaut. Le *Romanipé* n'en constitue justement pas une. Il existe donc une littérature sans tradition littéraire propre, sinon celle du syncrétisme : encore un cas singulier.

Ces phénomènes sont autant d'occasions de revenir sur ce que charient les notions de « tradition », de « culture », mais aussi d'« art » et de « littérature », qui, malgré l'énorme bibliographie qu'elles ont suscitée, sont souvent utilisées de manière acritique : comme si ces mots allaient de soi, dissociés de l'histoire qui leur a donné naissance, à l'heure où chaque histoire nationale et européenne est soumise aux relectures et révisions de « l'histoire globale ». Questionner les « littératures tsiganes », là encore, c'est questionner l'Europe dans ses fondements, soit une *civilisation du livre* qui a largement montré ses capacités de création mais aussi d'aliénation, en matière d'orientalisme en particulier. Il n'est pas aisé de trouver le bon *lieu* critique, entre la revalorisation d'un monde à réinscrire dans l'entité Europe, et les dangers d'un récit culturaliste européocentré – ou, aujourd'hui, multiculturaliste polycentré, postcolonial ou autre. C'est l'idée indiscutée de mérite culturel ou de prime à la création dans le récit de l'appartenance européenne qu'il faudrait interroger. Soit l'idée de « civilisation » elle-même.

Si la présence des Tsiganes dans la littérature a déjà été étudiée de manière conséquente⁴⁸, la question d'une « littérature tsigane » reste encore en chantier, car problématique. Un tel champ d'études reste relativement simple à aborder tant qu'on n'interroge pas la stabilité des deux termes qui le composent, « Tsiganes » et « Littérature ». Mais la notion de « littérature », elle aussi fort chargée et sujette aux malentendus, mérite plus que des précautions d'usage. La formule de « littérature(s) tsigane(s) » est assez sujette à caution pour qu'on n'en fasse pas tout de go une « spécialité » universitaire ou un sujet providentiel pour la littérature comparée, sans prendre en compte les données politiques, sociologiques, mais aussi les questions plus larges qu'un tel syntagme suppose : celles qui concernent à

48. Voir en France dans *Études Tsiganes* n°9 (1/1997), *La littérature des Tsiganes et les Tsiganes de la littérature*, sous la direction de Patrick Williams, et les numéros 36, 37 et 43 dirigés par Cécile Kovacshazy (2011, 2013). Voir aussi l'ouvrage très riche dirigé par Sarga Moussa, *Le Mythe des Bohémiens dans la littérature et les arts en Europe*, « Histoire des Sciences Humaines », Paris, l'Harmattan, 2008.

la fois l'appartenance diasporique – une littérature peut-elle s'affirmer hors de son cadre national sans créer une identité aliénante à son tour? – et la dimension orale de la « littérature », questions politiques l'une et l'autre.

On peut certes parler de « littérature tsigane » à propos d'œuvres écrites par des Tsiganes et en tant que tels, comme en Hongrie les fictions de Menyhért Lakatos (*Couleur de fumée*, 1975) et József Holdosi (*Les Kánya*, 1978), que Cécile Kovacs-hazy étudie ici, premiers écrits littéraires émanant de Tsiganes en Hongrie; mais comme celle-ci le rappelle, une telle approche pourrait sombrer dans un racialisme, chaque auteur devant faire ses preuves de « tsiganité » auprès d'un public posté dans cette attente. Le risque est d'autant plus sensible que ces œuvres, qui faisaient à leur manière la chronique d'une communauté tsigane et de son extermination, furent écrites dans une Hongrie communiste qui œuvrait à l'intégration des Tsiganes par leur sédentarisation, comme dans tout le bloc de l'Est; et leur réception ne peut être aujourd'hui qu'altérée par le nationalisme hongrois postcommuniste⁴⁹. Leur étude suppose de revenir sur les conditions de leur apparition et réception, sur le développement d'une intelligentsia dans le monde communiste – dont la vigueur du « théâtre rom » de Moscou est une des plus célèbres manifestations.

Ces œuvres sont précieuses en ce que, écrites à la fois de l'intérieur et de l'extérieur de communautés exposées aux effets des totalitarismes, et d'une crise d'identité nationale toujours très sensible en Hongrie, elles échappent à l'intériorisation des stéréotypes exotiques qui plombent souvent la littérature identitaire, et dialoguent avec le monde non tsigane. Qu'elles soient dites ou non « tsiganes », ces œuvres appartiennent d'abord à la littérature hongroise, au même titre que celles des écrivains juifs hongrois. Évoquant la langue poétique d'Attila Balogh, poète rom hongrois, l'écrivain hongrois István Eörsi écrivait en 1991: « ça m'est bien égal, ce qu'il se déclare être, quelle chance par contre pour moi qu'il le fasse en hongrois »⁵⁰.

Ces difficultés font des cas « limitrophes » des exemples profondément significatifs: l'œuvre de Jan Yoors et celle de Papusza, évoquées ici par

49. Voir également du même auteur « Quand tout change, rien ne change. Les littératures tsiganes après l'ère soviétique », p. 101-111 in Petra James et Clara Royer dir., *Sans faucille ni marteau. Ruptures et retours dans les littératures européennes postcommunistes*, Bruxelles, Peter Lang, 2013.

50. Traduit par Sophie Aude dans un courrier à Catherine Coquio (18 mai 2011). Attila Balogh, né en 1956, est l'auteur de recueils de poèmes (1980, 1992) et de prose (1998, 2003). Poète de la langue hongroise, et chez qui le jeu sur la langue parlée questionne l'institution littéraire hongroise, il publie à la fois dans de grandes revues nationales telles *Élet és irodalom* (« Vie et littérature »), et dans des revues « rom » comme *Amaro Drom*. Il a été l'une des figures fondatrices du mouvement pour la reconnaissance de la culture rom à la fin des années 1980, et de la fondation Dunától Gangeszig (« Du Danube au Gange »). Il a été également rédacteur de la revue *Cigányfuró* (« Perceuse tsigane », 1994-1998) qui a donné son titre à l'anthologie américaine de ses poèmes, *Gipsy Drill* (Neshui Press, 2005). Un autre poète hongrois, Tamás Jónas, lui a consacré au début des années 2000 un documentaire (*Három pokol [Trois enfers]*).

Alain Reyniers et Jean-Yves Potel, constituent chacune un cas fascinant, qui fait lire à livre ouvert les malentendus évoqués ici – à l'échelle d'une œuvre et d'une vie. Au croisement du récit d'éducation et du récit anthropologique, l'œuvre autobiographique de Jan Yoors témoigne d'une expérience de double appartenance qui prit conscience de son exceptionnel privilège, mais aussi de ses limites – et c'est alors au texte littéraire de faire œuvre à partir de celles-ci, et de la nostalgie qu'elles font naître : s'il a vécu parmi des Roms une partie de son adolescence et de sa vie d'homme, au point de s'y créer une seconde famille, celle-ci ne lui a pas fait rompre avec la première, à laquelle il est revenu, renonçant à conclure un mariage rom.

L'histoire de Papusza met en jeu à la fois sa collaboration avec son traducteur-éditeur, le poète polonais Jerzy Ficowski, mais aussi celle qu'on lui imputa avec les autorités communistes occupées à sédentariser la population rom – à tort selon Jean-Yves Potel, qui revient ici sur cette histoire à partir des récents travaux menés en Pologne sur Papusza et son mythe ; il propose aussi une nouvelle traduction, réalisée avec Monika Prochniewicz, du long et impressionnant poème-témoignage, *Des larmes de sang (Ce que les Allemands nous ont fait endurer en Volhynie, dans les années 1943 et 1944)*.⁵¹ L'étude ici de Jean-Yves Potel pose la question de la traduction de textes poétiques du romani au polonais, mais aussi du rôle que jouèrent les femmes dans ce passage à l'écriture dans les communautés d'Europe centrale sous régime communiste – question qu'on retrouve chez Ilona Lacková.

Papusza, Lacková : c'est de ces deux femmes qu'à tort ou à raison se réclame le romancier américain Colum McCann en préface de son roman *Zoli*, évoqué ici par Tiphaine Samoyault, qui en interroge le caractère de témoignage et en restitue l'intertexte sédimenté, passant par le récit militant d'Isabel Fonseca. Ce roman qui présente brièvement ses sources tout en dénaturant l'histoire de Papusza et en captant ses poèmes, relève de deux genres aujourd'hui très prisés et invoqués : le « témoignage second » supposé assurer en littérature le « passage de témoin », et la fiction documentée. Son succès mondial a contribué à sensibiliser le public aux violences subies par les Tsiganes au xx^e siècle, tout en consolidant une légende là où une *œuvre poétique* était à lire, découvrir et commenter : aider à lire cette œuvre a été le parti pris ici.

Papusza avait écrit ses poèmes en romani mais ceux-ci furent édités en polonais par l'entremise du poète Ficowski. Le récit d'Ilona Lacková, « *Je suis née sous une bonne étoile. Ma vie de femme tsigane en Slova-*

51. La demande que nous avons faite à Jean-Yves Potel de ce travail sur Papusza au colloque d'octobre 2011 a conduit à l'élaboration du dossier consacré à Papusza dans *Études tsiganes*, composé par celui-ci avec l'appui de l'Institut polonais et du musée ethnographique de Tarnow (Papusza-Potel, 2013). Ce numéro contient une adaptation française des poèmes de Papusza, sa correspondance avec Julian Tuwim, un témoignage de Jerzy Ficowski, et un texte de la biographe polonaise de Papusza, Magdalena Machowska. Celle-ci a inspiré le film de fiction *Papusza* de Joanna Kos-Krauze et Krzysztof Krauze (2013).

quie », avait été écrit en tchèque par Milena Hübschmannova à partir d'enregistrements prononcés en slovaque et en romani, et c'est à la fin de sa vie seulement qu'Iлона Lacková s'est autorisée à écrire des pièces de théâtre en romani. Faudrait-il, au prétexte que la langue romani est le seul indiscutable point commun entre une majorité de « Tsiganes », restreindre le champ de la littérature tsigane aux textes écrits en romani? Un tel usage, qui supposerait que cette langue écrite se stabilise davantage, phénomène sans doute en devenir, serait trop restrictif et peu justifié: d'une part, il ne prendrait pas acte de la diversité des pratiques linguistiques au sein des groupes dits « tsiganes » – celles des Sinti allemands, des Manouches de France ou des Gitans d'Espagne s'écarteront fortement de celles des Roms d'Europe centrale et orientale, alors qu'ils ont tous en commun la pratique obligée du bilinguisme ou du multilinguisme⁵²; d'autre part, le lectorat en serait très limité y compris parmi les Tsiganes, car beaucoup de ceux dont la langue maternelle relève d'un dialecte rom ne savent pas lire le romani.⁵³

La linguiste Cécile Canut, considérant que l'affirmation d'une langue unique s'inscrit dans le sillage de logiques nationalistes et essentialistes (un peuple, une langue, une nation) impropres à rendre compte de la réalité, propose de revenir au concept défini par Patrick Williams de *romanes* (à la manière des Roms): plus empirique, celui-ci permet de prendre en compte l'hétérogénéité des situations de paroles et d'écriture qui sont le fait des multiples groupes. L'acte d'écrire, qui devient un possible parmi d'autres, n'équivaut pas forcément aux choix de faire de la « littérature », de devenir écrivain ou d'entrer en tant que Tsigane ou Rom dans les « Belles Lettres européennes » (Djuric, Courthiade, 2004). Il y a peu en commun entre les livres de poèmes qu'Alexandre Romanès fait paraître chez de grands éditeurs et qu'il vend en clôture des spectacles de son Cirque Romanès⁵⁴, rappelant volontiers son amitié avec Jean Genet, et le texte de Stefka Stefanovan Nicolava, *La vie d'une femme rom*, qu'a traduit et édité Cécile Canut, texte en tout point arraché à la précarité: l'auteur, femme rom du quartier misérable de Nadejda à Sliven (sud-est de la Bulgarie) a écrit un récit fragmenté de sa vie sans se présenter comme

52. En Bulgarie, où les *cigani* ne se reconnaissent pas dans l'appellation « Roms », et où existent une soixantaine de sous-groupes différant dans leurs modes de vie et leurs religions (les trois monothéismes y sont représentés), on constate selon les cas la maîtrise du romani, du bulgare, du turc ou du roumain (Ragaru, 2010).

53. Ainsi, le spécialiste de la langue romani du Musée de la culture rom à Brno en République Tchèque, répond à Mathieu Plésiat, qui lui demande qui lit cette littérature: « Je suppose que les Roms plutôt non, pour le moment, parce que le rom n'a jamais été enseigné à l'école, le rom n'a jamais été lu. Les gens parlent le rom, utilisent le rom couramment, dans les activités et les communications quotidiennes avec la famille, mais parler et lire sont deux choses différentes. Donc s'ils avaient la possibilité d'apprendre à lire, et on ne sait pas s'ils lisent, mais évidemment à la question combien de lecteurs roms, je dirais pas beaucoup » (Plésiat, 2010, II, p. 128).

54. (1994, 1998, 2004, 2010, 2011). Voir le documentaire de Jacques Deschamps, *Les Romanès*, 2011, projeté lors du cycle aux Trois Luxembourg où Alexandre Romanès était venu s'exprimer.

poète ni écrivain, mais pour résister au poids du malheur : écrire, dit-elle, lui apporte « quelque quiétude de l'âme » (Stefanovan Nicolava, 2010).

Ce phénomène n'est pas rare dans le monde tsigane, y compris français, comme le montrent les œuvres de Matéo Maximoff (1946, 1990, 1993), et de Coucou Doerr (1982 ; Poueyto, 2011), ou d'autres encore⁵⁵. Qu'ils soient rédigés par l'auteur ou retranscrits par autrui, ces textes difficiles à catégoriser, entre témoignage et essai, récit de vie et méditation sur un destin collectif, sont souvent le fruit de collaborations entre Tsiganes et non tsiganes, qu'il s'agisse du travail d'écriture ou d'édition. L'histoire des régimes politiques d'après-guerre a pesé d'un poids très fort sur l'histoire culturelle, la politique communiste d'intégration et de sédentarisation donnant lieu à la formation d'une élite à l'Est, qui n'a pas eu son équivalent à l'Ouest dans les mêmes années. Le travail de l'universitaire Milena Hübschmannova⁵⁶ avec Ilona Lacková en Tchécoslovaquie – entre 1976 et 1986 : enregistrement magnétique, transcription, sélection de textes, traduction (du romani en tchèque) et montage d'un récit de vie féminin sous le signe de la fidélité au « romipen » et de la résistance (de rom et de femme) – est révélateur de ce qui pouvait se faire et s'éditer (ou pas) dans les « démocraties populaires » à l'époque, puis après la chute du Mur. Mais ce travail est aussi très singulier, du fait que Lacková était aussi passée par l'Université et avait été dotée de responsabilités politiques locales par le régime communiste (Lacková, 2000 ; Kaldova, 1991) ; du fait aussi que le livre ne put paraître qu'en 2000 en français et en anglais, sous l'impulsion du programme initié par la Commission européenne avec la « Collection Interface ». Ce livre est donc non seulement un témoignage doublé d'un « document ethnologique », comme le dit en préface Hübschmannova, mais un document politique à plusieurs titres : il témoigne de l'évolution de la situation économique et sociale des Roms pendant la période communiste, et de l'usage politique qui peut être fait ensuite de ce type de témoignages par les institutions européennes.

La production d'un témoignage et la fabrication d'un livre sont souvent passées par une intervention d'écrivain ou d'universitaire non-tsigane, mais ce n'est pas toujours le cas. C'est aussi au cas par cas qu'il faut ici procéder. Ce corpus montre en tout cas que loin de se clore sur une affir-

55. Voir également Leblon (1992), Lick (1998), Stimbach (2004).

56. Milena Hübschmannova, née en 1933, avait suivi une formation d'indianiste à Prague, et la rencontre avec Lacková à Presov a fait d'elle une spécialiste d'« études romanes » dans la même Université Charles de Prague. Le livre issu de cette collaboration « *Je suis née sous une bonne étoile... Ma vie de femme tsigane en Slovaquie* », achevé en 1986, n'a pu être édité qu'en 2000 en français et en anglais (*The false dawn, 16: My life as a Gypsy Woman in Slovakia*, accessible sur [googlebooks](https://books.google.com/books)) édité par le Centre de Recherches Tsiganes de l'Université Paris-Descartes et l'University of Hertfordshire Press dans la collection Interface, avec le soutien de la commission européenne. Voir l'intervention orale d'Henriette Asséo au colloque d'octobre 2011, non reprise ici : « À propos d'Ilona Lacková ». L'évocation de Lacková est précédée d'un propos généalogique sur les conditions historiques (au long cours) d'apparition d'une telle collaboration [<https://tsiganes-nomades-un-malentendu-europeen.com>].

mation ethnique repliée sur elle-même, ces textes témoignent d'interactions incessantes entre mondes tsiganes et non tsiganes, échanges et mutations qui nourrissent eux aussi la culture européenne, quoiqu'en sourdine. Curieusement, le phénomène du passage au livre par le récit de vie est encore peu étudié dans le champ des « littératures tsiganes », malgré l'actuel intérêt pour la « littérature de témoignage » et les « littératures factuelles », pour la crise de l'auctorialité contemporaine, pour les questions enfin d'interculturalité et de *subaltern studies*. La question fameuse de Gayatri Spivak, (« Can the Subaltern Speak ? ») doit cependant être ici dégagée de la problématique postcoloniale, la situation « tsigane » ne relevant justement pas d'une histoire coloniale, même si des réflexes coloniaux peuvent se manifester à ce sujet, du fait sans doute du « paradigme indien ». L'étude de ce corpus testimonial demanderait à être réfléchie dans l'esprit des travaux d'anthropologie qu'a réalisés Paola Trevisan à propos de Sinti d'Italie (Trevisan, 2011), à intégrer et prolonger dans les études littéraires. En anthropologue lui aussi, et dans une démarche proche, Jean-Luc Poueyto propose d'inverser le regard : plutôt que de penser une « littérature des Tsiganes » à partir d'une représentation consacrée de la « littérature », il s'agit d'ouvrir le champ littéraire à des productions écrites peu normées, apparemment marginales, telles celles qu'il observe chez les Manouches de la région paloïse, porteuses, malgré leur discrétion, d'une très puissante signification pour leurs auteurs et ceux qui les lisent.

Images et représentations : le mythe bohémien comme malentendu esthétique

Lors des colloques d'octobre et novembre 2011, une attention particulière avait été portée à la mise en images à travers une programmation filmique abondante. Plusieurs réalisateurs français s'y étaient exprimés sur leurs films récents (fictions de Tony Gatlif, Teddy Lucy Modeste, documentaires d'Henriette Asséo, Idith Bloch et Juliette Jourdan, Jacques Deschamps, Marie Dumora, Raphaël Pillosio, Eric Schumacher), ou sur des œuvres pionnières (Katrin Seybold). On y avait vu aussi nombre de films tournés en Europe centrale et orientale (Hongrie, Yougoslavie, Pologne, Russie)⁵⁷. Le plus ancien d'entre eux, *Drame dans un camp tsigane de la région de Moscou* (Драма в Таборе подмосковных цыган – Драма под Москвою) tourné par Vladimir Siversen en 1908, soit en

57. Wladislaw Slesicki, *Zanin opadna liscie...* (Avant que les feuilles ne tombent...), Pologne, 1964 ; Alexandar Petrovitch, *J'ai même rencontré des Tsiganes heureux*, Yougoslavie, 1967 ; Sara Sandor, *La Pierre lancée*, Hongrie, 1968 ; Emil Lotianou, *Les Tsiganes montent au ciel*, URSS, 1976 ; Jozsef Lojko Lakatos *Elfelejtett holtak* (Les Morts oubliés), Hongrie, 1981 ; Aron Gauder, *District*, Budapest, 2004.

l'an 1 du cinéma russe, avait été placé comme en préambule du cycle : cet art moderne naissant, voué au public de masse, s'était immédiatement emparé de l'imagerie ultra-stéréotypée du monde tsigane, telle que la voyaient les milieux artistiques moscovites au début du siècle. Un sanglant drame d'amour se déroulait sous les yeux du spectateur en quelques minutes, joué par des Tsiganes réels. Trente ans plus tard le producteur Aleksander Khanjonkov évoquera ce tournage en ces termes :

« Notre attention avait été attirée par un camp de Tsiganes de la région de Moscou. Tout s'y trouvait à portée de la main : une jeune et svelte Tsigane et un magnifique garçon au visage démoniaque, ainsi que la masse des anciens et des gamins, incroyablement sales et bruyants. [...] Le scénario fut rédigé rapidement : on y trouvait un amour absolu, une passion incontrôlable pour le jeu (le Tsigane perdait sa jeune femme aux cartes) et une vengeance sanglante, sur fond de danses. Mais les Tsiganes étaient terrorisés par la caméra : les visages étaient figés par la peur. Le film fut un échec ; il ne sortit jamais sur les écrans » (Khanjonkov, 1937).

Séduction érotique et criminalité démoniaque, mélodrame amoureux sur fond de tribu sale et bruyante : une scène mythique se condense ici, comme directement prélevée sur une réalité humaine « à portée de la main ». L'imagination visuelle elle aussi est performative. Providentiels, ces acteurs improvisés surjouent hystériquement le drame, exécutant le rêve du citadin moscovite à la manière d'alors, recouverts par la glue du stéréotype kitsch. D'autres films, tournés durant la période soviétique, puis après la chute du Mur, montrent un renouvellement incessant des langages, mais ils témoignent aussi de continuités saisissantes à travers les frontières, les codes culturels, les idéologies ambiantes et les intentions d'auteurs : entre empathie et exotisme, euphorie trépidante et mélancolie politique, ces œuvres racontent l'histoire européenne à la manière d'un rêve et d'un cauchemar voués à basculer l'un dans l'autre.

Que signifie cette imagination à la fois débridée et répétitive, comme cyclique ? Qu'en faire aujourd'hui ? Évelyne Toussaint évoque ici l'apparition du thème dans l'art contemporain, entre tentation folklorique, misérabiliste ou esthétisante, et impact critique : elle analyse en particulier le travail de Daniel Baker sur les empreintes digitales transformées en objet d'art, et celui de Mathieu Pernot sur les archives photographiques du camp de Saliers (Pernot, 2001), où l'art se met comme en suspens au contact de l'histoire. Ces visages d'internés photographiés de face ont marqué l'histoire de la représentation des Tsiganes à la manière d'une protestation politique, mais aussi artistique. Ils forment une sorte de contrepoint aux innombrables expositions et livres d'images présentés au public ces dernières années, souvent magnifiques⁵⁸, où les Tsiganes, réassociés à la triade

58. Voir en Allemagne le livre de Joakim Eskildsen et Cia Rinne, *Die Romareisen (Le romané phirimàta)*, Steidl Verlag, Göttingen, 2007, composé à la manière d'un voyage à travers l'Europe avec un détour par l'Inde avec un avant-propos de Günter Grass.

errance-beauté-pauvreté, sont mués en autant de « tableaux » et de « scènes », comme disait Grellmann. Un genre s'est ici constitué, où la réédition récente du très beau *Gitans* en noir et blanc de Josef Koudelka, qui n'avait pu paraître à Prague en 1970, joue sans doute un rôle important (Koudelka, 1975, 2011). Ce genre photographique poursuit en partie une tradition picturale très ancienne qui s'était mise en place en Europe dès l'arrivée de ces « voyageurs », puis démultipliée au XIX^e siècle et poursuivie dans les avant-gardes.

Cette iconographie, tardivement soumise à l'étude (Horvathova, 2006, Du Cret, 2008, Pirsig-Marshall, 2013), a été mise en lumière d'une manière éblouissante lors de l'exposition *Bohèmes. De Léonard de Vinci à Picasso*, montée au Grand Palais en 2012, puis à Madrid en 2013. Cette exposition offrait au public, qui s'y est pressé en nombre, une forte expérience esthétique et une riche documentation d'histoire culturelle à méditer. Aventurière, elle prenait le parti de plonger dans le mythe en suivant le jeu des amalgames, rassemblant les images des « Bohémiens » et celles de la « Bohème » littéraire, reliées par un fil littéraire et philologique présent tout au long : les phrases fameuses de Baudelaire, Flaubert et George Sand, reliaient en poésie ce que les définitions lexicales (bohème, bohémiens, bohémianisme) prenaient le soin de distinguer.

Au-delà de la séduction et de la variété des images choisies, proposées et commentées, des questions de muséographie ont cependant pu troubler sinon inverser les intentions des organisateurs. Selon son commissaire, Sylvain Amic, cette exposition « étudie finalement comment petit à petit nous avons façonné une image du Bohémien qui nous satisfaisait mais qui est venue occulter totalement la réalité » (Amic, 2013). Avec ce « finalement », il faisait allusion à la fin de l'exposition, qui évoquait la « nuit » nazie propre à nous faire « revenir à l'histoire vraie » (*ibid.*, p. 17). Mais cette finalité était court-circuitée par une autre : la scénographie tendait à confondre, non la Bohème et les bohémiens, mais les représentations de ceux-ci dans l'histoire avec des généralités intemporelles sur les « Roms » ou sur l'éternel « peuple » ou « nation tzigane ». On lit sur la page d'accueil du site : « Le mythe de la Bohème s'inscrit désormais dans l'histoire, infiniment plus riche, plus complexe, du rapport des peuples européens à la nation tzigane. » Contrairement à la Bohème mythique, la « nation tzigane » est présentée comme une entité avec quoi les « peuples européens » auraient établi un « rapport », comme si elle ne relevait pas elle aussi du mythe – quelle que soit sa fonction politique aujourd'hui.

Laisser ainsi dans l'obscurité le rapport entre mythe bohémien et nation tzigane, c'était tomber par l'image dans le malentendu. Celui-ci était d'ailleurs lisible en certains endroits du parcours, comme dans la frise des « proverbes roms » qui ponctuaient les cartels de présentation des toiles, eux, non référencés (mais surmontés de l'emblème d'Union Romani) associant le chant du tzigane et son consentement à mourir : « Vous pouvez me tuer, mais laissez-moi chanter ma chanson » ; « Ne te demande pas si

tu dois mourir ou vivre, mieux vaut chanter »⁵⁹. Paradoxalement, l'exposition entérinait ici ce qu'elle entendait dénoncer, contribuant à « façonner une image du Bohémien qui nous satisfait mais qui est venue occulter totalement la réalité ». Interrogé sur la « clôture » de l'exposition à la date de 1937, Sylvain Amic évoquait le génocide et payait tribut au principe de réalité :

« À partir du moment où il y a cette sorte de nuit qui tombe, comment la traverser pour repartir avec les mêmes stéréotypes, comme si de rien n'était ? Cette façon brutale de clore l'exposition nous ramène à la réalité, après que l'on a tout du long voyagé avec des représentations qui sont des fantasmes : bien sûr, la vie des bohémiens n'est pas celle que les peintres et les écrivains nous ont présentée, pas plus que la vie de bohème. Il faut donc quitter un univers fait de conventions et revenir à l'histoire vraie, et cette fin nous dégrise un peu de ce fantasme qu'on a partagé pendant toute l'exposition »⁶⁰.

Or cette « fin » était elle-même une convention scénographique, qui ne suffisait pas à sortir du cercle enchanté des images et des mots : le génocide des Tsiganes n'a précisément pas mis « fin » à ces stéréotypes, qui continuent d'envoûter le public – certes à la manière d'une nostalgie, voire d'un kitsch. Il faudrait une seconde exposition sur la manière dont nos « fantasmes » résistent à « l'histoire vraie », qui, chaque fois nouvelle, continue d'opposer son principe de réalité à la puissance d'un mythe patrimonialisé. Mais peut-on imaginer pareille exposition ? Et quel livre même en serait capable ?

C'est à présent *l'usage* et *l'effet* de ces représentations qu'il faudrait interroger. Cette dimension réclame un travail de réflexion spécifique, qui n'a pu être qu'amorcé ici à travers certains aperçus : Ilsen About évoque le rôle de la photo au début du siècle dans les transformations de l'imagerie des Tsiganes en France et sur les zones frontalières ; Nicolas Geneix, les stratégies d'écriture du cinéma hongrois communiste et postcommuniste. Ces représentations montrent qu'un système culturel peut devenir à lui-même son propre malentendu, ici travaillé par un mythe persistant, qui idéalise une vie libre et naturelle à contretemps d'une civilisation citadine confortable, rythmée par la journée de travail et les cours de la bourse.

À ce mythe appartient la musique – et c'en est même peut-être le cœur battant, opérant à un niveau plus profond encore que la conscience esthétique. L'aliénation réciproque des mondes tsiganes et non-tsiganes, qui s'est montrée si meurtrière dans l'histoire, semble s'y dissoudre en un

59. [<http://www.grandpalais.fr/grandformat/boheme-musicale/>]. Le CD de la bande son diffusée en fond sonore durant toute l'exposition est présenté ainsi : « Pêle-mêle gipsy entre jazz manouche et balkan beats, musique classique et opéra, cet album vous invite à un voyage sonore dans une ambiance à la fois poétique et festive. »

60. « Entretien avec Sylvain Amic, propos recueillis par Florence Le Moing et Julie Debout », p. 17 du catalogue.

unisson, comme si par des accents déchirants et des rythmes endiablés, « l'âme » tsigane se montrait capable de donner à chaque citoyen européen le mal du pays : un autre pays. Mais ce pays lointain un mirage : c'est là encore un mode d'échanges et non une « essence » qu'il faut saisir et penser. Si la « musique tsigane » mille fois consacrée, utilisée et citée par la culture occidentale (et inversement) semble pouvoir être un vrai lieu de rencontre et de reconnaissance entre Tsiganes et non-Tsiganes, la musique se prêtant moins facilement que les images et les mots aux cristallisations idéologiques, elle ne garantit aucune bienveillance quant aux « modes de vie » qui lui sont associés : la même personne peut adorer le « jazz manouche » ou les violons tsiganes et protester contre la taxe d'habitation que les Gens du voyage ne paient pas.

Devenue motif constitutif de l'imagerie de la bohème⁶¹, la musique peut même devenir, on l'a vu, sa *légende* : « laissez moi chanter », dit en pays européen le Tsigane éternel au bord d'une mort qui lui importerait peu. Qu'on lui prépare cette mort, pourtant, il le sait bien, et n'a nul envie de mourir. L'ivresse complice se retourne alors en inquiétante étrangeté. Quelque chose pourtant d'un besoin de « vraie vie » trouve un moment satisfaction. En « légendant » son imaginaire bohémien par un « proverbe rom » qui dit la souveraineté du chant, la culture européenne signe son désir persistant de bonheur et sa logique sacrificielle : c'est le bonheur du citoyen européen qui consent à mourir à travers le Tsigane.

Présente lors du colloque⁶², la musique est absente dans ce livre. C'est certainement un manque, sinon une erreur. Mais ce n'est sans doute pas un hasard. La musique est probablement la face heureuse de ce malentendu que nous tentons de déplier ici dans sa cacophonie. En tant que « spectacle » offert aux Gadje ou non-Tsiganes elle est aussi peut-être un des aspects du « quiproquo assumé » dont parle Martin Olivera à propos des Gabor de Roumanie, en reprenant le concept de Descola, ou du jeu émotionnel analysé par Victor Stoichita dans *Fabricants d'émotion. Musique et malice dans un village tsigane de Roumanie* (Stoichita, 2008) et par Filippo Bonini Baraldi dans « Tsiganes, musique et empathie » (Baraldi, 2013). En réalité il faudrait consacrer un livre entier à ce quiproquo-là, et à ce jeu sans fin d'emprunts réciproques et de délégations, approché déjà par les anthropologues à propos du jazz (Williams, 1991, 1993, 1996, 2012 ; Poueyto, 2014), de la musique hongroise (Williams, 2000) ou du flamenco gitan (Pasqualino, 1994, 1998). Dans ce livre on chercherait ce qui peut se transmettre en deçà des paroles, ou non, et ce qui d'une séduction profonde et d'un échange effectif, pourrait, un jour peut-être, se transformer en compréhension. Mais un tel livre est-il possible ?

61. Voir dans l'ouvrage de Jana Horvátova sur l'imagerie des Tsiganes dans les cartes postales (2006), le chapitre consacré aux musiciens.

62. Voir la fin de la note 1.

II. POUVOIRS : L'EUROPE DANS SES ÉTATS

« L'Union européenne » et la « question rom » : le malentendu comme politique

Il faut revenir au présent politique, et à ce qu'aura été dans les faits la « décennie de l'inclusion des Roms » établie par l'Union européenne en 2005. Ici règne un indescriptible chaos, car l'Europe, à l'endroit des « Roms », se montre en constante contradiction avec ses principes, aussi bien à l'intérieur des politiques européennes que dans la discordance entre les instances européennes et les résistances nationales. Le résultat est que le principe de non-discrimination, celui de libre circulation et celui de droit d'asile sont simplement interdits aux Roms, niant *de facto* leur citoyenneté européenne. Par quelle mécanique l'Europe a-t-elle ainsi pu construire un si total et structurel démenti à tous ses principes fondateurs ?

En 1999, le Traité d'Amsterdam avait établi les fondements d'un « Espace européen de liberté, de sécurité et de justice » (ELSJ), qui prévoyait d'harmoniser les lois européennes dans les domaines de l'immigration, de l'asile, du contrôle des frontières et des visas. Dix ans plus tard, le programme de Stockholm (décembre 2009) définissait les orientations des politiques européennes pour cinq ans, affirmant le principe de protection des droits de l'individu, qui fut repris dans le droit de l'Union suite au Traité de Lisbonne. L'application des principes d'une liberté de circulation des biens et des personnes reposait sur l'accord de Schengen (14 juin 1985), qui obligeait les États membres à se conformer à l'abolition des frontières intérieures, et à rejoindre le système d'informations judiciaires et criminelles sur les personnes et les biens.

Or les principes communs de citoyenneté européenne – respect des droits fondamentaux, interdiction de toute discrimination, protection contre l'expulsion, abolition des contrôles physiques aux frontières – n'ont cessé d'être transgressés par les États membres, qui résistent à ce transfert de compétences sur des questions traditionnellement liées à la souveraineté nationale. Et les populations dites « roms » sont les plus touchées par ces réticences : les discriminations dont elles font l'objet sont autant d'« anomalies » dans le système politique européen. Les rappels à l'ordre des États par les structures européennes (Commission, Parlement) restent souvent lettre morte et vœux pieux, signant l'absence de volonté politique commune, sinon le renoncement à agir au-delà des intentions et directives, ici rappelées par Emanuela Ignatou-Sora.

C'est en 2007-2008 qu'ont commencé les bruyantes campagnes antisiganes en Italie, à la suite de l'élargissement de l'UE à la Bulgarie et la Roumanie. Aujourd'hui l'abolition des lois « Urgences Nomades » décrétées sous le gouvernement Berlusconi tarde à faire effet, et les souvenirs

des actes de violence qui s'en sont suivis, notamment à Naples, ont eu bien du mal à s'effacer. À partir de ces mêmes années 2007-2008, les expulsions de « migrants » originaires de Bulgarie et de Roumanie n'ont cessé d'augmenter en France et en Allemagne. Ces deux derniers États, en décembre 2010, ont posé leur veto contre l'abolition des contrôles aux frontières de la Roumanie et de la Bulgarie, pourtant intégrées de droit à l'espace Schengen : ils arguaient en particulier de la corruption généralisée dans ces pays. Mais les expulsions de milliers de Roms les deux années précédentes montraient que la raison réelle était ailleurs, comme l'avaient montré déjà les restrictions de 15 États membres à l'égard de travailleurs bulgares ou roumains⁶³. Loin d'accéder au principe de libre circulation européenne, les Roms, par la discrimination dont ils font l'objet, sont devenus l'accident qui enraye le mécanisme de son application normale.

En juillet 2010 la politique sécuritaire française a pris le chemin qu'on sait – ici rappelé par Samuel Delépine : après le « Discours de Grenoble » de Nicolas Sarkozy, qui rassemblait ses troupes préfectorales pour une meilleure force de frappe, ce fut pour les Gens du voyage un surcroît de surveillance et de harcèlement policier, et dans les préfetures une politique du chiffre dans les expulsions et le démantèlement de « campements sauvages » de Roms⁶⁴. En chacune de ces opérations se laissait voir ou entendre un imaginaire de l'éradication, de la salubrité, de la surpopulation, qui faisait frémir à l'heure où en Hongrie, en République tchèque, en Roumanie et en Bulgarie la situation faite aux Roms confinait au pogrom, à la ghettoïsation, à l'apartheid et au travail forcé. Les politiques menées à l'Ouest ont du reste immédiatement eu des effets délétères à l'Est⁶⁵.

Plus grave encore fut l'issue du conflit qui opposa l'État français et la Commission européenne, aboutissant à une délégitimation de celle-ci, et à travers elle du principe de citoyenneté européenne. Le démantèlement des camps transgressait le droit européen et la Charte européenne. Interpellé par la Commissaire européenne en charge de la justice, des droits fonda-

63. Dont la France, qui leur ouvrit 62 métiers nécessitant main-d'œuvre mais mit par ailleurs en place des mesures dissuasives (demandes d'autorisation de travail, taxe d'employeurs...). Cf Nadège Ragaru, art. cit.

64. Les expulsions sont en forte hausse depuis 2007 ; en 2009, 12000 migrants originaires de Bulgarie et Roumanie ont été expulsés (83% de Roumains, 7% de Bulgares). Voir sur le site de la Ligue des Droits de l'Homme de Toulon : « Oscar : déni de citoyenneté européenne des Roms », 23/9/2010 [<http://www.ldh-toulon.net/spip.php?article4083>]. Et A. Nacu, « Les Roms migrants en région parisienne : les dispositifs d'une marginalisation », *Revue européenne des migrations internationales*, 26 (1), 2010, p. 141-160.

65. Une observatrice de la société bulgare écrivait à l'automne 2010 : « En plusieurs circonstances, des responsables français ont souligné leur attachement à l'insertion des Roms dans les États dont ils sont issus. Il aurait suffi qu'ils consultassent les pages des forums sur Internet pour voir combien leur politique encourage, en Bulgarie notamment, l'affichage de discours racistes longtemps tenus pour "politiquement incorrects" et désormais autorisés par le comportement d'un pays dont on avait cru qu'il s'identifiait à la défense des droits de l'homme » (Ragaru, 2010).

mentaux et de la citoyenneté, Vivianne Reding, le gouvernement français répondit qu'il en allait là d'une affaire nationale. Le Collège des Commissaires avait la possibilité juridique d'utiliser son pouvoir de recours, mais il y a renoncé suite à la promesse française de « transposer » la directive européenne (19 octobre 2010), ce qui équivalait à renoncer au droit de libre circulation pour les Roms et retirait tout crédit à la Commission. Les expulsions et démantèlements se sont évidemment poursuivis en vertu du principe de souveraineté : la France de Sarkozy aura trouvé là un moyen de rappeler sa grandeur (Faure Ager et Eggenschwiler, 2011).

L'utilisation d'un fait divers par Nicolas Sarkozy en juillet 2010⁶⁶, et l'amalgame par lequel était publiquement dénié aux Gens du voyage le statut même de citoyens français, avaient donné lieu à de vives réactions de la part de chercheurs, d'associations, voire de membres de l'opposition politique ou de l'Église⁶⁷. Mais à peine trois ans plus tard des propos autrement graves ont été tenus par Manuel Valls, ministre de l'Intérieur du gouvernement socialiste. En affirmant dans un entretien au *Figaro* que « Les Roms ne souhaitent pas s'intégrer dans notre pays pour des raisons culturelles ou parce qu'ils sont entre les mains de réseaux versés dans la mendicité ou la prostitution »⁶⁸, celui-ci est passé à un discours ouvertement raciste, sans que cela n'ait suscité de surprise ou d'indignation de la part des différents acteurs politiques, malgré l'appel à la « responsabilité » formulé dans la société civile⁶⁹. L'imaginaire raciste des « tribus du crime » et la rhétorique du « peut-on tout dire à propos des Roms ? » utilisés par le journal *Marianne* au cours des étés 2012 et 2013, s'expriment donc désormais par la bouche d'un ministre d'État. Il semble ainsi

66. Pour rappel, à la suite d'un fait divers tragique dont les principaux acteurs étaient des habitants de Saint-Aignan relevant du statut de « gens du voyage », le président Sarkozy a très vite organisé une réunion destinée à répondre aux « problèmes que posent les comportements de certains parmi les gens du voyage et les Roms », réunion suivie d'un discours à Grenoble dans lequel il annonçait sa volonté de mettre un terme aux « implantations sauvages de campements Roms », un programme d'expulsions étant alors mis en place.

67. Voir sur ce dernier point ici le texte de Sylvaine Guinle-Lorinet.

68. Manuel Valls, interviewé dans *Le Figaro* du 15 mars 2013.

69. Voir la protestation de Benjamin Abtan, président de l'EGAM, le 23 août 2013 à l'égard du « coupable mutisme » du gouvernement français après un dossier de *Valeurs actuelles* à caractère violemment anti-rom en août et une grave agression raciste à Saint-Denis le 5 juillet : « La nauséabonde déliquescence du débat public concernant les Roms étrangers et les gens du voyage français est la conséquence de la violente stigmatisation dont ils ont été la cible par Nicolas Sarkozy et de la continuation de cette stigmatisation par le Ministre de l'Intérieur Manuel Valls. Ce dernier déclarait notamment en mars dernier que les Roms ne pouvaient s'intégrer en France pour des raisons culturelles et qu'ils avaient vocation à partir en Roumanie... Il est extrêmement urgent que, face à cette nouvelle montée de stigmatisation raciste, le gouvernement ne reste pas de nouveau coupablement silencieux et rappelle le respect des valeurs de la République française. Faute de quoi, des ratonades similaires, voire des actes physiques aux conséquences encore plus funestes ne manqueraient pas de se dérouler, et le gouvernement, par son silence, porterait alors une lourde responsabilité. »

qu'un consensus portant sur une catégorie de population qui n'aurait pas sa place en France soit assumé par les principales représentations politiques françaises au nom de l'opinion. Ce qui constitue un phénomène tout à fait inédit.

Les violentes déclarations des Maires de Nice et de Cholet (Maine-et-Loire), les 7 et 21 juillet 2013, montrent moins un conflit entre droite et gauche – un maire UMP et un autre UDI protestant contre les circulaires relatives aux régularisations (novembre 2012) et à l'accompagnement des opérations d'évacuation (août 2012) – que l'immédiate escalade verbale dans un tel contexte de surenchère politique. « Quand on entre par effraction quelque part, on est un délinquant », a affirmé Christian Estrosi à la radio, appelant les « maires de France à la révolte » après avoir menacé les « Gens du voyage » – devenus alors les « Roms » – qui refusaient de quitter le terrain de football interdit, leur promettant de les « mater », de les traquer et de saisir leurs « belles et grosses voitures » et leurs « belles et grosses caravanes »⁷⁰. Lorsque le maire de Nice, élu des Alpes-maritimes, a prononcé ces mots, le premier ministre l'a rappelé au « discours républicain » contre les « amalgames ». Mais aucun média n'a cru bon d'interroger la relation entre l'entretien du Ministre au *Figaro* et ces dérives d'une droite notoirement proche du Front National, qui refuse l'élargissement de l'UE et déclare par ailleurs l'Islam incompatible avec la démocratie⁷¹. Il aura fallu que le maire de Cholet, Gilles Bourdouleix, confronté à son tour à l'occupation illégale d'un terrain de sa ville, dise que « peut-être Hitler n'en avait pas tué assez », pour qu'on s'émeuve en haut lieu d'un « propos grave » – après toutefois que la majorité municipale ait assuré son maire de son soutien.

70. « On va voir, j'en ai maté d'autres et je vous materai. Et la première chose que je fais c'est de mettre des caméras partout, pour surveiller vos faits et gestes dans les quelques heures qui viennent, on va noter ceux qui rentrent, ceux qui sortent, à quelle minute, à quel moment, et ce que vous allez faire partout dans la ville, dans la métropole, etc. Je sais que vous aimez pas beaucoup ces choses-là, mais on va noter. Je vais relever les plaques d'immatriculation les unes après les autres. Je fais un référé devant le tribunal à titre conservatoire pour pouvoir saisir les véhicules, vous savez ces belles et grosses voitures avec lesquelles ils tirent leurs belles et grosses caravanes pour lesquelles les Français, il faudrait quelquefois toute une vie pour se payer les mêmes... ». Le 30 juillet, le même a enfoncé le clou et précisé les choses au plan de la légalité, demandant pourquoi, « lorsque les gens du voyage garent mal leurs belles et grosses voitures pour certains d'entre eux sur des terrains de sport qu'ils détruisent [...], on ne pourrait pas saisir immédiatement, sans avoir à faire appel aux tribunaux, simplement sur des constats que nous faisons en tant qu'officiers de police judiciaire, leurs véhicules. Je demande que ce soit possible ». Il a également réclamé une abrogation de la circulaire d'août 2012 sur l'accompagnement des opérations d'évacuation de campements illicites, afin « qu'on procède immédiatement aux expulsions comme pour tout étranger en situation irrégulière », et enfin « qu'on refuse l'entrée de la Roumanie et de la Bulgarie dans le périmètre de libre circulation de Schengen ». (cf *Libération* 30 juillet 2013).

71. Pour une analyse de ces propos et sur les accointances d'Estrosi avec le Front National, voir Albert Herszkowicz, « Anatomie d'une haine », *Mediapart*, 13 juillet 2013. Voir également ici le texte de S. Delépine.

Or où la gravité avait-elle commencé ? Il faut prendre la mesure de ce que signifient les propos prononcés publiquement par un Ministre de la République française. Ces hommes qui ne « veulent pas s'intégrer à notre pays, pour des raisons culturelles, ou parce qu'ils sont dans les mains de réseaux... », sont appelés « les Roms ». Cela signifie, insistons un peu, que tous les Roms, soit un « peuple » entier, refusent de s'intégrer pour des raisons culturelles, et que *tous* sont « dans les mains de réseaux de mendicité et de prostitution ». Or s'il en est ainsi des « Roms » en général c'est forcément de par leur *nature*, qui les rend à jamais inintégrables. « Les Roms ont vocation à rester en Roumanie ou à y retourner », disait le même en mars 2013. Et le 23 septembre, sur France Inter cette fois : « C'est illusoire de penser qu'on règlera le problème des populations roms à travers uniquement l'insertion. Oui, il faut dire la vérité aux Français : ces populations ont des modes de vie extrêmement différents des nôtres... »

De telles déterminations naturalistes contredisent grossièrement une Constitution qui impose dans son article 1 de considérer les citoyens « sans distinction de leur race, de leur origine ou de leur religion ». Faut-il donc changer la constitution, conformer la lettre à l'esprit qui souffle en France ces temps-ci et traiter les Roms en « minorité nationale » ? C'est pourtant résolument que l'idéal français de citoyenneté n'a pas intégré la notion de minorité, au contraire de ce qui s'est passé dans les pays de l'ex-Empire austro-hongrois pour lesquels, malgré les épurations ethniques qui ont eu lieu durant la guerre et l'immédiat après-guerre, la notion de minorité coexiste avec celle de nation : dès lors des catégorisations d'appartenance tantôt nationale (« Hongrois » de Slovaquie, « Grecs » de Roumanie, « Ukrainiens » de Pologne, « Polonais » d'Ukraine) tantôt ethnique (les « Juifs », les « Roms ») ont pu être mises en avant pour glisser vers une xénophobie ou une haine raciale assumée (Plésiat, 2010). Chaque fois que les « Roms » ont été reconnus comme une « minorité » nationale, l'hostilité à leur égard en a été renforcée.

C'est le cas en Hongrie, où la politique de Victor Orbán oscille entre deux extrêmes : d'une part des mesures de discrimination positive favorables aux Roms⁷², de l'autre une collusion avec le puissant Jobbik, parti d'extrême-droite ouvertement anti-tsigane et antisémite, qui a adopté la notion de « tsiganocriminalité » – et dont le discours a été condamné en 2008 par le Conseil de l'Europe comme « tout à fait semblable à celui qu'employaient les nazis et les fascistes dans les années 1930 et 1940 ». La nouvelle Constitution a aboli l'ombudsman pour les minorités et créé une loi sur leur représentation parlementaire ; et devant la montée de la violence raciale en Hongrie, qui a valu la vie à plusieurs familles exécutées comme des chiens⁷³, la présidence hongroise, invitée par Amnesty

72. Cf. [<http://www.lemonde.fr/europe/article/2012/11/15/la-hongrie-est-le-seul-pays-ou-il-existe-un-parlement-rom>].

73. En 2008 et 2009, une série d'assassinats ont été commis en Hongrie contre les Roms. En 2012, un réalisateur hongrois s'est emparé de l'histoire à la manière d'un conte

International à condamner les déclarations racistes de la part de représentants officiels et les crimes contre les Roms (janvier 2011), a fait de la question Rom une « priorité », suscitant un regain d'hostilité chez les nationalistes.

En République tchèque, où 90 % des Tsiganes de Bohême et Moravie avaient été exterminés par les nazis, et où une politique de stérilisation était encore récemment en cours, les actes de violence vis-à-vis des Roms sont devenus monnaie courante, parfois aggravés sinon encouragés par des décisions administratives locales qui y « remédient » par des mesures de séparation radicale, telles que la construction de murs entre quartiers roms et non-roms⁷⁴. La situation n'est guère plus rassurante en Bulgarie, où des partis ultra-nationalistes en plein essor prennent pour cibles les Tsiganes, lesquels peuvent par ailleurs se retrouver piégés, là comme dans d'autres pays européens, par des mesures de discrimination positive en matière de logements, qui provoquent la rancœur des non-tsiganes (Canut, 2011).

Ces discordances relatives à « l'intégration des minorités » sont un ver dans le fruit européen, dès lors que la notion a été entérinée par le Conseil européen de l'UE sous la forme d'une obligation de protection devenue condition d'appartenance : le « respect des minorités et leur protection » font partie des conditions définies lors du Conseil européen de Copenhague en direction des membres potentiels de l'UE, après qu'un rapport de l'Organisation pour la Sécurité et la Coopération en Europe (OSCE), en 1993, ait présenté la « question rom » comme un problème de « minorités nationales »⁷⁵. La « protection des minorités » et la « lutte contre la discrimination » sont alors devenues les mots d'ordre de l'Europe élargie, mais non ouverte : tout cela coïncidait avec une surveillance accrue des frontières, les États de l'Ouest réclamant une réinsertion des Roms et « l'amélioration des conditions de vie » dans leurs pays d'origine.

angoissant : *Csak a szél, Just the wind*, de Benedek (Bence) Fliegauf, évoque le meurtre d'une famille tsigane dans une maison isolée de la campagne hongroise, sans le montrer. Le film a obtenu l'Ours d'argent au Festival de Berlin. En Hongrie il a été primé et, de l'aveu de son auteur, « très bien accueilli », tant chez les extrémistes et les conservateurs que chez les libéraux. Il a été projeté à l'Institut hongrois de Paris lors de la Journée mondiale des Roms le 8 avril 2013.

74. Cf Bayou. On compte 200 agressions contre les Roms chaque année, bien que l'interdiction de la violence raciste ait été intégrée dans le code pénal tchèque en janvier 2010. Voir aussi Plésiat, 2010.

75. C'est l'OSCE qui en 1994 a créé le premier instrument juridique contraignant, la « Convention cadre pour la protection des minorités nationales », exigeant la ratification des États membres ; à quoi se sont ajoutées en 1997 la Convention cadre du Conseil de l'Europe, et en 2000, la Directive communautaire « sur l'égalité de traitement des personnes sans distinction de race ou d'origine ».

La fabrique de la « question rom » : institutions et ONG

L'exportation de la démocratie à l'Est après l'élargissement de l'UE nécessitait des institutions, des conventions et des lois, mais aussi une ingénierie. C'est à des fondations et ONG d'Europe de l'Est créées au milieu des années 1990 – Open Society Institute en Hongrie et son double en Bulgarie⁷⁶ – qu'a été confiée la charge de faire passer les principes dans la réalité, par une série de « programmes roms » régionaux, nationaux et européens destinés à lutter pour les droits des Roms et la formation d'élites roms. En 1995, l'OSCE a créé un « Point de contact pour la question rom » rattaché à l'Office for Democratic Institution & Human Rights, branche de Varsovie en charge de la démocratisation et des Droits de l'Homme. En 1996, l'OSI a inauguré un « Regional Roma Participation Program » pour former des militants des Droits de l'homme et l'ERRC (European Roman Rights Center) un programme de bourses universitaires. L'initiative en avait été prise un an auparavant aux États-Unis avec un « Project on Ethnic Relations », dont l'objectif était d'initier de jeunes « leaders roms » à la lutte politique et à la maîtrise des instruments juridiques, et de permettre aux communautés de « prendre leurs destinées en main ».

Tout cela supposait des fonds. Triées en fonction de leur carnet d'adresses politiques et de leur fiabilité, les ONG ont été soutenues par des fondations privées (dont la Fondation Soros) et des organismes financiers internationaux (Banque Mondiale, PNUD). Ceux-ci, multipliant les études sur le marché du travail des États postcommunistes, ont contribué à déplacer la problématique d'une question juridico-humanitaire – le droit des minorités et des droits de l'homme – à une question socio-économique : le traitement de la pauvreté et de la marginalité (santé, éducation, école...). C'est sous ces auspices qu'a été décidée en 2003 la « décennie de l'intégration des Roms » (2005-2015), dans le cadre d'un partenariat entre l'Union Européenne, l'OSI et la Banque mondiale, gestionnaire du fond engagé dans l'opération. Le premier sommet européen sur les Roms date de 2008 à Bruxelles. Avant l'élargissement de l'UE, les rapports de la Commission européenne ne mentionnaient que peu les « Roms ». La constitution d'une « question rom » au milieu des années 1990 est inséparable de la montée en puissance d'un réseau d'ONG spécialisées et de partenariats publics et privés, inconcevables avant. Aujourd'hui la « question rom » mobilise une ruche, et son traitement représente un volume financier notable (17,5 milliards d'euros de fonds européens entre 2007 et 2013), qu'il faudrait interroger sur un autre mode que celui qu'utilise inévitablement la troupe des chantres de l'identité nationale.

76. En 1996 se mit en place, à l'instigation d'un nouvel acteur à Budapest, l'OSI, un « National Roma Program », rédupliqué par l'OSF de Sofia, puis en 1996 un « European Roman Rights Center » (ERRC), dirigé par l'ex-responsable bulgare du Human Rights Project, et dont la politique a consisté à engager des poursuites judiciaires contre les États contrevenant aux obligations relatives aux minorités roms.

Une vaste opération de communication et d'interventions a été entreprise sur des bases politiquement branlantes, bâtissant une énorme machine sur des sables mouvants. Car les ONG locales et internationales ne sauraient s'accorder facilement sur la marche à suivre, et un rapport de forces se joue inévitablement ici (Ragaru, 2008). Dans le marché en expansion que constitue en Europe la « protection des minorités », d'âpres luttes pour la centralité et la visibilité ont lieu, et l'argument « rom » est devenu si décisif auprès des institutions et des bailleurs de fond que les ONG locales ont parfois du mal à faire valoir d'autres problèmes – comme en Bulgarie le « problème turc », éclipsé par la « question rom » (*ibid.*). L'enjeu est à présent non plus la sensibilisation de l'opinion et la formation d'acteurs politiques roms, mais la contribution aux décisions politiques (européennes et nationales) par la signature de contrats gouvernementaux et l'accès aux financements, dont le volume s'est décuplé en quelques années⁷⁷.

En se monnayant, les compétences et expertises changent inévitablement de nature et de style au gré d'un redéploiement des légitimités. Au plan national, l'heure est passée des petites associations bénévoles, catholiques ou non. Ce changement de style, très sensible en France, donne lieu à une centralisation, une professionnalisation et une bureaucratisation qui se paient inévitablement en perte d'indépendance politique, de par un effet de système : ces associations, chargées d'assurer « l'accompagnement social » des lois à appliquer, puisent leur légitimité dans celles-ci. S'il existe en France une controverse autour de la catégorie administrative de « Gens du voyage », à l'évidence discriminatoire, c'est aussi parce que sa suppression obligerait les associations qui s'y étaient forgé une compétence à disparaître ou se reconvertir⁷⁸. Ces luttes de légitimité prennent un tour plus aigu encore à l'Est, comme en République tchèque (Synkova, 2009). Au plan européen, où la catégorie « Rom » s'est instituée en dix ans, une

77. En Bulgarie, où en 2008 coexistaient 5 000 ONG, dont moins de 1 000 réellement opérationnelles, la part des aides de l'organisation européenne PHARE s'est multipliée par 10 entre les années 1994-1996 et les années 1999-2001 (passant de 1,565 millions d'euros à 10, 35 millions d'euros) (Ragaru, 2008).

78. Nées pour beaucoup autour des années soixante-dix, les associations françaises étaient initialement constituées de bénévoles qui, souvent animés par des convictions religieuses (surtout catholiques), se sont investis dans l'aide à ce qu'ils désignaient indifféremment comme Tsiganes, voyageurs, nomades, etc. Avec le temps, ces associations se sont professionnalisées et fonctionnent actuellement surtout avec des salariés formés dans les métiers de l'accompagnement social. Si la plupart ne dépendent pas directement de financements européens, leur fonctionnement repose sur des aides financières relevant la plupart du temps des Conseils généraux, au titre de la gestion du RMI, puis du RSA, et des politiques de la ville, par le biais des Contrats d'agglomération urbaine. Leur légitimité repose sur le statut spécifique accordé aux nomades en France depuis 1912, réactivé à travers la loi du 3 janvier 1969. En ce sens, la loi du 5 juillet 2000, qui insiste sur l'accompagnement social de ces populations n'a fait que légitimer leur activité. Il se peut que, sous l'effet du rapport au gouvernement du préfet Derache (juillet 2013), la catégorie « Gens du voyage », jugée discriminatoire, soit amenée à disparaître. Dès lors, ces associations, qui reposaient sur l'existence d'un public « spécifique », voient à terme leur existence menacée.

élite rompue à la globalisation, maîtrisant l'anglais, le droit, la gestion et l'informatique sans pour autant renier les valeurs liées à une « authenticité rom » mobilise des armes nouvelles ; parmi elles, le conflit public des institutions permis par les textes juridiques européens.

En février 2008, le « European Roma Rights Center » s'adressait au Haut Commissaire aux droits de l'Homme du Conseil de l'Europe pour dire l'urgence du problème des stérilisations en République tchèque, Slovaquie et Hongrie. Les gouvernements concernés, malgré les appels des Comités onusiens des droits de l'Homme⁷⁹, avaient laissé ce phénomène s'amplifier. En juillet 2008, le Parlement européen dictait une « Résolution sur le recensement des Roms en Italie sur la base de leur appartenance ethnique », enjoignant les autorités italiennes de faire cesser la collecte des empreintes digitales des Roms, mineurs inclus, et de ne faire aucun usage de celles qui avaient déjà été collectées : de telles mesures, disait le texte, étaient contraires à la Convention européenne de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales, et « représenteraient en outre des actes de discrimination entre citoyens européens d'origine Rom et les autres citoyens »⁸⁰. À cela s'ajoutait un paragraphe s'indignant contre le travail des enfants et leur criminalisation, recommandant une éducation de qualité comme facteur d'insertion⁸¹. Une des priorités des ONG est aujourd'hui la « déségrégation des écoles ».

Si un tel mode d'action politique peut donner lieu parfois à des avancées, il se montre aussi limité et discutable du fait que l'action s'y montre *intégralement* fonction de la machine institutionnelle et financière, qui réclame que soit assuré au mieux son « accompagnement social ». Or cette fonction exclusivement « réactive » et « adaptative » de la politique sociale européenne, se fait au prix d'un coup de force structurel à l'égard des réalités locales et des individus, et au bénéfice entropique du système en place – *a contrario* d'une Europe devenue « médiation évanouissante » (Balibar, 2002)⁸². Cela ne ferait pas problème si les « minorités » en ques-

79. Comité sur l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes ; Comité sur l'élimination de la discrimination raciale ; Comité des droits de l'Homme.

80. *Résolution sur le recensement des Roms en Italie sur la base de leur appartenance ethnique*, Parlement européen, 10 juillet 2008, rappelant que l'Union européenne représente une « communauté de valeurs fondées sur la démocratie et l'État de droit, les droits de l'homme et les libertés fondamentales, l'égalité et la non-discrimination, y inclus la protection des personnes appartenant à des minorités », « engagée à lutter contre le racisme et la xénophobie » ainsi que contre toute discrimination.

81. Le texte ajoutait au sujet de la scolarisation et du travail des enfants un propos assez confus : « Pour les députés, il est proprement inadmissible que, *dans le but de protéger les enfants, il soit permis de violer leurs droits fondamentaux et de les criminaliser*. » Sur l'utilisation raciste qu'on peut faire de l'argument du travail des enfants, voir le film *Police*, et son succès prévisible.

82. « Réactive » et « adaptative », c'est par ces mots qu'Étienne Balibar qualifiait la fonction politique réduite de l'Europe dans son texte « L'Europe, une médiation évanouissante », *Mosse Lectures*, 21/11/2002, prononcé à l'Université Humboldt de Berlin. Dans ce texte important, Balibar en appelle à une conversion « antistratégique » dans les rapports de la puissance et de l'action politique. À l'image de cette « médiation évanouis-

tion étaient en effet protégées, mais chacun sait que ce n'est pas le cas : elles ne cessent d'être menacées et agressées dans leurs pays d'origine, et, devenues « migrants », malmenées et invitées au retour au mépris du principe de libre circulation. Il faut donc réfléchir au déphasage chronique entre cette action politico-juridique *déduite* du dispositif institutionnel et l'état des sociétés réelles, et prendre acte du rapport pervers qui s'est établi entre cette machine gouvernementale européenne et l'hostilité dont ces populations font l'objet. Hostilité inévitablement utilisée dans le volet sécuritaire et migratoire des politiques nationales en temps de crise socio-économique. La question n'est plus aujourd'hui celle de l'inefficacité de ce mode d'action politique, mais de sa *perversité structurelle* et de son fourvoiement majeur. Si la « décennie de l'intégration des Roms » sonne aujourd'hui comme une sinistre ironie, c'est qu'elle s'est inscrite dans une logique de catégorisation ethnique, système de classification lourd de conséquences, dont relève aussi le vocabulaire de « l'insertion » et de la « discrimination » des minorités.

Ce problème est bien souvent repéré par les acteurs eux-mêmes, juristes et membres d'ONG locales en particulier, qui vivent de l'intérieur l'incohérence du système. Loin d'être un lieu d'« intégration » pour les Roms, l'Europe institutionnelle est devenue un « obstacle à la non-discrimination des Roms », comme l'écrit une juriste hongroise à propos d'un phénomène ubuesque qui emblématise le système actuel, le « droit d'asile externalisé » (Toth, 2011). En vertu du principe selon lequel les États membres de l'UE sont par définition des « pays d'origine sûrs »⁸³, les Roms des pays intégrés ou intégrables à l'UE ne peuvent plus demander l'asile dans d'autres pays de l'UE. Or, de ces pays « sûrs », beaucoup de Roms veulent néanmoins partir, soit qu'ils n'y trouvent ni travail, ni secours, ni recours, soit qu'ils y subissent injustices, brimades et violences, comme le confirment les jugements rendus par la Cour européenne des droits fondamentaux, qui montrent que les demandes d'asile sont souvent bien liées à des faits de persécution (cantonement en écoles spéciales, absence de procès équitable, non assistance policière lors d'agressions, stérilisations forcées...) (*ibid*). Ce blocage intra-européen a eu pour effet de multiplier les demandes d'asile en direction du Canada, qui, devant cet afflux, a restauré le régime de visa (en 2001 pour les Hongrois, en 2009 pour les Tchèques). L'UE n'a pas pour autant rendu au Canada la pareille, préférant protéger ses relations avec ce partenaire économique sûr, plutôt que de faire respecter le principe acquis de réciprocité de visa : dans ce type de dilemme la « minorité rom » n'en vaut ni ne vaudra jamais la chandelle.

Malgré tout cela les Roms de Roumanie et de Bulgarie continuent de se déplacer : ils prêtent ainsi à l'éternel malentendu « nomade » alors que

sante » il voit par ailleurs le rôle à venir de l'intellectuel européen dans la fonction de passeur et traducteur du monde, la seule langue de l'Europe étant la traduction. La notion de « médiation évanouissante » est reprise à Jameson, 1988.

83. Principe établi plus tôt à l'initiative de l'Espagne dans le contexte de la lutte contre l'ETA (Protocole Aznar).

leur émigration est due à des causes et conjonctures précises, et touche les villages sédentaires autant que les lignées anciennement itinérantes et sédentarisées (Ragaru, 2010). Dans les pays ex-communistes, les mutations de l'après 1989 ont causé une paupérisation et un chômage massifs parmi les populations roms, créant des situations difficiles et explosives en particulier dans les centres urbains, et suscitant un exode d'abord au Royaume-Uni, en Finlande, en Suède, en Allemagne, puis au Canada, et plus tard seulement en France et en Italie (Toth, 2011, Olivera, 2012). Cette pauvreté pourtant ne dit pas tout de ces sociétés : en Roumanie et en Bulgarie des minorités se sont enrichies, créant des contrastes explosifs et des conflits internes. L'émigration des Roms de Roumanie ne représente que 10 % de l'immigration roumaine à l'Ouest (Italie, Espagne, Allemagne, France), mais ce sont bien sûr ces 10 % qui agitent les médias et les responsables politiques. Mettre les pleins feux sur les « campements sauvages », les bidonvilles, la prostitution et la mendicité éclipsent l'autre réalité d'une population active (emplois saisonniers agricoles, travaux de ménage ou de construction), et perpétue l'image d'une population ambulante constitutivement délinquante, déclinée au goût du jour des discours sécuritaires et anti-migratoires. Derrière le vocabulaire de l'intégration/discrimination s'est institué le paradoxe de la victimisation/criminalisation.

Union européenne, Conseil de l'Europe, Parlement européen, Commission européenne contre le racisme et l'intolérance (ECRI), Organisation pour la sécurité et la coopération en Europe (OSCE), Haut-commissariat pour les minorités nationales, Agence des droits fondamentaux (FRA), Réseau d'information européen sur le racisme européen et la xénophobie, European Roma Rights Centre, Amnesty International, Human Rights Watch : toutes ces institutions et ONG sont informées de ce que subissent ces populations à présent dans toute l'Europe : non seulement de l'échec global des plans d'« assistance » et d'« insertion » – « villages d'insertion » compris, où culmine l'antiphrase puisqu'il s'agit d'un nouveau type de ghettos – mais de la profonde inefficacité des actes législatifs destinés à interdire la violence raciste, qu'il s'agisse d'insultes, d'appels à l'extermination ou d'agressions et de « voies de fait ».

La perversité du système s'exprime aussi dans le langage comptable utilisé, et dans l'embrayage huilé des discours et des faits, entre fiscalité nationale, économie mondiale et insertion sociale. Car il existe plusieurs genres d'expertise (Olivera, 2011, 2012). En avril 2010, un rapport de la Banque Mondiale sur les Roms de République tchèque, de Roumanie, de Bulgarie et de Serbie, estimait que le fort taux de chômage des Roms faisait essuyer à ces pays des pertes économiques et fiscales assez importantes pour justifier des programmes d'éducation dans leur direction. Quelques mois plus tard, les représentants du Conseil de l'Europe, de l'Union européenne et des États membres ont adopté la « Déclaration de Strasbourg sur les Roms » (20/10/2010), qui préconisait la lutte contre l'inégalité à travers un triple programme : citoyenneté (accès à la justice, droits des femmes et des enfants, lutte contre les crimes racistes et la traite); insertion sociale (éducation, emploi, soins, logement, culture,

langue); coopération régionale, nationale et internationale. Mais la « stratégie pour l'intégration des Roms » qu'a votée le Parlement européen le 9 mars 2011 a fait revenir le langage comptable : en assurant un taux d'activité moyen dans la communauté rom, le PIB de l'UE pourrait augmenter de 4 à 5 %. La mise en cause du vocabulaire de la « stratégie » (Balibar, 2002) n'est pas rentrée dans les mœurs de l'UE.

Pour l'heure, donc, la « politique rom » à l'échelle de l'Europe relève avant tout de l'*arithmétique* et de la *géographie*. Elle consiste, d'abord, à recenser les populations roms de l'UE : chose difficile – en 2009 le Conseil de l'Europe comptait entre 4 359 100 et 7 456 500 Roms en Europe⁸⁴, en 2013 il en compte de 10 à 12 millions : étonnante « minorité » ! – mais nécessaire quoique problématique. Chaque institution et ONG réclame des chiffres pour agir, et dès 2000 le Conseil de l'Europe reconnaissait que le débat relatif aux statistiques ethniques était « plus que jamais à l'ordre du jour »⁸⁵. Agir, ensuite, c'est cartographier les zones de pauvreté européennes, calculer les déficits et coûts, et enfin contrôler les flux migratoires. Dans un cas la « minorité rom » se dissout dans une pauvreté paneuropéenne à traiter parmi d'autres, dans l'autre elle est empêchée de circuler comme aucune autre.

Lutte contre la pauvreté, lutte contre la discrimination, politique sécuritaire et anti-migratoire, telle est la triade incessamment reconduite⁸⁶. Aujourd'hui comme hier les Tsiganes d'Europe forment une réserve de travailleurs inutilisés ; mais d'autre part ces travailleurs sans travail ne doivent pas circuler : l'Europe, comme elle le dit elle-même, a du mal à gérer les « répercussions de la libre circulation des travailleurs dans le contexte de l'élargissement de l'UE »⁸⁷. Que faire alors ? La réponse

84. On parlait alors souvent de six millions en répartissant comme suit : 2 millions à l'Ouest, 2 millions dans les huit pays entrés dans l'UE après 1990, 2 millions en Roumanie et Bulgarie rentrées en 2007.

85. « Le débat sur la collecte de données sur base ethnique est actuellement plus que jamais à l'ordre du jour de diverses organisations actives dans le domaine des Roms/Tsiganes (OSCE/ODIHR, diverses ONG telles que European Roma Rights Centre, Open Society Institute, organisations roms/tsiganes, etc.). Pour ce qui est des Roms/Tsiganes eux-mêmes, les avis sont partagés et souvent très tranchés. ». « Introduction » au recueil issu du colloque du 22-23 mai 2000 organisé par le Conseil de l'Europe, *Les Roms et la statistique*, point 3, p.2 [http://www.coe.int/t/dg3/.../Source/.../MGSROM_2000_13Statistiques_fr.pdf].

86. « Trois grilles de lecture se sont cristallisées, qui coexistent au prix de contradictions substantielles : les Roms ont été tour à tour pensés comme une *underclass* prisonnière d'une "culture de la pauvreté", envisagés comme les victimes de discriminations racialisantes et appréhendés à travers des questions migratoires, elles-mêmes déchiffrées au prisme de la sécurité. Aujourd'hui, les "problèmes publics" roms semblent être devenus l'un des lieux où se jouent le régime de (non ?)-circulation en Europe, ainsi que les interrogations identitaires d'États d'autant plus séduits par les pratiques de contrôle administratif et de surveillance policière qu'ils soupçonnent, à l'heure de la globalisation, l'obsolescence de leur politique de nationalisation des espaces et des êtres » (Ragaru, 2010); voir aussi Stewart, 2001.

87. Communication de la Commission européenne, *Les répercussions de la libre circulation des travailleurs dans le contexte de l'élargissement de l'Union européenne*, Bruxelles, 18/11/2008, COM/2008/0765 final.

nationale est claire : continuons pour l'heure de démanteler les « campements sauvages » : comme l'avait dit François Hollande au cours de sa campagne électorale, les Roms « ne peuvent pas s'installer n'importe où ». Et lorsqu'un taudis flambe accidentellement, carbonisant une famille, le ministre de l'Intérieur répète l'injonction de démantèlement, car l'incendie lui-même est fauteur de trouble (13 mai 2013 à Lyon). Même lorsqu'ils brûlent, les Roms sont coupables.

*
* *

Ainsi l'Europe n'en finit pas d'engendrer son propre malentendu. Depuis qu'elle est une « Union » élargie dotée d'un « Conseil », d'une « Commission » et d'un « Parlement », bref d'une Constitution et d'un gouvernement, en même temps qu'un marché, elle ne s'est jamais autant pris les pieds dans elle-même. Ses débats ne relèvent certes plus de l'anthropologie ni de la philologie, qui n'intéressent plus grand monde : on ne discute plus de l'origine ni de la langue de ces populations décidément trop compliquées, dont il est entendu qu'elles forment un « peuple rom » ; mais du *coût* ou du *travail perdu* qu'elles représentent dans l'économie globale, de la *nuisance* qu'elles causent de par une *délinquance* chronique, et enfin de la *place* qu'il faudrait leur trouver, mais qui se révèle introuvable – sinon en prison. Car les ghettos ne sont peut-être pas une solution. Quant aux « aires d'accueil », dont une loi française a cru pouvoir imposer la solution⁸⁸, bien des mairies continuent d'en faire un problème, plus ou moins soutenues par leur préfet ou leur population locale, pétitions à la clé. Impossible aujourd'hui, pourtant, de les envoyer dans les colonies, comme des esprits imaginatifs l'avaient proposé lors de la *Zigeunerkonferenz* de Munich en 1911, qui créa l'agence centrale pour la nationalité et le fichier central tsigane – noms, métiers, empreintes digitales et modes de vie consignés par familles – plus tard mis à profit de la manière qu'on sait.

Comme l'a montré Gilad Margalit pour l'Allemagne, les Roms sont d'un côté trop bien installés et de l'autre impossibles à installer (Margalit, 2012). On a dit et redit l'ancienneté pluriséculaire des Tsiganes d'Europe, mais politiquement cela ne sert à rien : ce long temps ne leur vaut aucune pleine citoyenneté, ni nationale ni européenne, ni non plus d'appartenance autochtone, celle-ci conditionnant celle-là. En réalité si les Tsiganes ne sont « accueillis » nulle part, c'est que, identifiés encore et toujours comme étrangers à l'Europe, ils y habitent bien une région fantasmatique à haut risque pour eux. Le mixte d'une situation socio-économique et d'une exis-

88. La loi Besson de 2000, relative à « l'accueil et à l'habitat des Gens du voyage », oblige les communes de plus de 5000 habitants à créer des aires de stationnement, et les préfetures à aider les communes à les financer. Elle autorise aussi les maires à interdire le stationnement sur le reste du territoire de la commune, et à faire expulser ceux qui enfreignent l'interdit.

tence imaginaire, sans cesse prise l'une pour l'autre, les fait vivre à l'intersection des systèmes nationaux qui composent l'Europe, chacun secrétant ses lois et son imaginaire de la mobilité, alternativement idéale ou suspecte, sinon criminelle : leurs seuils de tolérance se croisent et se superposent pour cristalliser l'image d'une transnationalité dangereuse et à juguler.

L'Europe semble ainsi avoir fait définitivement le « choix de l'ethnie contre le social », comme l'écrit Cécile Canut. La logique classificatoire qui a réuni différents groupes humains sous une même appellation (« Tsiganes », « Roms » « Nomades »), a eu un effet performatif : celui de les isoler de la « famille » des nations et d'en faire une « question » à résoudre, plutôt que d'inscrire leur existence dans un continuum interactif de sociétés différenciées tramant une histoire commune. On s'enlève ainsi toute possibilité de comprendre *leur* histoire et la signification de « manières » singulières comme de leurs actuelles stratégies de survie – qui ne peuvent passer que par le déplacement migratoire, ceci nullement du fait d'un quelconque nomadisme ! Une fois que les « Roms » sont ainsi structurellement marginalisés, il ne reste plus aux non-Roms qu'à « les » condamner ou à « les » défendre, ces deux processus se complétant et s'inscrivant de facto dans une logique d'exclusion globale.

La constitution d'une « question rom » au cœur du projet européen ne peut que s'alimenter et se perpétuer à l'infini. Cette impasse doit faire revenir sur la conception de la démocratie qui s'invalidé à travers cette question sans réponse, comme sur l'idéal de « civilisation » qui s'y perpétue comme en contrebande. L'Europe actuelle signe là sa misère politique, dont tant de signes existent par ailleurs. Mais il n'en va pas seulement de misère, ni de politique : c'est tout son héritage qui se reconduit à l'aveugle sous de nouveaux masques et mots, et se trouve placé sous le signe d'une déshumanisation consentie, pluriséculaire elle aussi. Pour la « communauté rom », la « communauté européenne » est devenue un piège, sinon un danger mortel. Reste à savoir pourquoi l'Europe s'enferme entre un corpus de lois perverses et un pays imaginaire où un peuple enfermé doit à la fois chanter et mourir, rebâtissant imperturbablement les murs de sa propre prison.

(Septembre 2013)

Bibliographie

- Abtan, Benjamin et Daumas, Alain, 2013, « “L'appel à la révolte” de Christian Estrosi est un appel à la haine », *L'Express*, 8 juillet [http://www.lexpress.fr/actualite/appel-a-l-egalite-contre-l-appel-a-la-haine-d-estrosi_1264722.html].
- Al Matary, Sarah, 2008, « L'archéologie verbale de Prosper Mérimée : du mythe personnel au mythe scientifique », in Moussa Sarga (éd.), 2008, *Le Mythe bohémien*, L'Harmattan, p. 127-148.
- Amic, Sylvain, 2012, « Entretien avec Sylvain Amic, propos recueillis par Florence Le Moing et Julie Debout », *Bohèmes. De Léonard de Vinci à Picasso*, Paris, Grand Palais, 20 septembre 2012-14 janvier 2013, Adagp.

- Asséo Henriette, 1994, *Les Tsiganes, Une destinée européenne*, Découvertes Gallimard.
- 2003, « Le statut ambigu du génocide des Tsiganes dans l'histoire et la mémoire », in Coquio, Catherine (dir.), *L'Histoire trouée. Négation et témoignage*, L'Atalante, Caen.
 - « L'invention des "nomades" en Europe au xx^e siècle et la nationalisation impossible des Tsiganes », in G. Noiriél, 2007, p. 161-180.
- Balibar Étienne, 2002, « L'Europe, une médiation évanouissante », *Mosse Lectures*, 21/11/2002.
- Baraldi, Filippo Bonini, 2013, « Tsiganes, musiques et empathie », *Gradhiva*, n° 12, *La musique n'a pas d'auteur*, avril 2013.
- Bayou, Cécile [http://www.ladocumentationfrancaise.fr/pages-europe/d000_474-romset-extreme-droite-en-republique-tcheque-la-montee-d-un-racisme-ordinaire-par/article].
- Bogdal, Klaus-Michael, 2012, *Europa erfindet die Zigeuner – Eine Geschichte von Faszination und Verachtung*.
- Canut, Cécile, in [http://www.lemonde.fr/idees/article/2011/10/11/la-voie-perilleuse-de-l-ethnisation-des-roms_1585344_3232.html].
- 2011 (dir.), *L'exemple des Roms. Les Roms, pour l'exemple. Lignes*, n° 34-35, février et juin.
- Cluzel, Jean-Paul, 2012, ouverture du catalogue *Bohèmes. De Léonard de Vinci à Picasso*, Paris, Grand Palais, 20 septembre 2012-14 janvier 2013, Adapp.
- Coquio, Catherine, « À propos d'un nihilisme contemporain: déni, négation, témoignage », in 2003, *L'Histoire trouée. Négation et témoignage*, Caen, L'Atalante.
- 1999, « Le malentendu », avant-propos de *Parler des camps, penser les génocides*, Albin-Michel.
- Coquio, Catherine, et Kalisky, Aurélie, 2007, *L'Enfant et le génocide. Témoignages sur l'enfance pendant la Shoah*, Paris, Bouquins Laffont.
- Courthiade, Marcel et Djuric, Rajko, 2004, *Les Roms dans les Belles Lettres européennes*, L'Harmattan.
- Cousin, Grégoire, « Roms migrants. Tsiganes hier, Roms migrants aujourd'hui ? », *EspacesTemps.net*, Mensuelles, 16. 04. 2009 [http://espacetemps.net/document7724.html].
- Crepon, Marc, 2012, *Le Consentement meurtrier*, Paris, Cerf.
- Delepine, Samuel, et Lucas, Yannick, 2007, « Les Roms migrants en France, ou Comment faire d'une population en danger une population dangereuse », *Études tsiganes*, n° 31-32, p. 135-143.
- Doerr Joseph (dit Coucou), 1982, *Où vas-tu Manouche ?*, Bordeaux, Wallâda.
- Eskildsen, Joakim (Fotografien), Rinne, Cia (Text), Grass, Günter (Vorwort), 2007, *Die Romareisen (Le romané phirimàta)*, Göttingen, Steidl Verlag.
- Faure Ager Alice et Eggenschwiler Alejandro, printemps-été 2011 « Les Roms, révélateurs des anomalies d'un "Espace de liberté, de sécurité et de justice au service des citoyens" », *Culture & Conflits*.
- Filhol, Emmanuel, septembre-décembre 2000, « L'internement et la déportation de Tsiganes français: Mérygnac-Poitiers-Sachsenhausen, 1940-1945 », *Revue d'histoire de la Shoah*, n° 170, p. 136-182.
- Avril-juin 2003, « Les Tsiganes en Gironde pendant la Seconde Guerre mondiale », *Annales du Midi*, Tome 115, n° 242, p. 231-259.

- 2004, *La mémoire et l'oubli : l'internement des Tsiganes en France, 1940-1945*, Paris, L'Harmattan.
- 2013, *Le contrôle des Tsiganes en France (1912-1969)*, Paris, Karthala.
- Filhol, Emmanuel et Hubert Marie-Christine, 2009, *Les Tsiganes en France. Un sort à part 1939-1946*, Préface par Henriette Asséo, Paris, Perrin.
- Grass, Günter, 1997, « Wie ich zum Stifter wurde », discours prononcé lors de l'exposition « Stiftung zugunsten des Romavolkes » à Lübeck le 28/9/1997, repris dans le volume *Ohne Stimme. Reden zugunsten des Volkes der Roma und Sinti*, Göttingen, 2000.
- Grellmann, H.M.G., *Die Zigeuner, Ein historischer Versuch über die Lebensart und Verfassung, Sitten und Schicksale dieses Volks in Europa, nebst ihrem Ursprung*, Dessau an Leipzig, 1783 ; Göttingen, 1787 (version augmentée) ; *Dissertation on the Gypsies*, London, 1787 ; *Histoire des Bohémiens, ou Tableau des mœurs, usages et coutumes de ce peuple nomade*, Paris, 1810.
- Halphen, Sandrine, 2012, « Situation sanitaire des "Roms migrants" en Ile-de-France », janvier 2012, suite de l'Observatoire Régional de la Santé d'Ile-de-France (144p).
- Herszkowicz, Albert, 13 juillet 2013, « Anatomie d'une haine », *Mediapart*.
- Hubert, Marie-Christine Hubert et Poueyto, Jean-Luc, « Génocide et internement : histoire gadjé et mémoires tsiganes », in Coquio, Catherine (dir.), 2003, *L'Histoire trouée. Négation et témoignage*, Caen, L'Atalante.
- Horvathova Jana, 2006, *Devleskere čave, svedectvom starych pohlladnic*, Ed. Museum Romske Kultury, Brno.
- Jameson Fredric, 1988, *The Ideologies of Theory*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Kaldova, Josef, 1991, « The Gypsies of Czechoslovakia », *Nationalities Papers*, vol. XIX, n° 3, Winter, p. 269-296.
- Kovacshazy, Cécile, (dir.) 2011, *Littératures Romani : construction ou réalité ? Études Tsiganes*, n° 36 et 37 ; et 2013, *Une ou des littérature-s romani ? Études Tsiganes*, n° 43.
- Koudelka Josef et Guy Will, 1975, *Gitans la fin du voyage* ; 2011, *Gitans*, édition augmentée, Delpire éditeur. Le livre présente 109 photos prises entre 1962 et 1971 en Tchécoslovaquie, Roumanie, Hongrie, France et Espagne, avec un essai du sociologue Will Guy, revu pour l'édition récente. La maquette originale du livre de photos portait en 1968 le titre de *Cikani* (Tsiganes, en tchèque).
- Lacková Ilona, 1984, *Je suis née sous une bonne étoile... Ma vie de femme tsigane en Slovaquie*, Paris, L'Harmattan, 2000. Collection Interface. Récit recueilli par Milena Hübschmannova, traduit du tchèque par Frédéric Begue (*Narodila jsem se pod stastnou hvezdou*).
- Leblon Bernard, 1992, *La Gitane et son destin : témoignage d'une jeune Gitane sur la condition féminine et l'évolution du monde gitan*, Collection Tsiganes, L'Harmattan, Paris.
- Legros, Olivier et Rossetto, Jean, 2012 (éd.), *La « question rom » en Europe aujourd'hui, Études tsiganes*, n° 46, Paris.
- Lick, 1998, *Scènes de la vie Manouche : sur les routes de Provence avec les Sinti piémontais*, Wallâda, Châteaufort-les-Martigues.
- Liegeois, Jean-Pierre, 2010, *Le Conseil de l'Europe et les Roms : quarante ans d'action/Council of Europe and Roma : 40 years of action*, Publishing Éditions. (books.google.fr/books?isbn=9287169446).

- Margalit, Gilad, 2002, *Germany and its Gypsies: a post-Auschwitz Ordeal*, Madison, University of Wisconsin Press.
- Marouchiakova Elena et Popov, Veselin, 2006, « De l'Est et de l'Ouest », *Études tsiganes*, n° 27/28, p. 70-91.
- Maximoff Mateo, 1946, *Les Ursitory*, Paris, Flammarion.
- 1990, *Dites-le avec des pleurs*, Paris, Concordia.
 - 1993, *Routes sans roulottes*, Paris, Concordia.
- Mile Samir, *La Voix des Roms*, « Village d'insertion et cochon d'Inde », 12 juillet 2010.
- Nacu, Alexandra, 2010, « Les Roms migrants en région parisienne : les dispositifs d'une marginalisation », *Revue européenne des migrations internationales*, 26 (1), p. 141-160.
- Noiriel, Gérard (dir.), 2007, *L'identification des personnes. Genèse d'un travail d'État*, Paris, Belin.
- Olender, Maurice, 1989, *Les Langues du Paradis. Aryens et Sémites : un couple providentiel*, préface de Vernant, Jean-Pierre, Paris, Gallimard/Seuil.
- Olivera Martin, 2012, *Roms en (bidon)villes*, Paris, Éditions de la rue d'Ulm.
- 2012, « Stéréotypes, statistiques et nouvel ordre économique : retour critique sur la fabrique de la "question rom" », in Legros Olivier et Rossetto, Jean (éd.), *La « question rom » en Europe aujourd'hui, Études tsiganes*, n° 46, p. 116-135.
 - « La fabrication experte de la "question rom" : multiculturalisme et néolibéralisme imbriqués », *Lignes*, n° 34, p. 104-118.
- Pasqualino Caterina, 1994, « La voix, le souffle, une séance de chant flamenco, chez les Gitans de Jerez de la Frontera » in *Études Tsiganes*, 2.
- 1998, *Dire le chant, les gitans flamencos d'Andalousie*, Paris, Éditions des Sciences de l'Homme.
- Pernot, Mathieu, 2001, *Un camp pour les Bohémiens, Mémoires du camp d'internement pour Tsiganes du Saliers*, Arles, Paris, Actes Sud.
- Piasere Leonardo, 2011, *Roms, une histoire européenne*, Paris, Bayard.
- 2006, *Buoni da ridere, gli Zingari. Studi di antropologia storico-letteraria*, Rome, CISU.
- Plésiat, Mathieu, 2010, *Les Tsiganes, entre nation et négation*, t.1 et 2, Paris, L'Harmattan.
- Poliakov, Léon, 1993, *Le mythe aryen. Essai sur les sources du racisme et des nationalismes* (1971), Essai-Pocket.
- Papusza (Bronislaw-Wajs), Potel, Jean-Yves, 2013, *Papusza, poétesse tsigane et polonaise. Études tsiganes*, n° 48-49.
- Poueyto, Jean-Luc, 2010, *Manouches et mondes de l'écrit*, Paris, Karthala.
- 2011, « Coucou Doerr, un écrivain naïf ? » in *Études Tsiganes, Littératures Romani 2 : construction ou réalité ?* n° 37.
 - 2014, « Loin de Django : la musique des Manouches de Pau », à paraître.
- Ragaru, Nadège, 2008, juillet-septembre 2008, « ONG et enjeux minoritaires en Bulgarie : au-delà de l'« importation/exportation » des modèles internationaux », *Critique internationale*, n° 40, juillet-septembre, p. 27-50.
- 2010, « Être rom en Bulgarie : les dangers d'une figure figée de l'altérité », *Grande Europe, focus*, 26 [<http://www.ladocumentation française.fr/catalogue/0900001026026/index.shtml>].
- Riols Yves-Michel [<http://www.lemonde.fr/europe/article/2012/11/15/la-hongrie-est-le-seul-pays-ou-il-existe-un-parlement-rom>].
- Romanes, Alexandre, 1994, *Le Premier Cirque tsigane d'Europe*, Le Temps qu'il fait.

- 1998, 2011, *Un peuple de promeneurs*, Le Temps qu'il fait; Gallimard.
- 2004, *Paroles perdues*, Gallimard.
- 2010, *Sur l'épaule de l'ange*, Gallimard.
- Rovid Marton et Stewart Michaël, 2009, *Multi-disciplinary approaches to Romani Studies*, Selected Papers from Participants of Central European University's Summer Courses, 2007-2009, Central University Press, Budapest [http://www.ucl.ac.uk/anthropology/people/academic_staff/m_stewart/multidisciplinary_approaches_to_romany_studies_.pdf].
- Sarga-Moussa (dir.), 2008, *Le Mythe des Bohémiens dans la littérature et les arts en Europe*, « Histoire des Sciences Humaines », Paris, L'Harmattan.
- Stewart, Michael, 2001, « Deprivation, the Roma and the "underclass" », in: C. Hann (ed.), *Postsocialism: Ideas, Ideologies and Practices in Europe and Asia*, Londres: Routledge, 2001.
- 2010, « Une catastrophe invisible. La Shoah des Tziganes », *Catastrophes, Terrain* n° 54, mars 2010, disponible en ligne (terrain.revues.org/13989).
- Stoichita, Victor Alexandre, 2008, *Fabricants d'émotion. Musique et malice dans un village tsigane de Roumanie*. Paris-Nanterre, Société d'ethnologie, 230 p. Avec transcriptions musicales, CD-Rom encarté.
- Stefanovan Nicolova, Stefka, 2010, *La Vie d'une femme rom (tsigane)*, Éditions Petra, Paris (traduit du bulgare par Cécile Canut, avec la collaboration de Janeta Maspero et Mary Atanassova).
- Stimbach Joseph, 2004, *Réflexions d'un Manouche. Laissez-nous vivre*. Textes recueillis par Maryse-Alice Gargaud, L'Harmattan.
- Synkova, Hana, 2009, « Claiming Legitimacy in/of a Romany NGO » in Rovid Marton, Stewart Michaël, *Multi-disciplinary approaches to Romani Studies*, Selected Papers from Participants of Central European University's Summer Courses, 2007-2009, Central University Press, Budapest [http://www.ucl.ac.uk/anthropology/people/academic_staff/m_stewart/multidisciplinary_approaches_to_romany_studies_.pdf].
- Toth, Judith, printemps-été 2011, « L'asile externalisé ou l'Europe comme obstacle à la non discrimination des Roms », *Cultures & Conflits*, n° 81-82.
- Trevisan, Paola, « Écrire pour qui ? Auteurs, public et registres linguistiques dans les autobiographies des Sinti italiens », in *Littératures Romani 2: construction ou réalité ? Études Tsiganes*, n° 37.
- Wieviorka, Annette, 2006 *Auschwitz, histoire et mémoire d'un lieu*, Hachette-Pluriel.
- Williams, Patrick, 1990, « De la mobilité et du mouvement des nomades. Les tsiganes », *Cahiers de Saint-Martin*, n° 1, mai 1990, p. 81-93.
- *Django*, Parenthèses, 1991
- « Un héritage sans transmission: le jazz manouche », *Ethnologie française*, 2000.
- *Les Tsiganes de Hongrie et leurs musiques*. Paris: Cité de la Musique/Arles: Actes Sud, collection « Musiques du monde », 1996. 142 p., illustrations, bibliographie, discographie, accompagné d'un disque compact.
- 1997, *Études Tsiganes La littérature des Tsiganes et les Tsiganes de la littérature*, n° 9.
- 2003, « Langue tsigane: le jeu romanes » *Revue d'études tsiganes*, n° 16, vol. 1.
- 2011, « Une ethnologie des Tsiganes est-elle possible ? », *L'Homme*, n° 197.
- Williams, Patrick et Stewart Michael (dir.), 2012, *Des Tsiganes en Europe*, Maison des Sciences de l'Homme, coll. « Ethnologie de la France ».

Textes cosignés ou non signés

« Gens du voyage, parfois même Français... », *Libération*, 26 juillet 2010, « Rebonds », p. 22. Texte corédigé par Catherine Coquio et Jean-Luc Poueyto et cosigné par : Janine Altounian, Henriette Asséo, Pierre Bayard, Emmanuel Filhol, Tony Gatlif, Marie-Christine Hubert, Stéphane Lévêque, Jean-Pierre Liégeois, Pierre Pachet, Raphaël Pillosio, Claude Mouchard, Patrick Savidan, Antoine Volodine. Une version plus longue a paru le 29 juillet 2010 dans la revue en ligne *Raison Publique* [<http://www.raison-publique.fr/Gens-du-voyage-parfois-meme.html>].

1912-2012, *Cent ans de discrimination*, 2012, Instep Aquitaine.

Rapports, textes officiels

Communication de la Commission européenne, *Les répercussions de la libre circulation des travailleurs dans le contexte de l'élargissement de l'Union européenne*, Bruxelles, 18/11/2008, COM/2008/0765 final www.coe.int/t/commissioner/source/prems/prems212811_FRA_2612_Roma_and_Travelers_Extraits_A4_web.pdf

Textes des institutions internationales concernant les Tsiganes, 2001, Collection Interface, éditée par le Centre de Recherches Tsiganes, L'Harmattan.

Filmographie

Asséo Henriette, Bloch Idith et Jourdan Juliette, 2011, *Mémoires tsiganes : l'autre génocide*, 75 mn, Kuyv productions et Mémoire magnétique, avec France Télévisions, version française (avec livret pédagogique CNDP) et anglaise.

Condom Cédric, 2006, *Un camp tzigane où il ferait bon vivre*, écrit par Migeot Emmanuel, Kilaohm productions, 58 mn.

Flieghauf, Benedek (Bence), 2012, *Csak a szél, Just the wind*.

Gatlif Tony, 2011, *Liberté*.

Pillosio Raphaël, 2003, *Route de Limoges*, 39 mn.

– 2009, *Des Français sans histoire*, 84 mn.

– 2012, *Histoire du carnet anthropométrique*, 70 mn.

Pitoun Anna, 2012, *Pologne Aller-Retour*, Caravanes film, 70 mn.

Schumacher Eric, 2010, *Discriminations, l'exemple des gens du voyage*, INSTEP Aquitaine, 16 mn.

Seybold Katrin et Spitta Melanie, 1981, « *Cela durait nuit et jour, cher enfant/Es ging Tag und Nacht liebes Kind* », 75 min.

– 1987, *Das Falsche Wort*, 85 mn. Distribution Katrin Seybold.

Skajac Philippe et Schumacher Eric, 2003, *Trapas men lé, ils nous ont attrapé, Mémoires de l'internement de Tsiganes d'Aquitaine, 1940-1946*, production INSTEP Aquitaine, 26 mn.

Rychlikova, Monika, 2002..., *to jsou tezke vzpominky (They're painful memories)*, prod. Museum Romske Kultury.

Sites

Exposition *Bohèmes* [<http://www.grandpalais.fr/evenement/bohemes>].

Conseil de l'Europe, MGS-Rom [http://www.coe.int/t/dg3/romatravellers/mgsrom_fr.asp].

Les Roms et la statistique, compte rendu du congrès des 22-23 mai 2000 organisé par le MGSRom du CE [http://www.coe.int/t/dg3/.../Source/.../MGSROM_2000_13Statistiques_fr.pdf].

Études Tsiganes: www.etudestsiganes.asso.fr

Perou (Pôle d'Exploration des Ressources urbaines) [www-perou-paris-org], et plus précisément sur l'expulsion de Ris Orangis après l'édification d'une « Ambassade » [<http://www-perou-risorangis.blogspot.fr>].

Romani-Sinti-Genocide, site de l'équipe coordonnée par l'historien Gerhard Baumgartner [<http://www.romasintigenocide.eu/>].

[<http://www.romasinti.eu/>] Site hollandais donnant accès à 6 témoignages d'enfants survivants.

Tsiganes, nomades : un malentendu européen [<http://www.tsiganes-nomades-un-malentendu-europeen.com>].

Urba-rom [<http://urbarom.hypotheses.org>].

PREMIÈRE PARTIE

**LA PERSÉCUTION ET L'ÉLIMINATION
DES TSIGANES EN EUROPE
PENDANT LA SECONDE GUERRE MONDIALE**

État des recherches historiques

1

Une historiographie sous influence

Henriette ASSÉO

Hermann von Keyserling publia en 1928 *Das Spektrum Europas*¹, *Analyse spectrale de l'Europe*, livre promis au succès comme au malentendu. Il y considérait les possibilités d'une union entre les peuples européens. À cette date, l'opinion internationale croyait encore à l'idée de Paix perpétuelle; le pacte Briand-Kellogg, signé en août, ne venait-il pas d'étendre le principe de la Sécurité collective et de mettre la guerre hors la loi? Conscient de la décadence occidentale, Hermann von Keyserling donnait une tournure nietzschéenne à son appel à l'effort spirituel, mais il s'opposait résolument à l'idée que le génie européen serait inégalement réparti entre les nations et les peuples du continent. Après avoir évoqué la proximité entre l'esprit bohémien et l'âme russe, il ouvrait le chapitre sur la Hongrie par un vibrant hommage au sentiment national des Bohémiens magyars :

« Ce qui convient à ma nature en dernier lieu, c'est le "tziganisme" magyar, et non le russe. Cela tient, à coup sûr, en partie à ce que, en moi aussi, quelque part, vit le chef des nomades. Mais cela tient surtout à ce que cette musique, et elle uniquement, m'impressionne comme une chose purement aristocratique. Seule l'âme de l'aristocratie se concentre et se relâche à la manière exprimée par la musique des gitans magyars. Ce qui veut dire : l'âme de l'homme dont le centre essentiel est originellement supérieur aux tensions polaires de sa nature, et qui n'a pas besoin de chercher ni en lui, ni avec les autres de compromis – cette transaction fondamentalement bourgeoise » (Keyserling : 155).

Keyserling exprimait une vision aristocratique favorable aux Bohémiens, certes minoritaire mais de forme très ancienne, car héritée du patronage seigneurial accordé aux compagnies militaires de l'Ancien Régime².

1. Les passages cités sont pris dans l'édition Stock Gonthier Médiations de 1965.

2. Cette proximité aristocratique est illustrée par le rôle de l'Archiduc Joseph de Habsbourg (1833-1905) palatin de Hongrie, qui publia une des meilleures grammaires de la langue romani : *Czigány nyelvtan, románo csibákero sziklaribe, irta József főherczeg*

Formé aux audaces esthétiques des secondes Lumières, il ne considérait aucunement les Tsiganes comme des outsiders exclus de la *Bildung*, laissant aux plumitifs de la normalisation sociale le soin de brandir l'épouvantail de la criminalisation des masses. Toutes les élites n'étaient pas acquises au conservatisme agrarien et militariste, et quelques grandes familles demeuraient encore sensibles à l'anticonformisme de l'Avant-Garde (Mayer, 1981, 2010). Il faudra l'ébranlement sans précédent de la crise de 1930 et de l'hyper-inflation pour que les liens entre un esprit nobiliaire anti-bourgeois et l'idée libertaire soient irrémédiablement mis à mal. L'une des conséquences en fut aussi la défaite de la symbiose judéo-allemande qui sonnait le glas du cosmopolitisme bien tempéré des *Kultur-deutschen* (Traverso, 1992). Hannah Arendt, comme l'a remarqué avec pertinence Christophe Delclitte, utilisera la métaphore du bohémien pour exprimer le désarroi de sa condition d'exilée. Dans une lettre adressée le 2 août 1945 à Kurt Blumenfeld, elle écrira : « Quand on a des meubles, on peut très bien s'habituer à prendre les gens comme partie de son mobilier. Mais quand on existe sans meubles, c'est-à-dire comme des bohémiens, la chose est certainement plus difficile » (Arendt citée par Delclitte, 1998 : 163).

Ce texte ne vise aucunement à égrener la litanie convenue sur le déficit mémoriel dans l'Allemagne d'après-guerre. À titre d'exemple des usages publics de l'histoire dans les années 1950-1960, on pourrait évoquer la cérémonie de la RDA en 1969 au *Neue Wache* à Berlin, où les restes d'un déporté inconnu furent déposés avec ceux d'un soldat inconnu de la Wehrmacht, comme symboles des victimes du nazisme. L'interrogation ici portera sur les relations temporelles et intellectuelles entre ce qu'on pourrait appeler *l'avènement documentaire* et la *construction d'une historiographie académique* par les historiens de métier.

Le statut historiographique de la politique tsigane nazie

Il faut d'abord rappeler que les études sur la spécificité du nazisme ont longtemps été subordonnées à la suprématie de l'histoire militaire de la Seconde Guerre mondiale. Or les persécutions plurielles des civils sont l'une des caractéristiques essentielles de cette guerre menée par les Allemands, qui la distinguent par nature de la Première Guerre mondiale. Les puissances en armes s'accordent généralement à protéger officiers et

Budapest, A Magyar tudományos Akadémia Kiadja, 1888. Il fut à l'origine avec Antal Herrmann et Pal Hunfalvy du développement de l'École d'ethnographie hongroise et de la *Revue des études ethnologiques hongroises* (*Ethnologische Mitteilungen aus Ungarn*). Beaucoup de matériel ethnographique et historique reste inexploré, comme les remarquables collections rassemblées par la Gypsy Lore Society et conservées à la Sydney Library, Université de Liverpool, sous la direction de Katy Hooper.

soldats sous uniforme, non la population civile. Mais jamais auparavant la guerre n'avait été envisagée comme un phénomène total, réduisant les civils à une masse ennemie malléable dont la mort démultipliée n'affecterait ni les autorités militaires ni les autorités civiles. La mémoire patriotique du phénomène intégral de la guerre totale ne pouvant advenir, le camp de concentration est devenu le « symbole unificateur » de l'abjection nazie sans que les sociétés d'après-guerre ne se soient déclarées prêtes à considérer toutes les catégories de détenus comme des martyrs de la nation³. En outre, le mythe de la non implication de la société allemande (et surtout autrichienne) dans les crimes nazis a provoqué un désintérêt durable à l'égard des victimes des autres appareils de répression que la Gestapo, comme si le retour à la démocratie, espéré par les Alliés de l'Ouest, gommait miraculeusement les statures criminelles antérieures. Depuis ces deux dernières décennies, une véritable révolution historiographique accompagne l'ouverture progressive des archives en Europe occidentale comme en Europe centrale. Le renouveau dont témoignent les contributions rassemblées dans cet ouvrage plaide pour le développement d'une histoire nationale et locale, érudite et précise, emboîtée dans une « histoire intégrative » (Saul Friedländer), faute de quoi les acquis actuels seront à nouveau perdus pour la réflexion commune.

Jusqu'aux années 1980, la mémoire patriotique de la persécution nazie est restée en effet bien sélective, et le statut historiographique de la politique nazie à l'égard des Tsiganes germaniques pour le moins évanescent. Dans les premières synthèses sur le Troisième Reich, on peut constater que les passages concernant le traitement des Tsiganes ne sont pas légion, mais surtout que la *Zigeunerpolitik* n'est jamais située à son véritable étiage. Or la documentation spécifique sur sa radicalisation était déjà repérable dans les recueils documentaires publiés dans les années 1949-1968. Le caractère central des décisions de persécution des Tsiganes aurait dû être remarqué, puisque les ordres étaient signés de la plus haute hiérarchie nazie : services de Himmler, ministères de l'Intérieur et de la Justice, Bureau de la race ou Wehrmacht, toutes institutions de commandement du Troisième Reich. Avant même d'en examiner le contenu, le constat de l'implication de plusieurs instances centrales du Reich aurait dû alerter sur la nature éminemment politique du corpus de la *NS-Zigeunerpolitik*. Il illustrait l'une des méthodes de la *NS-Polykratie* (Hüttenberger, 1976) que l'historiographie de l'époque mettait alors à jour. La dynamique de mobilisation permanente et parallèle de différents appareils était loin d'être l'expression d'un État faible. Bien au contraire, les historiens avaient déjà compris combien cette mise en concurrence avait facilité la transgression morale. Pourquoi, alors, n'intégraient-ils pas la présentation de la *NS-Zigeunerpolitik* comme un élément du processus de remodelage national-socialiste intégral de l'espace germanique et du continent européen ? De leur côté, les théoriciens du totalitarisme dénonçaient le rôle de la bureau-

3. Cf Lagrou, 2003. Pour un contexte plus général voir Weitz, 2003 et Traverso, 2007.

cratie mais ne cherchaient pas à repérer comment tous les détenteurs d'une parcelle même mineure de l'autorité du Führer avaient pu, dans le secret de leur bureau, orienter délibérément les actions spécifiques de persécution des Juifs et des Tsiganes dans un ensemble politique en constante réorganisation.

Si l'on observe l'évolution politique de l'Allemagne occidentale, le maintien en activité du personnel nazi après la guerre ne devrait plus, dans cette perspective, être considéré seulement comme un déplorable épiphénomène et le signe d'une dénazification imparfaite ; il est à envisager comme une *condition* du processus de transformation des appareils politiques de l'après-guerre. Le maintien en poste des anciens nazis aux commandes des Justices et des Polices des Länder a favorisé l'acceptation de la légitimité des vainqueurs au détriment de la transformation du droit. Les Britanniques ne s'y trompèrent pas, qui firent tout pour limiter les effets de la dénazification administrative.

Entre 1945 et 1965, la norme discursive déployée dans le champ des analyses de la persécution nazie a dépendu du rapport de forces entre les émetteurs langagiers. Celui-ci tourna à l'avantage des juristes criminalistes qui manifestèrent, outre le déni des responsabilités, le mépris des rescapés et l'absolution des criminels. Ceci est patent dans l'examen des droits des rescapés des camps de concentration. Le traitement des dossiers présentés par les Tsiganes qui tentèrent de recouvrer la nationalité allemande dont ils avaient été destitués en 1936 montre que le maintien d'un usage raciste du droit pouvait servir à manipuler le concept même de « victimes raciales » du Reich, en déboutant les plaignants de tout droit à réparations. Ainsi, sans susciter de désapprobation particulière, un discours d'une parfaite perversité s'imposa à tous comme modèle interprétatif global.

Les tribunaux des Länder affirmaient que les nazis auraient persécuté les Tsiganes, soit parce qu'ils les considéraient comme une « race », mais dans ce cas « étrangère » et la plainte n'était pas recevable ; soit comme des « asociaux » nationaux et dans ce cas la plainte n'était pas plus recevable. On pourrait s'étonner de cette promptitude à reprendre un argumentaire rhétorique déployé par la biologie nazifiée des *Zigeunerforscher* (experts en recherches sur les Tsiganes), si l'on n'avait pas en mémoire le fait que les experts convoqués auprès des tribunaux appartenaient tous à cette clique pseudo-scientifique (Zimmermann, 2007). Loin de battre leur coulpe, les hommes de loi attachés aux tribunaux disposaient d'un pouvoir considérable, y compris financier. Face à une attitude aussi impudente, les victimes auraient dû trouver l'appui des services juridiques des Alliés. C'est bien mal connaître le contexte général. On imagine rétrospectivement les rescapés – issus de la déportation politique ou Juifs – disposant de soutiens institutionnels pour effectuer les démarches éprouvantes. En fait, démunis de tout, ils ne reçurent pas de soutien matériel ; en témoignent les très nombreux décès d'anciens déportés dans les deux années qui suivirent la Libération.

En 1955, René Cassin et les collaborateurs de l'ouvrage *Dix années après la chute de Hitler*, dont Henri Monneray, dressent un bilan de « l'examen de conscience » en constatant tous avec amertume combien les espérances des Alliés occidentaux ont été sacrifiées sur l'autel de la *Realpolitik* (Machover, 1957). « Au lieu de cela, remarque Max Beiloff, par une série d'événements n'ayant plus de rapport direct à la question juive, l'Allemagne occupa bientôt une place où les deux partis se disputent ses faveurs » (Beiloff dans Machover: 34). En Allemagne Orientale, les Russes ont permis au régime communiste d'ignorer toute responsabilité pour les crimes commis: même une participation active aux agissements nazis n'entraîne pas de disqualification dans cette ère nouvelle. Et dans ce même recueil, l'auteur du bilan de la politique allemande de réparations dresse un réquisitoire particulièrement sévère. Il constate que les déshérités de l'indemnisation sont les « personnes déplacées » (DP); on aurait pu imaginer, dit-il, que les législateurs auraient élaboré pour les survivants des lois simples comportant des indemnités forfaitaires, mais cela ne s'est pas produit.

« En vertu des dispositions du droit international, l'indemnisation des personnes déplacées était considérée par la République fédérale uniquement comme un problème humanitaire et non comme une obligation légale. On prétendait que les personnes déplacées n'avaient aucun rapport territorial avec la République fédérale. À l'aide de ce raisonnement, on essayait de faire oublier que les territoires habités par les personnes déplacées avaient été pendant de longues années occupés (sic) par les troupes nazies »⁴.

À la Libération des camps, les déportés ne purent obtenir leur rapatriement rapide: ils furent rassemblés dans les *DP Camps*, contraints de subir le voisinage de leurs anciens tortionnaires. Les déportés qui au 1^{er} janvier 1947 se trouvaient en Allemagne durent se contenter de 35 dollars pour chaque mois de privation de liberté, pour solde de tout compte! Les arguments des administrations allemandes se révèlent à la lecture sans fard: tous les déportés politiques ou raciaux sont à ses yeux des « asociaux », « experts en mensonge ». L'erreur commise par les Alliés a été de laisser les mains libres aux cours de Justice des Länder, dont le personnel était inchangé: « L'erreur législative est que le paiement des indemnités est effectué non par la République fédérale dans son ensemble, mais par les Länder allemands séparément, qu'ils soient riches, comme la Rhénanie-Wesphalie, ou pauvres, comme la ville de Berlin (où vivaient de nombreux Juifs). » (*Ibid.*). Les rescapés juifs étaient répartis en un nombre invraisemblable de catégories et se trouvaient placés devant plus de quinze bureaux différents, qui chacun formulait des « demandes exagérées

4. « Indemnisation des victimes du nazisme par la République fédérale allemande par le Dr. Robert M. W. Kempner, Lansdowne (USA) », Machover: 239-254, 243.

de preuves ». Pour constater des améliorations il fallut attendre la nouvelle rédaction de la loi fédérale d'Indemnisation, entrée en vigueur en juillet 1956. À partir de là, les résistances des tribunaux allemands portèrent sur la *date* de qualification de la déportation : « Le Tribunal Fédéral de Karlsruhe fait, par contre, des difficultés regrettables pour reconnaître la durée des persécutions »⁵.

C'est dans ce contexte systématiquement défavorable aux actions de justice menées par les victimes du nazisme qu'intervint le rôle fondamental de l'URO, créé en 1949 par le Conseil des Juifs d'Allemagne (Ludi, 2012). Par leur formation intellectuelle, les juristes des bureaux de l'URO (Bureau du Fonds Uni de Restitution) étaient habitués à se heurter à l'*establishment* allemand, et ils défendirent 300 000 personnes qui ne pouvaient pas payer les honoraires d'un avocat (Pross, 1988, 1998). Le docteur Kurt May, directeur du Bureau de l'URO de Francfort de 1948 à 1958, prit fait et cause pour la défense des Tsiganes. Au bout de dix années de bataille judiciaire, il parvint à obtenir du gouvernement fédéral la reconnaissance de la persécution raciale, et il encouragea Hans Buchkeim – alors jeune historien à l'Institut pour l'histoire contemporaine de Munich, et qui deviendra l'un des principaux historiens du nazisme – à rassembler la documentation spécifique. L'URO finança le journal *Rechtsprechung zum Wiedergutmachungsrecht*, qui recensait les cas de jurisprudence en matière de politique de réparations.

Cette bataille eut lieu en plusieurs étapes. Pour justifier ces refus systématiques, les juristes allemands et autrichiens ont accrédité l'idée que les décisions d'internement n'avaient pas fait l'objet d'une loi générale. La Cour fédérale concéda du bout des lèvres le principe d'une persécution raciale datée du décret de Himmler du 29 janvier 1943. Gilad Margalit a montré comment la formule « après 1943 » conditionna la défense. Quand il s'est agi de juger les auteurs de la déportation de mai 1940, le juge reprit à la lettre le terme nazi de *Umsiedlung* (réimplantation) pour exonérer les responsables⁶. Il fallut reprendre la bataille pour la reconnaissance du caractère racial antérieur à cette date. En 1961, Franz Calvelli-Adorno, de l'équipe de rédaction, publia un article important dans le *Rechtsprechung zum Wiedergutmachungsrecht*. En tant que président du Tribunal de district (*Oberlandesgericht*) à Francfort, il joua un rôle crucial dans la décision de 1963 de la Cour suprême fédérale (*Bundesgerichtshof*) (Calvelli-Adorno, 1961).

Pourtant, la prise de conscience de la persécution spécifique des Tsiganes était apparue dès 1945 dans les rapports écrits par l'historien Philipp Friedman, témoin au procès de Nuremberg et qui sera le président de la Commission centrale historique juive en Pologne. Dans un rapport

5. Nouvelle rédaction de la loi fédérale d'Indemnisation entrée en vigueur en juillet 1956 et publiée au *Journal Officiel Fédéral*, première partie, p. 559 et suiv., *ibidem*, p. 252.

6. L'ouvrage de Margalit, 2002 est essentiel pour tout ce qui suit.

rédigé en français, il évoquait le sort des « Bohémiens » internés au Zigeunerlager d'Auschwitz et donnait le chiffre de 20 000 personnes. Cinq ans après Nuremberg, il publia dans le *Wiener library Bulletin* « How the Gypsies were persecuted »⁷ : le peintre Otto Pankok lui avait transmis le cas des rescapés sinti et roms rentrés des ghettos et des camps à Düsseldorf et aussitôt replacés dans le Lager de Höherweg à Düsseldorf-Lierendorf, sur décision du ministre de l'Intérieur du Wurtemberg.

Deux mythes contemporains, celui des oublis de Nuremberg et celui de la concurrence des victimes, alimentent actuellement dans les milieux mémoriels le refus de prendre en considération les conditions historiques de production du droit dans la période de 1945 aux années 1960 (Von dem Kneesebeck, 2011). Il est devenu de bon ton de citer Raphael Lemkin⁸ après en avoir ignoré le rôle pendant des décennies (Beauvallet, 2011). Contre la « novlangue » de la science de la « réinstallation », Lemkin forgea le mot de génocide pour qualifier la pratique de l'extermination des nations et des groupes ethniques. Recruté comme conseiller spécial du procureur Jackson pour la préparation des procès de Nuremberg, il arriva à Londres le 20 juin 1945. Il se heurta aux Britanniques qui ne voulaient pas d'un néologisme absent de l'*Oxford English Dictionary* ! L'accord de Londres du 8 août 1945 ignora ainsi la notion de génocide, concentrant les qualifications pénales des Grands Criminels sur le complot criminel, les crimes contre la paix, les crimes de guerre et crimes contre l'humanité.

Or, pour Raphael Lemkin, le concept encyclopédique de génocide couvrirait non seulement la destruction des Juifs et des Polonais, mais aussi des Tsiganes (Gypsies), reflétant ainsi selon lui la diversité de l'origine ethnique des victimes des Nazis (Bayle, 1950, Weindling, 2004). Le 28 septembre 1945, Lemkin envoya une note à Telford Taylor pour critiquer le concept de « crime contre l'humanité » : il s'inquiétait du fait que la notion de « complot criminel » employé à propos des atrocités médicales finirait par exonérer leurs auteurs, pour des raisons de formalisme juridique. C'était une vision prémonitoire de l'échec pénal du procès des médecins⁹. Dans *Eichmann à Jérusalem*, Hannah Arendt reprit à son compte le triptyque de l'extermination des « Juifs, des Polonais et des Gitans et d'autres », pour garder ici le vocabulaire de la version française officielle des minutes de Nuremberg (Nuremberg NIMT, 1 : 43).

7. CDJC, manuscrit XI°6, rapport écrit après 1946 par le docteur Philippe Friedman, 56 pièces, note non datée du comité d'initiative de Paris, réunion du 6 juillet 1946; Friedman, 1950 : 18.

8. Raphael Lemkin, *Qu'est-ce qu'un génocide?*, 2008. Ce recueil présenté par Jean-Louis Panné contient les 9 chapitres de *Axis rule in occupied Europe, Laws of Occupation, Analysis of Government, Proposals for Redress by Raphaël Lemkin*, Washington, Carnegie Endowment for International Peace, Division of International Law, 1944, suivi du texte paru à la Documentation française en 1946 « Le crime de génocide », texte qui servira de base à l'élaboration de la Convention internationale adoptée aux Nations Unies en 1948.

9. Voir Heberer et Matthäus, 2008, en particulier Michael Marrus, « The Nuremberg Doctors' Trial and the Limitation of Context » : 103-122.

***La NS-Zigeunerpolitik* comme politique raciale**

Cependant, à Nuremberg, il n'était venu à l'idée de personne que l'absence devant le tribunal militaire international d'un des Grands Criminels¹⁰ occulterait un pan entier de l'administration de la Terreur. En effet un des bras droit de Himmler, Arthur Nebe, le chef de la Kripo, n'était pas au ban des accusés. Sa figure fut mentionnée comme commandant de l'*Einsatzgruppe B*¹¹, mais son rôle comme chef de la Direction de la Police criminelle (RKPA), situé à l'échelon central du RSHA (Office central pour la Sécurité du Reich), ne fut pas évoqué. Arthur Nebe ne pouvait être cité à comparaître puisqu'il avait fait partie du complot du 20 juillet 1944 contre Hitler. Arrêté après l'attentat, il avait été pendu sur décision du Tribunal du peuple.

De nos jours, tous les conspirateurs de juillet font figure de héros et la mémoire de Nebe a bénéficié de la réhabilitation du colonel Von Stauffenberg. Il fut pourtant l'un des premiers à proposer à Himmler ces machines à tuer spéciales, les camions au benzol. À l'époque, la vision de la barbarie demeurait essentiellement déterminée par la répression politique et civile marquée par l'arbitraire juridique, et la conduite de la guerre d'extermination. Ce point de vue eut l'avantage de mettre en lumière le rôle de la Wehrmacht dans l'exercice de la « barbarie primitive ». Le colonel L. N. Smirnov, conseiller général à la Justice, avocat général soviétique, fut l'un des rares à décrire minutieusement les actes perpétrés en dehors des camps de concentration, en particulier par les *Einsatzgruppen*; il évoqua à de nombreuses reprises les tortures spécifiques imposées aux enfants et les viols permanents opérés par les soldats de la Wehrmacht (à l'Est ils étaient relevés du pêché de souillure raciale). Il regroupait sous la rubrique de « citoyens soviétiques » aussi bien les victimes des fosses de Baby Yar que la liquidation des hôpitaux de Kiev. Il mit ainsi en lumière le fait que la cruauté spéciale exercée à l'encontre des enfants relevait d'un choix déterminé – constitutif de l'acte de génocide – en visant l'anéantissement familial. La qualification générale de « citoyens soviétiques » nous choque à juste titre, et cette réification *a posteriori* de millions de victimes qui avaient été catégorisées par le bourreau avant d'être exécutées,

10. *Procès des Grands Criminels de guerre devant le Tribunal militaire international, Nuremberg. Publié par le Secrétariat du tribunal sous la juridiction des Autorités Alliées de Contrôle pour l'Allemagne*, édité à Nuremberg. Texte officiel en langue française, 1947-1949, 21 vol., Tome IV, Débats, 17 décembre 1945-8 janvier 1946.

11. Créés avant l'invasion de l'Union Soviétique, les « Unités mobiles de tuerie » ou « groupes d'intervention » (composés d'agents de la police ordinaire *Ordnungspolizei*, de membres de la *Kripo* et de la *Waffen SS* et de soldats de la *Wehrmacht*) sont chargés principalement de l'extermination sur place des Juifs dans les Pays baltes et l'Union soviétique avec l'aide d'auxiliaires locaux. Ces commandos ont des effectifs réduits, quelques dizaines de milliers en tenant compte de la rotation. Ils sont les meilleurs de l'assassinat direct entre l'été 1941 et l'hiver 1943-1944 de plus de 2 millions de personnes – soit le tiers du nombre total des victimes de la Shoah.

anéantit la pensée du processus réel. Elle oblige l'historien à quitter trop vite le terrain de ce qu'il sait faire : la reconstitution du comment, à défaut de répondre au pourquoi.

Ainsi, la méconnaissance du rôle central d'Arthur Nebe (Rathert, 2002)¹² a conduit à une incompréhension du rôle de la Police criminelle (Kripo) dans la définition de « l'ennemi de sang ». Et cette ignorance a conforté, à son tour, l'idée d'une dissociation théorique entre répression « sociale » et répression « raciale »¹³. Il est d'ailleurs curieux de voir que les transformations de la Police criminelle furent très tôt considérées par les historiens comme un socle politique du totalitarisme stalinien, alors que sa promotion sans précédent dans l'organisation de la Terreur nazie a été très longtemps sous-estimée.

Pire encore, les travaux visant à montrer la permanence du personnel de la police ont été marginalisés.

La centralisation administrative des appareils de la Terreur entre les mains de Himmler avait favorisé la carrière de Nebe : nommé directeur de la police prussienne en 1935, il devint, en 1937, le directeur de la police judiciaire du Reich, bientôt intégrée au RSHA dirigé par Reinhard Heydrich, sous la dénomination de *Kriminalpolizei* ou *Kripo*. À travers l'Institut technique de la police judiciaire, qui mit au point la méthode d'extermination des malades mentaux par le gaz, Nebe fut directement impliqué dans le programme nazi d'euthanasie qui fit près de 70 000 victimes entre janvier 1940 et août 1941. D'après l'interrogatoire d'un de ses collaborateurs lors d'un procès à Stuttgart en 1967, Nebe considérait les malades mentaux comme des « animaux à forme humaine ». Désigné par Heydrich comme premier commandant de l'*Einsatzgruppe B*, chargé par Himmler de trouver de nouvelles méthodes d'exécution, Nebe fit procéder à des essais d'assassinat par les gaz d'échappement : ceux d'abord d'un moteur de voiture, ce qui échoua, puis ceux de camions spécialement aménagés pour empoisonner rapidement les victimes, et cette méthode fut généralisée par la suite. Le 14 novembre 1941, Nebe quitta le commandement de l'*Einsatzgruppe B*, avec 45 467 victimes à son actif. Il regagna son poste à Berlin et poursuivit ses activités à la tête de la Kripo jusqu'à sa participation à l'attentat manqué contre Hitler du 20 juillet 1944.

Comme le constate Robert Gellately, « the Nazi regime criminalized any behaviour that have an oppositional aspect in it » (Gellately, 1990 : 157), et les pouvoirs de commandement d'une *NS-Polikratie* structurellement corrompue et changeante instillaient la surveillance réciproque jusqu'aux niveaux les plus intimes des individus, en organisant la collaboration dynamique des dénonciateurs de voisinage. Cette attention aux

12. Sybil Milton, archiviste en chef du *Leo Baeck Institute* de New York et historienne à l'Holocaust Memorial Museum de Washington, a joué un rôle très important pour la collecte documentaire et pour sa discussion avec Yehuda Bauer ; voir Milton in Totten, Parsons, 2009.

13. De plus le débat sur la nature de la Gestapo comme appareil de répression « faible » ou « fort » a occupé la recherche.

formes quotidiennes apparaître avec le développement des interactions entre les dynamiques de production de la répression et les dynamiques de consentement à la Terreur¹⁴. Car 80 % des affaires de répression furent traitées par le personnel des autorités de police de l'époque de Weimar (Gellately : 69). La continuité du personnel du maintien de l'ordre est un fait historique fondamental pour comprendre la radicalisation nazie : il n'eût pas été possible de pousser aussi loin avec une telle efficacité la surveillance mutuelle dans un laps de temps aussi court si le régime avait dû remplacer toute la chaîne bureaucratique par un personnel d'affidés inexpérimentés. C'est d'ailleurs ce que l'épisode de la dictature des SA avait fait comprendre à Hitler : la Terreur devait être une production de la société tout entière, orientée et organisée par l'armée des fonctionnaires imaginatifs et conséquents. Patrick Wagner a montré que dans les dernières années 1930, la tête du *Reichskriminalpolizeamt* considérait la récidive comme un phénomène génétique (Wetzell, 2000), et que « criminality was gradually turned into political and even a racial category », de sorte que l'action de la Kripo formait un volet de la répression socio-raciale. L'indexation policière entraînait alors un déclassement « socio-biologique » qui justifiait en soi l'incarcération.

En négligeant les implications théoriques de la notion centrale de « lutte préventive contre le crime », on s'interdit de comprendre comment le régime est parvenu à définir en termes raciaux l'ensemble des « ennemis biologiques du Reich » situés à l'intérieur du corps social allemand. L'utilisation de l'« ordre de détention préventive » permettait une incarcération arbitraire en dehors de tout délit constaté, et les policiers avaient toute latitude pour traduire en termes du droit raciste les prétendues propensions criminelles de telle ou telle catégorie de leurs concitoyens (Wagner, 2002). Par exemple, la Loi contre les Allemands « impossibles à rééduquer » et les « étrangers à la race » permit une collaboration accrue entre la justice et la police : dès avril 1935, le ministre de la Justice du Reich Franz Gürtner donnait des instructions aux procureurs pour accélérer la « lutte contre le fléau zigeuner », et les prisonniers tsiganes ayant fini de purger une peine pénale furent remis directement à la police (Wachsmann, 2004 : 290-291). Rudolf Marx, placé à la tête de l'administration pénitentiaire, continua sa carrière après la guerre à la direction du service des prisons du Schleswig-Holstein.

La *Zigeunerforschung* comme politique de destruction familiale

À l'époque du *Kaiserreich*, la *Zigeunerpolitik* formait déjà un ensemble cohérent de pratiques des administrations des différents Länder. Après la

14. Alf Lütke, Lutz Niethammer ou Adelheid von Saldern ont favorisé par l'*Alltagsgeschichte* l'éclairage de la question du consentement.

chute de Bismarck, et surtout après 1911, de vifs débats législatifs avaient donné lieu à une multitude de circulaires politiques et administratives selon les *länder* et pas seulement en Bavière (Bonillo, 2001). C'est donc un véritable corps de doctrine, intégré à la culture administrative de l'ensemble du territoire allemand, qui accompagna les étapes de la centralisation de l'époque de Weimar. La dynamique cumulative fut accélérée par la concurrence des polices berlinoise et bavaroise pour l'hégémonie politique¹⁵. L'intégration au débat politique local depuis les années 1910 favorisa le passage à l'acte de municipalités qui, dès 1933, et sans ordres supérieurs, prirent l'initiative de créer des *Zigeunerlager* (camps familiaux de rétention clôturés) dans les principales villes d'Allemagne. En Autriche, ils furent ouverts en 1938 comme camps de police. Depuis peu, grâce aux études locales, l'action des fonctionnaires des bureaux locaux et régionaux de la Kripo et de l'Orpo, l'*Ordnungspolizei* (police de l'ordre), l'équivalent de notre gendarmerie¹⁶, est mise en lumière. Ils furent une cheville ouvrière du processus de centralisation berlinoise des fichiers accumulés depuis les années 1880. Cette continuité du personnel est essentielle pour comprendre comment le repérage des familles allemandes tsiganes put s'opérer, indépendamment des contrôles renforcés de la mobilité. À mesure que les historiens ont pu se pencher sur le terreau quotidien du meurtre, l'ampleur des internements locaux apparaît, avec le cortège de méthodes de torture que les gardiens de camps considéraient comme des « amusements ».

Après sa nomination le 17 juin 1936, Himmler avait donc réorganisé la police en deux départements : la « police de l'ordre » (*Ordnungspolizei*), qui reprenait les fonctions traditionnelles de la police en uniforme, et, entre 1936 et 1939, la « police de la Sécurité » (*Sicherheitspolizei*), avec à sa tête Heydrich qui comprenait sur un pied d'égalité la *Gestapo* et la *Kripo* (Lewy, 2003)¹⁷. La *Gestapo* (Amt VI) fut confiée à Heinrich Müller et la *Kripo* (Amt V) à Arthur Nebe. Le 27 septembre 1939, peu après le début de la guerre, la police de la Sécurité et les deux SD chargés de l'espionnage furent rassemblés dans un nouvel ensemble l'Office central pour la Sécurité du Reich (RSHA *Reichssicherheitshauptamt*). Le RSHA sera ultérieurement l'organisme des déportations et de la mise en œuvre de la « Solution finale » dans tout l'espace européen. Mais, dès 1936, cette réorganisation eut des répercussions directes sur la *Zigeunerpolitik*. Le 20 septembre 1936, le bureau central de la Kripo prussienne prit le contrôle des opérations de police criminelle pour l'ensemble du Reich sous le nom de RKPA (*Reichskriminalpolizeiamt*) sous la direction de

15. Voir Peter Becker, Richard F. Wetzell, 2006 en particulier Richard F. Wetzell, « Criminology in Weimar and Nazi Germany » : 401-423.

16. La participation volontaire du personnel de la Kripo et de l'Orpo aux *Einsatzgruppen* est bien connue grâce aux travaux de Christopher Browning et de Christian Ingrao.

17. Guenter Lewy, 2003 est essentiel pour tout ce qui suit, voir aussi Romani Rose (ed.), 2003.

Nebe. Un département du RKPA avait un bureau spécialisé dans les affaires tsiganes qui, sur un ordre de Himmler du 16 mai 1938, reçut le renfort de la *Zigeunerzentrale* de Munich intégrée au RKPA en tant que *Reichszentrale zur Bekämpfung des Zigeunerunwesens*. La tâche était de rassembler les informations sur tous les Tsiganes d'Allemagne et de statuer sur les « Zigeuner et leur progéniture ».

La politique de la Race imposait la certification « aryenne » de chaque famille allemande dans son intégralité, enfants en bas âge et personnes âgées compris. Les procédures d'expertise se trouvèrent placées au cœur de la réorganisation raciale. La seconde loi de Nuremberg du 15 septembre 1935 sur la nouvelle citoyenneté raciale, sans mentionner directement les Tsiganes, eut un impact important sur leur sort. Elle limita la citoyenneté allemande aux personnes de « sang allemand ou apparenté ». Les juristes précisèrent que seuls « les Juifs et les Tsiganes étaient de sang étranger » (selon leurs critères raciaux, non de la nationalité) et les décrets du ministère de l'Intérieur provoquèrent la dénationalisation des Tsiganes allemands qui se virent retirer leurs papiers d'identité et leurs cartes d'électeurs.

Dès 1936, le verdict de stérilisation concernant les familles tsiganes marque par sa violence nouvelle une étape essentielle qui a rarement retenu l'attention des historiens. Une procédure eugéniste était appliquée *pour la première fois* à des familles européennes avec pour but avoué l'extinction finale de sa descendance. Ce faisant, les Nazis inversaient la proposition habituelle de l'esprit national petit-allemand qui avait forgé depuis 1848 l'adhésion commune sur le principe de l'autochtonie. L'ancienneté de la présence tsigane sur le sol germanique n'était plus un critère de l'intégration sociale réussie. Les nombreuses unions mixtes ne servirent désormais qu'à alimenter les diatribes racistes sur la dégénérescence du sang allemand par le métissage. L'objectif affiché n'était pas la suppression du prétendu vagabondage des itinérants, mais la destruction à terme par la stérilisation familiale au nom de la « régénération de sang » (Asséo, 2007 : 31-47).

L'une des preuves du changement de paradigme est donnée par l'observation de la chaîne de commandements qui prend part à la mise en œuvre de la radicalisation eugéniste comme technique exterminatrice. On peut donner comme exemple le glissement de la prise de décision de stérilisation des mains des fonctionnaires du ministre de l'Intérieur vers le *Reichsgesundheitsführer* (le chef du Bureau de la Race). Si, en mars 1936, un responsable du ministère de l'Intérieur, Karl Zindel, avait reçu l'ordre de préparer un projet de loi sur les Tsiganes, *Zigeunergesetz*, ce fut Leonardo Conti qui provoqua la conférence du 7 février 1940 pour mettre en œuvre la stérilisation immédiate de toute personne des deux sexes en « âge de procréer » et « expertisé » en tant que *Zigeuner*. Il estimait que le transfert dans le Gouvernement général serait « contre-productif » car il favoriserait les évasions qui ne feraient que compliquer les choses.

De même, le décret de Himmler intitulé « Solution finale de la *Zigeunerfrage* » du 8 décembre 1938, donne toute sa dimension raciale à la

persécution des Tsiganes. Selon les termes de Himmler, « l'expérience de la lutte contre le fléau tzigane et les connaissances acquises grâce à la recherche en biologie raciale montrent que le problème des Tsiganes doit être abordé sous l'angle des caractéristiques propres à cette race ». Ce décret marqua une étape essentielle en livrant les Tsiganes aux agents des *Kripo* locales dépendant du RKPA de Berlin dirigé par Nebe, lui-même subordonné de Heydrich, l'adjoint de Himmler. Il prévoyait en effet l'organisation d'un enregistrement (*Erfassung*) familial et général dont les données devaient être envoyées à la centrale du RKPA à Berlin. Sur la seule foi du fichage ainsi obtenu, la police pouvait procéder à des internements préventifs (*Identitätschaft*) pour extorquer les renseignements complémentaires. Dès lors toute personne concernée par ce décret était obligée de se soumettre à un examen racial et biologique pratiqué par des experts. Les pièces d'identification devaient mentionner si son détenteur était *Zigeuner*, *Zigeunermischling* ou « itinérant de type tzigane », les *Jenische* (Burleigh, Wippermann, 1991 ; Peukert in Childers et Caplan, 1993 : 234-52). Heydrich lui-même promulgua les arrêtés d'application ; les anciennes compétences des États étaient supprimées et toutes les informations convergeaient vers le RKPA.

On voit donc que cette phase de radicalisation présente deux caractéristiques essentielles : la *NS-Zigeunerpolitik* sert de test précoce à la procédure de centralisation menée par Berlin qui pouvait rencontrer les réticences des autorités régionales ; elle engage le sommet de la hiérarchie nazie et la collaboration des principaux hauts fonctionnaires de la Race. Elle est un instrument de « la mise au pas », et participe à la réorganisation des missions de maintien de l'ordre en termes de lutte contre l'ennemi. C'est donc qu'elle revêt une véritable importance idéologique. Elle permet, avant l'offensive raciale contre les Juifs, la formalisation d'un concept nouveau et propre au nazisme : le maintien de l'ordre sur la base de la requalification permanente des « ennemis de la race » par la collaboration concurrente de tous les échelons administratifs.

Ce faisant, Himmler donnait carte blanche à la *Zigeunerforschung* académique pour déterminer le sort racial des familles romani du Reich. L'activité de cette branche de la « science raciale allemande » ne se résume pas au rôle de Robert Ritter, le chef de l'Institut de recherches en hygiène raciale et biologie des populations de Berlin. Les longues carrières d'Eva Justin ou de Sophie Erhardt ont été mises en évidence. Dans le sérail de l'expertise indo-germanique des Tsiganes, d'autres « experts », prétendants à la promotion académique (et financière), officiaient sous les ordres de Himmler, tels Johann Knobloch ou Georg Wagner. Ainsi, Georg Wagner obtint son titre de docteur après une thèse soutenue en 1943 et préparée à partir des expérimentations sur des enfants au camp de Mauthausen. Il reçut de Himmler le statut de biologiste racial chargé d'une « tâche culturelle urgente », qu'il maintint même au temps des restrictions imposées à l'*Ahnenerbe* (la recherche en héritage ancestral). Par une ironie macabre de l'Histoire, son port d'attache était à Königs-

berg, là où Kant et Kraus avaient débattu en 1793 de l'anthropologie des Tsiganes avec l'aide de leur informateur sinto, Christoph Adam. La descendance de ce dernier sera entièrement exterminée.

Contrairement à ce que l'opinion publique croit savoir, la fabrication de la preuve d'ancestralité ne repose plus sur le critère de l'autochtonie, car dans ce cas les Tsiganes germaniques auraient dû recevoir tous leurs certificats d'aryanité, mais sur « l'évaluation » raciale d'un individu pris dans sa chaîne familiale. La modélisation démographique de la « valence raciale » par la généalogie ne fut pas seulement une cause directe de l'aggravation de la politique raciale contre les Tsiganes, elle servit de modèle à l'appréciation prétendument scientifique de la « constitution raciale » intra-germanique, en ouvrant le vaste débat (jamais clos) des familles issues de mariages dits mixtes. Les Tsiganes devaient en effet apporter des documents sur l'origine de leurs quatre grands-parents alors que, pour les Juifs, on s'en tenait aux deux grands-parents. La question des *Jenische* fut également déclarée « particulièrement urgente », et ce type de vocabulaire ne laisse aucune ambiguïté d'interprétation dans l'esprit de l'époque. Les « experts en recherches tsiganes » bénéficiaient des services d'enquêteurs infiltrés dans toute l'Allemagne. Les familles romani d'Allemagne étant chrétiennes depuis plusieurs siècles, les archivistes d'Église dépouillaient les registres paroissiaux, traquant en particulier les certificats de baptêmes où la mention « Zigeuner » avait été apposée. Ainsi le synode de l'Église évangélique de Berlin s'illustra par son zèle dans la traque généalogique.

Hans Globke (qui fut au demeurant le conseiller juridique du chancelier Adenauer) avait énoncé le verdict de disqualification raciale, selon une formule reprise partout et souvent mal comprise : « Seuls les Juifs et les Tsiganes sont de sang étranger ».

Dans l'esprit de la *Zigeunerforschung*, ce n'est pas la part exogène de sang zigeuner/aryen qui était visée, mais la part germanique issue du mélange avec du « sang allemand de qualité inférieure » – celui des classes populaires. Selon les nazis, la part locale allemande provoquait la disqualification raciale bien plus que le caractère exotique. S'en tenir au schéma simpliste de la xénophobie comme motivation principale des praticiens du droit et de la science raciale conduit donc à un contresens. Les Tsiganes germaniques n'ont pas été assassinés parce qu'ils étaient des étrangers mais parce qu'ils étaient des nationaux de longue date. De bien plus longue date au demeurant que les Allemands expulsés par l'Empire russe au début de la Première Guerre mondiale (Lohr, 2003) ! Ce contresens est dangereux car il nous interdit de comprendre comment une société génère dans le sérail d'institutions pérennes un personnel académique qui, le moment venu, passera à l'expérimentation *in vivo* de ses théories en s'estimant libéré de toute contrainte déontologique¹⁸.

18. Il faut par exemple relire Benno Müller-Hill, 1989 à la lumière des travaux récents comme Heim, Carola et Sachse, Walter (eds), 2009, ou Schmuhl, 2008.

On observera aussi que l'expertise raciale reposait sur un postulat biologique inverse de celui posé sur les Juifs. La « dangerosité » raciale présumée des demi-Juifs était jugée inférieure à celle des Juifs « généalogiquement purs », alors que la « dangerosité raciale » supposée des *Zigeunermischlinge* était jugée supérieure à celle des familles dites de « pure souche ». Les stratèges de la race s'étaient placés devant une impasse intellectuelle en appliquant le mythe indo-aryen à leurs visées de reconquête de la race nordique. Il leur fallait alors résoudre deux problèmes : quelles « tribus », selon le vocabulaire nazi, seraient qualifiées de « Zigeuner » de pure souche aryenne ? Et comment « évaluer » la prétendue dangerosité des familles mixtes ? Les encouragements prodigués dès 1934 par les services de Himmler aux « experts en recherches tsiganes » entraînèrent une surenchère qui, à son tour, favorisa la diffusion de leurs conclusions arbitraires à toutes les sphères de l'administration en voie de nazification. Ceci explique que la politique raciale à l'encontre des Tsiganes n'ait pas seulement accompagné la politique anti-juive : elle l'a souvent précédée.

Après la guerre, la *Zigeunerforschung* raciste se développa comme discipline autonome dans les pays communistes, en Suède ou en Suisse, menaçant même le temple de la tsiganologie humaniste. Ainsi Hermann Arnold fut-il un champion de la reconversion camouflée ; en relisant ses contributions, chacun pourra se faire aisément une idée sur l'origine de ses choix « anthropologiques » : « Zigeuner-und Asozialenforscher », « Vaganten », « Gauner », « Asoziale », « Zigeuner », « Zigeunermischlinge » (Hohman, 1991). Dès les années 1960, Myriam Novitch avait mis en lumière ses liens avec Otmar Freiherr von Verschuer, le directeur du Kaiser Wilhelm et patron de Mengele. Ses mises en garde ne furent pas entendues et elle-même dut subir des menaces à peine voilées¹⁹. Or ni Otmar Freiherr von Verschuer ni Hermann Arnold ne furent inquiétés ; par contre, de jeunes chercheurs comme Joachim Hohmann et Michael Zimmerman qui dénoncèrent l'implication des « experts en recherches raciale » dans l'extermination, ne furent pas soutenus. Pourquoi s'en étonner alors que des aveuglements plus anciens semblent tout aussi étranges ? En 1937, au Congrès international de la Population à Paris²⁰, Robert Ritter avait déployé devant un auditoire attentif les tableaux généalogiques d'un « clan » qu'il avait reconstitué sur plus de deux siècles et

19. Outre ses travaux sur les Juifs de Grèce et Sobibor, Myriam Novitch a rassemblé des documents sur les Tsiganes au kibbutz *Beit Lohamei HaGetaoth* en Israël, et elle a republié le dossier remis au Centre de Documentation Juive Contemporaine dans *Le Génocide des Tziganes sous le régime nazi*, Comité pour l'érection du monument en mémoire des Tziganes assassinés à Auschwitz, 1968, Paris, impr. Montbrun, 29 p. (Association des médecins israéliens de France ; n° 164), et « Le génocide des Tsiganes sous le régime nazi », *Études Tsiganes*, 1978, n° 2, p. 27-33.

20. Les Actes ont été publiés en 8 volumes entre 1938 et 1939 ; les communications de Ritter et de Verschuer se trouvent dans le vol. VIII, *Congrès international de la population, Paris, 1937. Problèmes qualitatifs de la population*, vol VIII, Paris, Hermann et cie, 1938, Actualités scientifiques et industrielles, n° 717.

deuxièmes et plus de huit générations²¹. Otmar von Verschuer, le futur initiateur du programme d'Auschwitz, fit une communication sur les critères de la démographie « qualitative ». À cette date, la politique de stérilisation eugéniste était connue, elle devait concerner à terme 5 % de la population allemande. Aucun des participants au congrès ne posa de question sur le sujet.

En sous-estimant la rupture essentielle qu'entraîne la révolution intégrale du droit raciste appliqué à l'ensemble des nationaux allemands, on se prive de la possibilité de saisir la nature propre du nazisme, et en outre on participe à une vision des Tsiganes comme exclus de la *Bildung*. Or cette vision raciste est contredite par la logique même de la pratique de l'expertise généalogique : cette dernière suppose pour être menée à bien la stabilité des unions et l'enregistrement d'une descendance légitime sur plusieurs générations. Incorporées au parrainage indo-aryen, on sait que ces méthodes savantes furent le fondement de la science raciale comme « science de la séparation » : la perversité nazie voulut que les familles allemandes *zigeuner*, en confirmant leur ancestralité à la fois romani et germanique depuis le XVI^e siècle, aient signé leur arrêt de mort (Ehrenreich : 2007, 80 et suivantes, Pegelow : 2006, 43-65).

La méconnaissance de la spécificité de la *NS Zigeunerpolitik* explique aussi l'inconfort de ceux qui veulent témoigner du *Zigeunerlager* d'Auschwitz. Tous les déportés qui s'y trouvaient présents à l'été 1944 ont été frappés par l'existence au sein du camp de Birkenau du « camp tzigane », et tous portent témoignage de la nuit de sa « liquidation » (Asséo, 1990 : 131-143). Le 16 mai 1944, les Tsiganes avaient fait échec à une première tentative de liquider le *Zigeunerlager* qui comprenait alors 6 000 personnes dont une majorité d'enfants. Il semble que le commandant Georg Bonigut ait parlé du gazage planifié du camp à un détenu polonais, Tadeusz Joachimowski, qui prévint les Tsiganes. Ce fut, avec la révolte du *Sonderkommando*, la seule action de résistance collective à Birkenau. Le 2 août 1944, à l'appel du soir, le camp fut cerné par la SS. Arrachés des baraquements, les 2 998 déportés, essentiellement des femmes et de jeunes enfants, furent gazés dans la nuit, et leurs corps brûlés à ciel ouvert par le *Sonderkommando* à proximité du crématoire V²². Le premier transport de Juifs de Hongrie était arrivé à Auschwitz le 16 mai 1944 et le 24 avril 1944, plus de 100 000 personnes avaient été gazées²³. Tous les historiens qui décrivent le centre de mise à mort d'Auschwitz-Birkenau mentionnent à leur tour l'existence du *Zigeunerlager*, mais aucun ne se risque à interroger le caractère politique de la décision de Himmler : pourquoi vouloir créer au cœur du Centre de mise à mort de Birkenau un « camp de familles », une forme d'isolat démographique entouré de barbelés, si ce

21. L'intitulé ne pouvait guère prêter à confusion sur les intentions de l'auteur : Ritter : 51-60.

22. *Des voix sous la cendre, Manuscrits des Sonderkommandos d'Auschwitz-Birkenau*, 2005 : 414.

23. Le rôle du professeur Waclaw Dlugoborski, ancien jeune déporté politique polonais et ancien directeur du musée d'Auschwitz a été essentiel (Dlugoborski 1998).

n'est pour le remettre entre les mains criminelles des principaux stratèges de la science raciale, le directeur du Kaiser Wilhelm et le docteur Mengele ? Au lieu de faire réfléchir sur le caractère central de la *NS-Zigeunerpolitik*, qui éclaire tout un pan de l'extension du productivisme racial à la reconfiguration germanique de la communauté de sang dans le Grand Reich, le *Zigeunerlager* sert une argumentation particulièrement douteuse. Sous le prétexte que les familles tsiganes n'étaient pas initialement séparées à la rampe, on insinue que le but d'extermination était marginal. Or, c'est tout le contraire, le choix de Himmler est bien l'expression d'une synthèse exterminatrice, entre le tri « qualitatif » mené par le complexe politico-scientifique et l'extermination militaire de terrain, entre la *Rassenpolitik* et la *Raumpolitik*²⁴.

La confession a été inventée au xvi^e siècle pour faire peur aux âmes simples et la compassion est un sentiment facile qui passe avec le temps. Nous devons à présent affronter lucidement le passé dans la totalité de ses complexités et faire reconnaître par la conscience européenne la nécessité d'un retour à l'Histoire. Car les vieux démons idéologiques prennent actuellement l'habillage postmoderne. Les générations politiques actuelles – et ceci est une observation qui vaut pour toute l'Europe – ne mesurent pas les menaces que font peser toutes les formes de « multiculturalisme » transformées en ethnopolitique de la normalisation. La lutte pour la reconnaissance nationale passe par l'égalité des droits entre tous les citoyens, et les discours normatifs sur une « communauté rom » unique rappellent le discours sur le *Zigeunerwesen* comme classe à part, en niant la diversité nationale qui fait sa richesse. En Europe, par le passé, le « droit à la différence » fut surtout le droit du plus fort de choisir qui est différent.

Bibliographie

- Asséo Henriette, Fings Karola, Heuss Herber, Sparing Franck, 1997. *The Gypsies during the Second World War*. Tome 1 : *From « Race Science » to the Camps*, University of Herfordshire.
- 1990, « La spécificité de l'extermination des Tsiganes », dans Yannis Thanassacos et Heinz Wissmann (éds.), *Révision de l'Histoire, Totalitarismes, crimes et génocides nazis*, Paris, Éditions du Cerf, p. 131-143.
 - Mai-juin 1993, « Contrepoint : la question tsigane dans les camps allemands », *Annales E.S.C.*, numéro spécial, *Vichy, l'Occupation, les Juifs*, p. 567-582.
 - octobre 2007, « Marginalité inclusive et asocialité sous le nazisme », *Cahiers du Centre de Recherches Historiques* (CNRS-EHESS, Dépendance(s), n° 40, p. 31-47.

24. Parmi de nombreuses publications, une synthèse en trois volumes parue entre 1996 et 2006 permet de mesurer l'évolution des connaissances. Asséo, Fings, Heuss, Sparing, 1997; Kenrick (ed.), 1999. Les deux premiers ouvrages sont traduits en 8 langues et Kenrick (ed.), 2006.

- Bayle, François, 1950, *Croix gammée contre caducée, les expériences humaines en Allemagne pendant la Deuxième Guerre mondiale*, Neustadt, Imprimerie nationale.
- Beauvallet, Olivier, 2011, *Lemkin, face au génocide*, suivi d'un texte inédit de Raphaël Lemkin, traduit de l'anglais par Olivier Beauvallet, Paris, Éditions Michalon, Le Bien commun.
- Becker, Peter, Wetzell Richard F. (eds.), 2006, *Criminal and Their Scientists, The history of criminology in international perspective*, New York, Cambridge University Press, Washington, German Historical Institute.
- Beiloff, Max, 1957, « Le monde après 1945 », dans Machover, John M., *Dix ans après la chute de Hitler, 1945-1955*. Préface de René Cassin, membre de l'Institut, Paris, Éditions Du Centre, p. 27-40.
- Bonillo, Marion, 2001, « *Zigeunerpolitik* » im Deutschen Kaiserreich, 1871-1918, Frankfurt am Main, Peter Lang.
- Burleigh Michael, Wippermann Wolfgang, 1991, *The Racial State: Germany, 1933-1945*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Calvelli-Adorno, Franz, décembre 1961, « Die rassische Verfolgung der Zigeuner vor dem 1. März 1943 », in *Rechtsprechung zum Wiedergutmachungsrecht*, vol. 12, n° 12, p. 529-537.
- Delclitte, Christophe, 1998, « Tsiganes d'Europe : entre enracinement et désolation », in Caloz-Tschopp Marie-Claire (éd.) *Hannah Arendt, Les sans-État et le « droit d'avoir des droits »*, vol. 1, Paris, L'Harmattan, p. 155-163.
- Dugloborski, Waclaw (ed.), 1998, *Sinti und Roma im KL Auschwitz-Birkenau 1943-1944, Vor dem Hintergrund ihrer Verfolgung unter der Naziherrschaft*, Waclaw Dlugoborski (ed.), 1998, Verlag Staatliches Museum Auschwitz-Birkenau, Oswiecim.
- Ehrenreich, Eric, 2007, *The Nazi Ancestral Proof, Genealogy, Racial Science, and the Final Solution*, Bloomington, Indiana University Press.
- Friedman, Philippe, 1950, « How the Gypsies were persecuted », *The Wiener Library Bulletin*, vol. 4, n° 3-4, May-July. (CDJC, manuscrit XI^e 6, rapport écrit après 1946 par Philippe Friedman, 56 pièces).
- Gelately, Robert, 1990, *The Gestapo and German Society: Enforcing Racial Policy, 1933-1945*, Oxford, Clarendon Press.
- Heberer, Patricia, et Matthäus, Jürgen (eds), 2008, *Atrocities on Trial: Historical Perspectives on the Politics of Prosecuting War Crimes*, Lincoln, University of Nebraska Press.
- Heim, Susanne, Sachse Carola, Walter, Mark (eds), 2009, *The Kaiser Wilhelm Society under National Socialism*, New York, Cambridge University Press.
- Hohmann, Joachim S., 1991, *Robert Ritter und die Erben der Kriminalbiologie. « Zigeunerforschung » im Nationalsozialismus und Westdeutschland im Zeichen des Rassismus* », Frankfurt am Main, Peter Lang, Studien zur Tsiganologie und Folkloristik, 4.
- Hüttenberger, Peter, 1976, « Nationalsozialistische Polykratie », in *Geschichte und Gesellschaft* 2, p. 417-442.
- Kenrick, Donald (ed.), 2006, *The Gypsies during the Second World War*. Tome 3 : *The Final Chapter*, University of Herfordshire Press.
- (ed.), 1999, *The Gypsies during the Second World War*. Tome 2 : *In the shadow of the Swastika*, University of Herfordshire.
- Keyserling, Hermann von, 1965, *Analyse spectrale de l'Europe*, Stock Gonthier-Médiations. Édition originale allemande : *Das Spektrum Europas*, Heidel-

- berg, Niels Kampmann, 1928. Première édition française : *Analyse spectrale de l'Europe*, traduit de l'allemand par Alzir Hella et Olivier Bournac, Paris, Stock, Delamain et Boutelleau, 1930.
- Knesebeck, Julia von dem, 2011, *The Roma Struggle for Compensation in Post-War Germany*, Hatfield, University of Hertfordshire Press.
- Lagrou, Pieter, 2003 *Mémoires patriotiques et occupation nazie, Résistants, requis et déportés en Europe occidentale, 1945-1965*, Paris, Bruxelles, IHTP-CNRS, Éd. Complexe, Coll. « Histoire du temps présent ».
- Lemkin, Raphaël, *Qu'est-ce qu'un génocide ?* 2008, introduction de Jean-Louis Panné, Paris, Éd. du Rocher. Traduction française de *Axis rule in occupied Europe, Laws of Occupation, Analysis of Government, Proposals for Redress by Raphaël Lemkin*, Washington, Carnegie Endowment for International Peace, Division of International Law, 1944, suivi de « Le crime de génocide », Documentation française, 1946.
- Lewy, Guenter, 2003, *La Persécution des Tsiganes par les Nazis*, traduit de l'anglais par Bernard Frumer, Paris, Les Belles Lettres, avant-propos d'Henriette Asséo (Première édition Oxford University Press, 2000).
- Lohr, Eric, 2003, *Nationalizing the Russian Empire: the Campaign against Enemy Aliens during World War I*, Harvard, Harvard University Press.
- Ludi, Regula, 2012, *Reparations for Nazi victims in Postwar Europe*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Machover, John M., (éd.), 1957, *Dix ans après la chute de Hitler, 1945-1955*, préface de René Cassin, membre de l'Institut, Paris, éd. Du Centre.
- Margalit, Gilad, 2002, *Germany and its Gypsies, A post Auschwitz Ordeal*, Madison, London, University of Wisconsin Press.
- Marrus, Michael, 2008, « The "Nuremberg Doctors" Trial and the Limitation of Context », in Heberer, Patricia et Matthäus Jürgen (éds), *Atrocities on Trial: Historical Perspectives on the Politics of Prosecuting War Crimes*, Lincoln, University of Nebraska Press, p. 103-122.
- Mayer, Arno, 1981 ; 2010, *La Persistance de l'Ancien Régime, L'Europe de 1848 à la Grande Guerre*, Paris Aubier.
- Milton, Sybil, 2009, « The Holocaust: The Gypsies », dans Totten, Samuel, Parsons, Williams S. (eds), *Century of Genocide. Critical Essays and Eyewitness Accounts*, Oxon, New York, Routledge, p. 133-167 (1^{re} éd. 1997).
- Müller-Hill, Benn, 1989, *Science nazie, science de mort, la ségrégation des Juifs, des Tziganes et des malades mentaux de 1933 à 1945*, traduit de l'allemand par Olivier Mannoni, Paris, Odile Jacob.
- 1989, *Science nazie, science de mort, la ségrégation des Juifs, des Tziganes et des malades mentaux de 1933 à 1945*, traduit de l'allemand par Olivier Mannoni, Paris, Odile Jacob.
- Novitch, Myriam, 1968, *Le Génocide des Tziganes sous le régime nazi, Comité pour l'érection du monument en mémoire des Tziganes assassinés à Auschwitz* (Association des médecins israélites de France ; n° 164) Paris, impr. Montbrun, 29p.
- 1978, « Le génocide des Tsiganes sous le régime nazi », *Études Tsiganes*, n° 2, p. 27-33.
- Pegelow, Thomas, Feb. 2006, « Determining « People of German Blood », « Jews » and Mischlinge » : The Reich Kinship Office and the Competing discourses and Powers of Nazism, 1941-1943 », *Contemporary European History*, Vol. 15, n° 1, p. 43-65.

- Peukert, Detlev J. K., 1993, « The Genesis of the « Final Solution » from the Spirit of Science », in Childers Thomas et Caplan Jane (eds.), *Reevaluating the Third Reich*, New York, p. 234-252.
- Pross, Christian, 1998, *Paying for the past: the struggle over reparations for surviving victims of the Nazi terror*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, traduit de l'allemand par Belinda Cooper (1^{re} ed. 1988).
- Rathert, Ronald, 2002, *Verbrechen und Verschwörung: Arthur Nebe, Der Kripochef des Dritten Reiches*, Münster, LIT Verlag.
- Rose, Romani (ed.), 2003, *The National Socialist Genocide of the Sinti und Roma, Catalogue of the Permanent exhibition in the State Museum of Auschwitz*, Heidelberg, Dokumentations und Kulturzentrum Deutscher Sinti und Roma.
- Schmuhl, Hans-Walter, 2008, « The Kaiser Wilhelm Institute for Anthropology, Human Heredity and Eugenics, 1927-1945, Crossing Boundaries » (Dordrecht), Springer, *Boston Studies in the Philosophy of Science*, p. 259.
- Traverso, Enzo, 1992, *Les Juifs et l'Allemagne, De la « symbiose judéo-allemande » à la mémoire d'Auschwitz*, Paris, La Découverte.
- 2007, *À feu et à sang. La guerre civile européenne, 1914-1945*, Paris, Stock.
- Wagner, Patrick, 2002, *Hitlers Kriminalisten: Die deutsche Kriminalpolizei und der Nationalsozialismus*, Munich, C.H. Beck.
- Weindling, Paul Julian, 2004, *Nazi medicine and the Nuremberg Trials, from Medical War crimes to informed Consent*, New York, Palgrave Macmillan.
- Weitz, Eric D., 2003, *A Century of Genocide: utopia of Race and Nation*, Princeton University Press.
- Wetzell, Richard F., 2000, *Inventing the criminal: A History of German criminology, 1880-1945*, Chapel Hill, London, University of North Carolina Press.
- Zimmermann, Michael (Hg), 2007, *Zwischen Erziehung und Vernichtung: Zigeunerpolitik und Zigeunerforschung im Europa des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag.

Ouvrages sans nom d'auteur

- Des voix sous la cendre, Manuscrits des Sonderkommandos d'Auschwitz-Birkenau*, 2005, Paris, Calmann-Lévy/Mémorial de la Shoah.
- Congrès international de la population*, Paris, 1937. Paris, Hermann, Actualités scientifiques et industrielles, n° 710-717, 1938-1939, 8 vol.
- Procès des Grands Criminels de guerre devant le Tribunal militaire international, Nuremberg, Publié par le Secrétariat du Tribunal sous la juridiction des Autorités Alliées de Contrôle pour l'Allemagne*, Nuremberg. Texte officiel en langue française, 1947-1949, 21 vol.

2

La persécution des Tsiganes sous le nazisme

La politique de réparations restrictive en Allemagne d'après-guerre

Frank SPARING

Pour pouvoir bien comprendre la politique anti-tsigane des nazis qui se radicalisera jusqu'au génocide, ainsi que la légitimation de l'exclusion des réparations après 1945, il est nécessaire de faire une courte rétrospective sur la période précédant la prise de pouvoir des nazis en 1933.

Se référant à l'idéal pédagogique du siècle des Lumières, la revendication de la « sédentarisation des Tsiganes » revenait en Allemagne depuis le XIX^e siècle dans les lois et les décrets, telle un leitmotiv. Le cadre des modalités juridiques de l'assistance faisait que les communes essayaient dans la pratique de se débarrasser aussi vite que possible des Tsiganes qui passaient. C'est justement parce qu'ils étaient obligés de prouver leur rattachement à une commune, qui devait alors assumer l'assistance éventuelle, que les Tsiganes furent chassés à peu près de partout. La sédentarisation cependant était toujours réclamée, même par les représentants des communes qui, de fait, pratiquaient une politique d'expulsion. Son échec était attribué sans exception à l'esprit rebelle des Tsiganes et à leur « indomptable humeur vagabonde » : on commençait ainsi à identifier un comportement qui serait soi-disant immanent aux Tsiganes.

Les arrêtés promulgués après la fondation de l'Empire de 1871 visaient en premier lieu à refuser et expulser les Tsiganes étrangers, et à compliquer la vie de voyage pour les Tsiganes nationaux. Ces dispositions empiétaient si massivement sur les conditions de vie les plus élémentaires des Tsiganes, qu'il était pratiquement impossible de poursuivre une vie de voyage sans être en infraction d'une manière ou d'une autre. Pour éviter d'être séparés de leurs enfants en âge d'être scolarisés, pour échapper au surcroît de difficultés à vivre d'un travail indépendant, et au fait d'être systématiquement criminalisés, la seule issue d'après les pouvoirs publics était la sédentarisation. Ces arrêtés restèrent en vigueur après

la Première Guerre mondiale, pendant la République de Weimar. À la fin des années 1920 les mesures se radicalisèrent par l'introduction d'une carte d'identité spéciale permettant un large enregistrement des Tsiganes, qui devint ainsi la nouvelle tendance dominante (Bonillo, 2001 ; Hehemann, 1987).

Institution d'une définition raciale des Tsiganes sous le régime national-socialiste

Immédiatement après la prise de pouvoir du national-socialisme, les Tsiganes font l'objet d'une observation renforcée de la part de l'administration. La répression visait tout d'abord à les expulser comme avant. Depuis l'Empire de 1871 presque tous les arrêtés et décrets concernaient à la fois le groupe ethnique des Sinti et des Roms et le groupe social des nomades, parce qu'il était impossible de les distinguer en pratique. C'est le mode de vie qui servait de critère d'application des règlements concernant les Tsiganes (Lucassen, 1996 : 194-195)

Après la prise du pouvoir par les national-socialistes, des projets pour une « loi du Reich sur les Tsiganes (*Reichzigeunergesetz*) » se mirent en place, prévoyant une différence raciale entre « vrais tsiganes » et « faux Tsiganes », et aggravant les mesures existantes en créant une série de réglementations spéciales qui toucheraient seulement les « vrais Tsiganes ». La loi du Reich sur les Tsiganes n'a jamais été promulguée. À sa place, le 6 juin 1936, un « Arrêté pour la lutte contre le fléau Tsigane (*Erlaß zur Bekämpfung der Zigeunerplage*) » fut pris, qui réunissait des règlements déjà en cours sous la République de Weimar et soulignait la nécessité d'agir. Son contenu n'apportait rien de nouveau, mais les personnes concernées devinrent « le peuple des Tsiganes étranger au peuple allemand et à ses traditions », c'est-à-dire qu'elles étaient considérées déjà d'un point de vue clairement raciste.

Parallèlement à la discussion sur la « loi du Reich sur les Tsiganes (*Reichzigeunergesetz*) » vers le milieu des années 1930 (Zimmermann 1 : 156-160), commença la mise en pratique d'une série de mesures de « politique de population » (*Bevölkerungspolitik*), qui firent des Tsiganes l'objet d'une persécution raciste fondée « scientifiquement ».

Le pourcentage de Tsiganes contraints à la stérilisation après l'entrée en vigueur début 1934 de la « Loi sur la prévention des maladies héréditaires (*Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses*) », était trois fois plus élevé que dans la moyenne de la population. Le diagnostic porté, celui de « débilité mentale innée », servait aussi à une élimination sociale. (Riechert : 91 sq.) Dans l'application de la loi sur la stérilisation se manifestait déjà l'expression d'un racisme anthropologique. À partir de l'automne 1935, avec la « loi sur la protection du sang (*Blutschutzge-*

setz) » et la « loi sur la santé du mariage (*Ehegesundheitsgesetz*) », des restrictions concernant le mariage et la reproduction sont expressément étendues aux « étrangers à l'espèce (*Artfremde*) ». Bien que cette interdiction du mariage entre « sang allemand (*Deutschblütigen*) » et Tsiganes soit soulignée avec insistance, les fonctionnaires de l'état-civil n'étaient cependant pas en mesure de constater si un des époux était Tsigane (*ibid.*).

Premières mesures discriminatoires

Face à la nouvelle définition raciste des Tsiganes résultant de la prise de pouvoir des national-socialistes, l'initiative des premières mesures discriminatoires a été prise par des administrations communales. Dès l'été 1935, à l'initiative de la ville de Cologne, les Tsiganes ont été concentrés de force à la périphérie de la ville dans un camp clôturé et surveillé. Reprenant ce modèle, des camps tziganes ont été créés en 1936 à Berlin, Francfort et Magdebourg, et en 1937 à Düsseldorf, Essen, Kassel et Wiesbaden, auxquels s'ajoutèrent par la suite d'autres camps communaux dans différentes villes (Milton, 1995 : 115-130 ; Zimmermann, 1989 : 87-114).

L'aménagement des camps communaux permit pratiquement aux communes de résoudre la contradiction existant depuis longtemps entre l'exigence théorique de « sédentariser » les Tsiganes et leur expulsion de fait : l'interprétation de cette « sédentarisation » par ces directives de concentration garantissait que les Tsiganes seraient expulsés durablement à la périphérie des villes. Déjà, les restrictions massives et les contrôles de la liberté de mouvement liés à l'internement en camps de Tsiganes rendaient pratiquement impossible l'exercice d'une profession ambulante. Ceci avait souvent pour conséquence pour les Tsiganes de les rendre dépendants de prestations sociales, ce qui donnait aux autorités national-socialistes la possibilité d'exiger le travail obligatoire en échange. La concentration permettait non seulement d'économiser les aides au logement dues, mais d'imposer des taux d'assistance sociale réduits. La contrainte au travail obligatoire et les obstacles croissants à l'exercice d'une profession indépendante ont obligé de plus en plus de Tsiganes à accepter une activité non qualifiée. (Gruner, 2002 : 102-104, 191 ; Fings et Sparing, 2005 : 81-93)

Depuis septembre 1933, l'exercice d'une profession dans le domaine de la culture était soumis à l'appartenance à une fédération professionnelle dépendant de la « Chambre de la Culture du Reich (*Reichskulturkammer*) ». Dès 1935 la « Chambre du Théâtre du Reich (*Reichstheaterkammer*) », compétente pour les artistes, commença à éliminer systématiquement les « non-aryens », et fin 1937-début 1938 la « Chambre de la Musique du Reich (*Reichsmusikkammer*) » se mit aussi à exclure les Tsiganes. Un certain nombre d'entre eux continuèrent d'exercer leur profession même sans autorisation, mais ils couraient de plus en plus le risque d'être criminalisés à cause de cela. (Steinweis, 1993 : 107 et 126 et suiv.).

La police joua un rôle d'une importance croissante pour contraindre les Tsiganes à accepter une activité salariée, car contrairement aux Juifs et aux opposants politiques qui étaient du ressort de la Gestapo, dans le cas des Tsiganes c'est la police criminelle, traditionnellement chargée d'appliquer les mesures anti-tsiganes, qui était compétente.

Depuis « l'arrêté sur les asociaux – (*Asozialenerlaß*) » entré en vigueur en décembre 1937, les policiers avaient la possibilité expresse d'interner des Tsiganes en camp de concentration. L'arrêté réglementait la « détention policière préventive », utilisée déjà depuis 1933 contre les « criminels professionnels ». Il s'agissait d'un internement illimité en camp de concentration, qui était ainsi étendu aux « asociaux ». Cet arrêté sur les asociaux ordonnait expressément aussi l'arrestation et l'internement en camp de concentration des Tsiganes, car ils faisaient partie de ce groupe de personnes qui « en contrevenant à la loi par des délits sans grande importance, mais répétés, refusait de se conformer à l'ordre naturel de l'État national-socialiste ».

En arguant du fait que l'arrêté sur les asociaux « n'avait pas été appliqué avec la rigueur nécessaire », une rafle appelée « Action fainéantise Reich (*Aktion Arbeitsscheu Reich*) » a été ordonnée du 13 au 18 août 1938, au cours de laquelle chaque bureau de police criminelle devait interner en camp de concentration au moins 200 personnes de sexe masculin en état de travailler. Sur l'ensemble du Reich, plus de 10 000 personnes furent déportées dans les camps de concentration de Dachau, Buchenwald et Sachsenhausen. Parmi les groupes de personnes devant être arrêtées, furent cités « les Tsiganes ou bien les personnes vagabondant à la tzigane, quand elle ne veulent pas se plier à un travail régulier ou bien lorsqu'elles sont passibles d'une peine. »

Pour aucun autre groupe les critères d'internement n'étaient fixés d'une manière aussi largement incriminante que pour les Tsiganes. Ils pouvaient être incarcérés lorsqu'ils n'avaient fait l'objet que d'une seule condamnation antérieure, ou s'ils étaient travailleurs occasionnels. Or, les Tsiganes arrêtés, contrairement à la majorité des autres personnes incarcérées, n'avaient presque jamais subi de condamnation antérieurement. En outre, une grande partie des Tsiganes arrêtés pour fainéantise exerçaient en fait une profession, ils n'étaient pas salariés mais avaient une profession indépendante : il s'agissait souvent d'activités liées à un mode de vie ambulant.

En premier lieu, la police criminelle a choisi, pour l'internement des Tsiganes, ceux qui exerçaient une activité indépendante pour laquelle elle estimait qu'ils étaient en surnombre, ou bien ceux qui persistaient à exercer un emploi à leur compte sans autorisation. Contrairement aux personnes « de sang allemand », seule une petite partie des Tsiganes mis en internement préventif a été libérée. La majorité des Tsiganes arrêtés au cours de « l'Action fainéantise Reich » sont restés incarcérés, car en juin 1940 une prolongation d'internement a été ordonnée pour tous les Juifs et les Tsiganes.

Une fois l'Action « fainéantise Reich » terminée, et jusqu'à la fin du National-socialisme, il y a eu régulièrement des Tsiganes isolés mis en internement préventif par la police criminelle en se référant à « l'arrêté sur les asociaux ». Les procédures d'internement préventif contre ces Tsiganes ne visaient plus en premier lieu à leur interdire de travailler à leur compte, puisque la majorité des Tsiganes étaient entre-temps devenus salariés dépendants, mais plutôt à les contraindre à une discipline de travail et à les punir pour des infractions aux ordres de la police. Des non-Tsiganes aussi furent de plus en plus souvent déportés en camp de concentration pour ce genre d'infraction. Alors qu'il arrivait, pour les asociaux et les criminels, que les mesures de « lutte préventive contre la criminalité » soient échelonnées, ou bien que l'internement préventif soit annulé, les Tsiganes étaient traités sans compromis et sans avertissement préalable, et la procédure d'internement préventif ne fut que rarement interrompue. Fin 1938, il avait été ordonné dans le cas des Tsiganes de prendre des « mesures particulièrement sévères » (Werle, 1989: 488-502; Ayass, 1988: 43-74; Fings et Sparring, 2005: 93-108)¹.

Recensement des Tsiganes, à la fois policier et scientifique

Une condition essentielle pour la radicalisation des mesures de poursuite résultait de la centralisation de l'appareil policier, qui s'était effectuée en plusieurs étapes rapides depuis 1936. Avec la création de « l'Administration de la Police criminelle du Reich (*Reichskriminalpolizei*amt-RKPA) » en septembre 1936, des « Bureaux de police criminelle (*Kriminalpolizeistellen*) » étaient chargés de la conduite et de la coordination des questions de police criminelle à l'intérieur d'un district. La coordination et la direction de plusieurs « Bureaux de Police criminelle » étaient confiées à des « Directions de police criminelle (*Kriminalpolizeileitstellen*) » (Wagner, 1996: 235-238). Un nouvel « Arrêté pour la lutte contre le fléau Tsigane », le 8 décembre 1938, fixait des objectifs détaillés pour un recensement sur tout le territoire du Reich de « tous les Tsiganes sédentaires et non-sédentaires » ainsi que de « toutes les personnes nomades à la manière des Tsiganes ». Pour une centralisation dans les régions, des « Bureaux pour les questions tsiganes (*Dienststellen für Zigeunerfragen*) » ont été créés spécialement auprès des Directions de Police criminelle. Ces bureaux étaient en premier lieu orientés sur le recensement et l'identification et se trouvaient donc rattachés au service d'anthropométrie judiciaire. L'objectif principal du recensement sur tout le territoire ordonné par l'arrêté était tout d'abord l'identification sans

1. « Runderlass des Reichsführers SS und Chef der Deutschen Polizei im Reichsministerium des Innern vom 8/12/1938, betr.: Bekämpfung der Zigeunerplage », in: Reichskriminalpolizeiamt (Ed.), *Vorbeugende Verbrechensbekämpfung. Erlassammlung* (= Schriftenreihe des Reichskriminalpolizeiamtes Berlin, n° 15), Berlin 1941, p. 109.

équivoque de chaque Tsigane individuel, mais aussi celle de ses relations familiales, grâce auxquelles des contradictions seraient découvertes. Des essais précédents pour appliquer des « Réglementations tsiganes » avaient souvent échoué, parce que les nomades avaient décliné des identités différentes en divers lieux pour échapper à un traitement répressif. Une procédure de vérification devait contrôler toutes les déclarations de la personne et sa nationalité à l'aide des papiers d'identité, de témoins crédibles et d'enregistrements administratifs. La personne concernée devait elle-même faire preuve de son appartenance au Reich allemand par des actes officiels. Si cela n'était pas suffisamment prouvé d'après l'opinion du « Bureau pour les questions tsiganes », elle était déclarée apatride.

Dans les « Décrets d'application (*Ausführungsanweisungen*) » de « l'Arrêt pour la lutte contre le fléau tzigane » il fut ordonné de créer sur tout le territoire du Reich une carte d'identité spéciale pour les « Tsiganes (*Zigeuner*) », les « Métis tsiganes (*Zigeunermischlinge*) » et « les personnes nomades à la manière tzigane (*nach Zigeunerart umherziehende Personen*) ». Leur fonction n'était pas seulement d'identifier les Tsiganes lors de contrôles policiers, mais surtout lors de leurs contacts avec l'administration. Ainsi les Tsiganes étaient identifiables et en conséquence répertoriés à part. (Sparing, 2000 : 519-574)

Puisque l'arrêté pour la « lutte contre le fléau tzigane » du 8 décembre 1938 avait l'intention « lors de la solution finale de la question tzigane, de traiter séparément les Tsiganes et les Métis », la constatation définitive s'agissant « d'un Tsigane, d'un Métis tzigane ou d'une personne nomade à la manière des Tsiganes »² ne pouvait être effectuée que par un rapport d'experts. Ce fut le rôle du « Centre de recherches d'hygiène raciale (*Rassenhygienische Forschungsstelle* – RHF) ».

Ce Centre de recherches fondé au printemps 1936 et rattaché à « l'Administration de la santé du Reich (*Reichsgesundheitsamt*) », était à côté de la Police criminelle une instance centrale pour le recensement des Tsiganes. Ses objectifs étaient de prouver scientifiquement la « composante biologique du comportement asocial » à l'exemple des 30 000 Tsiganes estimés vivre dans le Reich allemand. Parallèlement le Centre avait mission de développer les instruments qui permettraient de définir les Tsiganes, car ces derniers contrairement aux Juifs ne pouvaient pas être identifiés par l'appartenance à une communauté religieuse.

Le Centre de recherches d'hygiène raciale (*Rassenhygienische Forschungsstelle*) a défini les Tsiganes à la fois par l'anthropologie raciale en tant que « race étrangère (*Fremdrasse*) » et par l'hygiène raciale comme « asociaux » génétiquement conditionnés.

À partir des Tsiganes définis comme étant de « race pure », ceux qui étaient essentiellement nomades, parlaient leur langue couramment et respectaient strictement leurs traditions et lois, les généalogies devaient être reconstituées de façon à répertorier non seulement les « vrais

2. *Idem.*, Berlin 1941 : 108-110a.

Tsiganes » mais aussi « tous les métis ». Car suivant le directeur du Centre d'hygiène raciale, Robert Ritter, plus de 90 % des personnes considérées comme Tsiganes n'étaient en aucun cas des « nomades d'origine indienne de race pure », mais des « métis », qui auraient trouvé au cours de leurs migrations des partenaires parmi des gens « d'origine inférieure, c'est pourquoi il y aurait parmi les descendants éloignés un pourcentage élevé d'asociaux et de criminels ». La question tzigane a été définie comme étant « essentiellement un problème de métis ». Tous les « Tsiganes, métis de Tsigane et Personnes voyageant à la manière des Tsiganes » ont été tenus de « faire des déclarations sur leur origine » et de se soumettre à un « examen de biologie raciale ». La constatation de « l'origine » servait à la fois à la police criminelle pour enregistrer des Tsiganes non encore recensés et au Centre d'hygiène raciale qui avait besoin de ces informations pour ses enregistrements spécifiques.

Les informations recueillies par le Centre d'hygiène raciale par les interrogatoires, l'analyse des documents et les registres de baptêmes ont été regroupés dans différents fichiers formant « l'Archive des clans tziganes (*Zigeunersippenarchiv*) » à l'Administration de la santé du Reich à Berlin. Ils furent combinés en « Tableaux des Clans (*Sippentafeln*) ». En premier lieu, ces renseignements servaient à établir les « rapports d'experts (*gutachterliche Äußerungen*) » qui étaient la condition préalable pour les mesures de poursuite ordonnées par la police criminelle. Toutes les personnes « issues par le sang d'une tribu tzigane » répondaient à la définition de Tsigane. Ce qui permettait aussi de « considérer les métis croisés comme des Tsiganes ». Cette procédure, comparée à la définition juridique des Juifs et des « métis juifs », fut nettement plus radicale et justifiée par la soi-disant existence d'une « population de métis tziganes particulièrement fainéante et asociale » (Hohmann, 1991 ; Luchterhandt, 2000 : 123-137 ; Krokowski, 1994 : 73-84 ; Schmidt-Degenhard, 2012).

Assignation à domicile et déportation des Tsiganes

Jusque vers la fin des années 1930, la radicalisation de la persécution des Tsiganes résultait essentiellement d'initiatives locales. Avec l'établissement de la « Centrale du Reich pour la lutte contre le fléau tzigane (*Reichszentrale zur Bekämpfung des Zigeunerunwesens*) » au sein de « l'Administration de la police criminelle du Reich – RKPA » et surtout depuis le début de la guerre, les impulsions déterminantes pour la persécution des Tsiganes venaient de plus en plus de la Centrale nouvellement créée.

Les préparatifs de la première déportation des Tsiganes sur l'ensemble du territoire du Reich ont commencé avec la publication de l'arrêté dit d'« assignation à domicile » du 17 octobre 1939. Dans cet arrêté il était

communiqué aux directions de la police criminelle que sur ordre du Reichsführer-SS et Chef de la police allemande, Heinrich Himmler, « sous peu la question des Tsiganes serait réglée par principe sur l'ensemble du territoire du Reich ». Dans le détail l'arrêté stipulait que « les Tsiganes et les métis de Tsiganes » ne devaient pas quitter leur lieu de domicile actuel ou leur lieu de séjour sous risque d'internement dans un camp de concentration. En outre les 25, 26 et 27 octobre, « s'il le faut en ajournant tout autres travaux », « des journées de recherche, de recensement et de dénombrement des Tsiganes auraient lieu ». Les données personnelles et les logements des Tsiganes devaient être listés en indiquant si les personnes avaient « eu un travail régulier au cours des cinq dernières années », et avaient nourri elles-mêmes leur famille, si elles avaient un domicile fixe ou bien s'il était prouvé qu'un membre de la famille « soit d'origine aryenne ».

Grâce à cet arrêté les « Bureaux pour les questions tsiganes » disposaient pour la première fois d'un instrument de contrôle qui permettait simultanément la surveillance de la mobilité à l'intérieur des villes et celle de l'afflux de l'extérieur. Parallèlement, le recensement du Centre d'hygiène raciale a été nettement facilité. Robert Ritter déclara que « l'arrêt d'assignation à domicile » avait permis pour la première fois d'avoir « une vue d'ensemble systématique » sur les personnes connues auprès de l'administration comme étant « Tsiganes ou métis de Tsiganes » (Fings et Sparing, 2005 : 198-202).

Juste après le début de la guerre, les mesures prises s'orientèrent vers une solution globale de la « question tsigane », qui devint réalisable par la création du « *Generalgouvernement* » dans une partie de la Pologne occupée. La déportation des 30 000 à 35 000 Tsiganes du Reich allemand dans un territoire prévu pour accueillir les Juifs et les Tsiganes dans la Pologne orientale, près de la frontière soviétique, devint l'option centrale de la politique anti-Tsigane des Nazis. Cette « solution globale », souhaitée par Heinrich Himmler et « l'Administration centrale de la Sécurité du Reich (*Reichsicherheitshauptamt*) », échoua à cause des problèmes surgis dans le « *Generalgouvernement* » lors des premiers transferts de masse, et de l'opposition déterminée et finalement couronnée de succès du Gouverneur général Hans Frank (Zimmermann 1996 : 167-168).

C'est pourquoi, à la mi-mai 1940 une déportation de tout d'abord 2 500 Tsiganes des régions frontalières Ouest et Nord-Ouest du Reich fut ordonnée. Les « Directions de la police criminelle » de Hambourg et Brême, ainsi que les Directions de la police criminelle de Cologne, Düsseldorf et Hanovre, devaient chacune déporter 1 000 personnes, et les Directions de la police criminelle de Stuttgart et Francfort 500 personnes. Au matin du 16 mai 1940 commencèrent l'arrestation et la concentration des Tsiganes en camps de rassemblement : dans la Halle aux fruits au port de Hambourg, sur le parc des foires-expositions à Cologne-Deutz ainsi qu'au « Hoher Asperg », une dépendance de la prison de Ludwigsburg près de Stuttgart. D'après les « Directives pour le transfert des Tsiganes »,

les malades ou ceux qui pour d'autres raisons pourraient faire des difficultés en cas de déportation devaient être exclus du transport. Ces réglementations ont été largement ignorées ou du moins appliquées avec une grande sévérité. Dans certains cas même des personnes qui plus tard devaient être classées comme « non-Tsiganes » furent déportées. D'une manière générale on constate que des personnes inaptes au travail ont été choisies de préférence pour ce transfert. Les 21 et 22 mai 1940, avant qu'environ 2 800 Tsiganes soient chargés dans des wagons de voyageurs et de bétail, ils durent signer une déclaration moyennant quoi, en cas de retour non autorisé, ils seraient stérilisés et internés en camp de concentration.

« L'Administration centrale de la Sécurité du Reich » n'avait pas donné de plans concrets mais seulement des indications vagues concernant les Tsiganes déportés dans le « *Generalgouvernement* ». Les Tsiganes furent répartis dans différents districts, ils devaient être soumis au travail obligatoire et un retour sur le territoire du Reich était strictement interdit. Le logement n'était pas prévu et les fonctionnaires du « *Generalgouvernement* » n'étaient pas disposés à prendre en charge les coûts occasionnés (Krausnick, 1990 ; Zimmermann, 1996 : 151-173 ; Fings et Sparing, 2005 : 195-236).

Depuis le milieu de l'année 1941 les Tsiganes déportés étaient de plus en plus concentrés dans des ghettos. Dans des conditions misérables ils devaient accomplir un travail obligatoire et furent en partie impliqués dans les actions d'extermination contre les détenus juifs (Sparing, 2009 : 136-170). Compte tenu des infâmes conditions de vie et de travail, on estime que la moitié des Tsiganes déportés dans le « *Generalgouvernement* » y sont morts.

Malgré les sanctions qu'ils encouraient, environ 10 % des déportés essayèrent de rentrer dans le Reich. Ces tentatives de retour furent cependant la plupart du temps sans succès, car la Police criminelle réagissait en règle générale avec un internement en camp de concentration (Krausnick, 1990 ; Zimmermann 1996 : 151-173 ; Fing et Sparing 2005 : 195-236).

Exclusion de la société

Une modification qualitative de la politique anti-tsigane débuta en août 1941 avec le schéma de classification systématique du « Centre d'hygiène raciale » qui donnait une définition précise des personnes à identifier comme Tsiganes. Par dispositions spéciales promulguées en série et concernant presque tous les domaines de la vie, le statut des Tsiganes s'est rapproché de celui des Juifs.

La « Direction de la Police criminelle » a interdit le concubinage en vue d'imposer aux Tsiganes une séparation de race complète se rapprochant ainsi de la pratique de la « honte raciale (*Rassenschande*) » appliquée contre les Juifs. Par la menace ou l'ordre « d'emprisonnement préventif » la police criminelle mettait généralement fin à une relation entre

personnes de « sang allemand » et « Tsiganes ». Suite à la criminalité des relations légitimes et illégitimes, les Tsiganes ont été contraints à des stérilisations forcées dès 1942.

En mars 1942, à la suite de l'extension des mesures spéciales de droit du travail des Juifs et des Polonais aux Tsiganes, leur situation se dégrada fortement : travail obligatoire, ordre de la « séparation des races » au lieu de travail, réductions importantes de salaire et absence de réglementation sécuritaire faisaient qu'ils étaient complètement livrés à l'arbitraire des entreprises et de la police criminelle.

L'exclusion systématique des Tsiganes de toutes les organisations de masse, telles que les jeunesses hitlériennes (*Hitlerjugend*), le Service du travail du Reich (*Reichsarbeitsdienst*) ou le service de protection anti-aérienne (*Luftschutzwarndienst*), au cours des années 1941 et 1942, intensifia encore leur isolement social. Mais c'est surtout par leur exclusion de l'armée que les Tsiganes perdirent le dernier soutien social de leur statut (Zimmermann 1996 : 193-213 ; Luchterhandt, 2000 : 185-205).

Solution finale de la question tsigane

C'est dans le contexte de la « solution finale de la question juive », déjà bien avancée en automne 1942, qu'Heinrich Himmler décida finalement le 16 décembre 1942 de déporter à Auschwitz la plus grande partie des Tsiganes vivant dans le Reich.

La manière de procéder a été définitivement fixée dans une réunion de « l'Administration de la Police criminelle du Reich », à laquelle participèrent non seulement les spécialistes de la question tsigane de « l'Administration de la police criminelle » et du « Centre de recherches d'hygiène raciale », mais aussi des fonctionnaires de « l'Administration centrale de la Sécurité du Reich (*Reichssicherheitshauptamt*) » qui avaient l'expérience de la « politique de germanisation » dans les pays occupés, et étaient respectivement impliqués de façon déterminante dans l'extermination des Juifs. Les plans variés de stérilisation et de déportation contre les Juifs, qui existaient déjà depuis l'automne 1942, servirent dès lors de modèles pour « une solution biologique finale de la question tsigane (*Endlösung der Zigeunerfrage*) ».

La désignation de soi-disant « porte-parole tsiganes (*Zigeunersprecher*) » a été une mesure préparatoire en automne 1942. Il leur a été confié l'établissement de « clans tsiganes de race pure ». Les porte-parole devaient informer « les Tsiganes de race pure » « qu'ils auraient à l'avenir une certaine liberté de mouvement et qu'ils pourraient vivre suivant leurs traditions et coutumes et exercer un travail typiquement tsigane. » Les critères pour être retenu dans ce groupe étaient tellement restrictifs que seule la famille proche du « porte-parole » entraînait en ligne de compte. Avec la désignation des « porte-paroles tsiganes » ce qui équivalait à utiliser des représentants respectés de la minorité pour le processus de

sélection, l'Administration de la Police criminelle a réussi ainsi à désolidariser les Tsiganes vivant dans le Reich. Seulement 200 à 300 personnes ont échappé en tant que « Tsiganes de race pure » à l'internement à Auschwitz, mais elles ont dû malgré tout craindre pour leur vie jusqu'à la fin de la guerre (Fings et Sparing, 1996 : 289-297).

Lors de la sélection des victimes de la déportation en février 1943, pour certains groupes tsiganes particulièrement stigmatisés tels que les Roms et les « tribus de montreurs d'ours des Balkans », seuls les diagnostics du Centre de recherche d'hygiène raciale (*Rassenhygienische Forschungsstelle*) étaient décisifs. Dans les autres cas, la police criminelle disposait d'une liberté d'appréciation importante, et comme il n'y avait pas de limite chiffrée, autant de Tsiganes que possible furent déportés (Zimmermann, 1996 : 306-325).

L'Administration de la Police criminelle avait l'expérience de déportations antérieures et a renoncé intentionnellement à séparer les familles, pour éviter toute montée de résistance. Les Tsiganes ont donc été incarcérés à Auschwitz-Birkenau en décembre 1942 dans une partie du camp nouvellement installée. Dès le début de la déportation, ce camp a fonctionné en tant que « camp familial de Tsiganes (*Zigeunerfamilienlager*) ». Chacune des 32 baraques était surpeuplée, jusqu'à dix personnes devaient se partager la même couche. Dans ces conditions de nombreuses épidémies se propagèrent, telles que le typhus, la malaria, la tuberculose et la dysenterie. En quelques mois seulement, plus de 10 000 détenus étaient morts de faim, d'épidémies, de mauvais traitements ou d'expérimentations médicales.

Vraisemblablement en avril 1944, Heinrich Himmler après en avoir parlé avec le commandant d'Auschwitz, Rudolf Höss, prit la décision de séparer les détenus capables de travailler, et de faire gazer tous les autres. Après qu'une partie des Tsiganes eut été transférée dans différents autres camps de concentration, les détenus restant au camp familial ont été exterminés dans les chambres à gaz dans la nuit du 2 au 3 août 1944, après avoir apparemment essayé de toutes leurs forces de résister aux SS. Mais des Tsiganes transférés dans un autre camp, peu de temps après, environ un sur trois fut re-transféré à Auschwitz pour être exterminé. Des 30 000 Tsiganes environ qui avaient été déportés à Auschwitz, à peu près 3 000 seulement survécurent à leur internement (Stowarzyszenie Rom w Polsce (ed.), 1994 ; Długoborski (ed.), 1998 ; Luchterhandt, 2000 : 272-306).

Après la déportation à Auschwitz, les instances de poursuites se concentrèrent sur les couples le plus souvent discrets de Tsiganes vivant en « mariage mixte (*Mischehen*) », qui depuis 1943 étaient de plus en plus la cible des instances d'enregistrement. Près de la moitié de ces familles étaient séparées par la déportation, et les époux restés sur place comme les familles dont la séparation n'avait pu être obtenue par la Direction de la police criminelle étaient menacés ou touchés par la stérilisation forcée. La réalisation intégrale de la stérilisation prévue pour les Tsiganes non

déportés échoua cependant à cause de la désorganisation due à la guerre mais aussi à cause de la résistance des personnes concernées (Fings et Sparing, 2005 : 332-346).

La politique restrictive de réparations dans l'Allemagne d'après-guerre

De tous les Tsiganes déportés en ghettos ou camps de concentration, seuls quatre à cinq mille survécurent. Les personnes au retour avaient besoin d'une assistance sociale toute particulière, c'est pourquoi sur l'ordre des gouvernements militaires alliés, des bureaux sociaux spécialisés devaient être créés dans chaque commune. Dans les zones d'occupation occidentales le paiement de réparations aux victimes du nazisme était effectué par des fonctionnaires allemands. La persécution pour motifs racistes, politiques ou religieux donnait droit à réparation, tandis que l'internement en camps de concentration pour actes criminels était considéré comme une forme légitime de lutte contre la délinquance. Les personnes internées en tant qu'« asociaux » n'ont en conséquence pas été reconnues non plus comme victimes de la persécution nazie par l'administration chargée des réparations.

Pour vérifier que des personnes n'ayant pas droit aux aides et réparations n'en fassent pas la demande, l'administration commença très tôt à transmettre à la Police criminelle les demandes de reconnaissance du statut de persécuté du nazisme. Dans le cadre de cette coopération, une partie des anciens policiers responsables des « Bureaux pour la question tsigane » sous le nazisme, qui étaient chargés après 1945 de la réorganisation du recensement des Tsiganes, devenaient les experts de leurs propres mesures de persécution sous le régime nazi. Il n'est donc pas étonnant que ces acteurs du nazisme dressent procès-verbal mentionnant que les demandeurs n'avaient pas été internés pour des motifs racistes mais en tant qu'asociaux. De cette manière ils évitaient le paiement de réparations à leurs victimes mais surtout une poursuite pénale pour leur participation au génocide des Tsiganes.

L'intention de n'employer que peu de fonds publics pour les réparations incitait les administrations compétentes à établir des concepts directeurs qui étaient proches des préjugés anti-tsiganes traditionnels. Ainsi en Bade-Wurtemberg en février 1950, un arrêté mentionnait que les Tsiganes avaient été internés « majoritairement pour des motifs non racistes », mais à cause de leur « comportement asocial et criminel » (Margalit, 2002 : 117-173; Spitta : 385-401).

Comme en République fédérale, la voie des réparations en RDA a été semée d'embûches pour les Tsiganes. Invoquant également le cliché habituel de « Tsiganes asociaux », les « Directives pour la reconnaissance du statut de persécuté par la régime nazi (*Richtlinie für die Anerkennung als*

Verfolgter des Naziregimes) » de la RDA de l'année 1950 exigeait des Tsiganes de prouver qu'ils avaient été internés à cause de leurs origines et non pas pour une prétendue « fainéantise ». Par ailleurs le paiement de réparations dépendait de leur « inscription à l'office du travail après 1945 », et on leur demandait « d'avoir conservé une attitude anti-fasciste et démocratique ». À cause aussi des limitations rigides de leurs conditions de vie, presque tous les Tsiganes persécutés sous le régime nazi quittèrent la RDA pour l'Ouest à l'exception d'environ 200, si bien que les Tsiganes restant en RDA n'étaient plus qu'une minorité extrêmement réduite (Gilsenbach : 253-280).

En Allemagne fédérale, les demandes de réparations des Tsiganes furent en règle générale refusées dans les régions (*Länder*), à cause des directives discriminantes. Un petit nombre de personnes concernées allèrent cependant devant les tribunaux. La question de la reconnaissance de la persécution des Tsiganes était donc transposée de l'administration à la justice. Bien que la jurisprudence ne fût pas uniforme, il s'établit malgré tout jusque vers le milieu des années 1950 une pratique de jugement considérant toutes les mesures prises contre les Tsiganes avant « l'arrêt d'Auschwitz » comme n'étant pas de nature raciste.

Un commentaire sur la « Loi fédérale des réparations (*Bundesentschädigungsgesetz* – BEG) » publié en 1954/55 mentionne que toutes les mesures de persécution prises avant mars 1943 sont à interpréter comme des mesures légitimes de sûreté, car les Tsiganes auraient suscité leurs poursuites par leur comportement spécifique : « asocialité », criminalité et « instinct du voyage ». Début 1956, un jugement fondamental du *Bundesgerichtshof* (la Cour de cassation fédérale allemande) confirme la pratique de l'administration et la jurisprudence considérant l'existence d'une persécution raciste seulement à partir de mars 1943. Des jugements différents furent régulièrement cassés par l'instance supérieure jusqu'à la fin de 1963. Malgré cela, des tribunaux de première instance et des cours d'appel continuèrent de porter des jugements différents sur l'interprétation de la persécution, et d'intenses controverses furent menées avec la Cour de cassation fédérale sur la question de savoir ce qu'il fallait entendre par « persécution raciste ».

Fin 1963 une révision partielle du jugement fondamental de 1956 a été faite par la Cour de cassation fédérale, constatant que pour la persécution des Tsiganes depuis 1938, « des motifs racistes pouvaient avoir également un effet causal ». Mais la plupart des procédures étaient déjà closes par des décisions administratives sans appel ou des jugements exécutoires. Une nouvelle Loi Fédérale sur les réparations en 1965 en a tenu compte, et a accordé aux Tsiganes dont les demandes avaient été rejetées à cause de la jurisprudence de la Cour de cassation fédérale le droit de refaire une demande de réparation pour les poursuites engagées entre le 8 décembre 1938 et le 1^{er} mars 1943. Une nouvelle demande n'était toutefois pas recevable lorsque les raisons raciales de la privation de liberté avaient été mises en doute lors de jugements antérieurs. Le nouveau droit à la demande de réparation n'était pas accordé non plus aux personnes

concernées qui n'avaient pas fait de demande précédemment, considérant alors qu'elles n'avaient aucune chance d'aboutir à cause de la jurisprudence de la Cour de cassation fédérale (Margalit, 2001 : 117-173; Spitta, 1989 : 385-401 ; Stengel, 2004 ; von dem Knesebeck, 2001).

Conclusion

Le national-socialisme a transformé la discrimination ethnique et sociale des « Tsiganes » pré-existante sous le Kaiserreich et la République de Weimar en une persécution basée à la fois sur l'anthropologie raciale et sur l'hygiène raciale. Il en est résulté une radicalité toute particulière dans la poursuite de cette minorité qui sous l'effet de la guerre culmina en un génocide. La longue tradition de discrimination des Tsiganes, et le fait que pendant le national-socialisme ce ne soit pas la Gestapo – organisation considérée après 1945 comme criminelle – mais la *police* qui ait appliqué les mesures contre les Tsiganes, ont eu pour conséquences que les victimes de cette minorité se soient vu refuser la reconnaissance de leur persécution et que les motifs invoqués aient été de surcroît l'argument d'une poursuite de la discrimination.

Bibliographie

- Ayass, Wolfgang, 1988, « Ein Gebot der nationalen Arbeitsdisziplin. Die Aktion Arbeitsscheu Reich », in : Ayass, Wolfgang, Gilsenbach, Reimar, Körber, Ursula (ed.), *Feinderklärung und Prävention. Kriminalbiologie, Zigeunersforschung und Asozialenpolitik* (Beiträge zur nationalsozialistischen Gesundheits- und Sozialpolitik, t.6), Berlin, p. 43-74.
- Bonillo, Marion, 2001, « Zigeunerpolitik » im Deutschen Kaiserreich 1871-1918, Francfort-sur-le-Main, Peter Lang Verlag.
- Dlugoborski, Waclaw (ed), 1998, *Sinti und Roma im KL Auschwitz-Birkenau 1943-44. Vor dem Hintergrund ihrer Verfolgung unter der Naziherrschaft*, Oswiecim, Verlag staatliches Museum Auschwitz-Birkenau.
- Fings, Karola et Sparing, Frank, 2005, *Rassismus, Lager, Völkermord. Die nationalsozialistische Zigeunerverfolgung in Köln*, Cologne, Emmons Verlag.
- Werle, Gerhard, 1989, *Justiz-Strafrecht und polizeiliche Verbrechensbekämpfung im Dritten Reich*, Berlin/New York.
- Gruner, Wolf, 2002, *Öffentliche Wohlfahrt und Judenverfolgung. Wechselwirkung lokaler und zentraler Politik im NS-Staat (1933-1942)*, Munich, Oldenbourg Wissenschaftsverlag.
- Hehemann, Rainer, 1987, *Die « Bekämpfung des Zigeunerunwesens » im Weimarinischen Deutschland und in der Weimarer Republik*, Francfort-sur-le-Main, Haag und Herchem Verlag.

- Hohmann, Joachim S., 1991, *Robert Ritter und die Erben der Kriminalbiologie, « Zigeunerforschung » im Nationalsozialismus und in Westdeutschland im Zeichen des Rassismus*, Francfort-sur-le-Main, Verlag Guttandin & Hoppe.
- Knesebeck, Julia von dem, 2011, *The Roma Struggle for Compensation in Post-War Germany*, Hertfordshire, University of Hertfordshire Press.
- Krausnick, Michael, 1990, *Abfahrt Karlsruhe. 16/5/1940. Die Deportation der Karlsruher Sinti und Roma – ein unterschlagenes Kapitel in unserer Stadt*, Karlsruhe, Druckcooperative.
- Krokowski, Heike, 1994, « Die “Rassenhygienische und bevölkerungsbiologische Forschungsstelle” im Reichsgesundheitsamt. Zur Bedeutung “wissenschaftlicher” Forschung bei der Verfolgung von Sinti und Roma während des Nationalsozialismus », in: *Beiträge zur Geschichte der nationalsozialistischen Verfolgung in Norddeutschland* 1, p. 73-84.
- Lucassen, Leo, 1996, *Zigeuner. Die Geschichte eines polizeilichen Ordnungsbegriffs in Deutschland 1700-1945*, Cologne/Weimar/Vienne, Böhlau Verlag.
- Luchterhandt, Martin, 2000, *Der Weg nach Birkenau. Entstehung und Verlauf der nationalsozialistischen Verfolgung der « Zigeuner »*, Lübeck, Verlag Schmidt-Römhild.
- Margalit, Gilad, 2001, *Die Nachkriegsdeutschen und « ihre Zigeuner ». Die Behandlung der Sinti und Roma im Schatten von Auschwitz*, Berlin, Metropol.
- Milton, Sybil, 1995, « Vorstufe zur Vernichtung. Die Zigeunerlager nach 1933 », in: *Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte* 43, 1, p. 115-130.
- Riechert, Hansjörg, 1995, *Im Schatten von Auschwitz. Die nationalsozialistische Sterilisationspolitik gegenüber Sinti und Roma*, Münster/New York, Waxmann.
- Schmidt-Degenhard, Tobias, 2012, *Vermessen und Vernichten. Der NS- « Zigeunerforscher » Robert Ritter*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag.
- Sparing, Frank, 2000, « Die Dienststelle für Zigeunerfragen bei der Kriminalpolizeileitstelle Köln », in: Harald Buhlan/Werner Jung (ed), *Wessen Freund und wessen Helfer? Die Kölner Polizei im Nationalsozialismus*, Cologne, Emmons Verlag, p. 519-574.
- 2009, « “Das, Zigeunerwohnggebiet” im Ghetto Lodz 1941/42 », in: Christoph Dieckmann/Babette Quinkert (ed.), *Im Ghetto 1939-1945. Neue Forschungen zu Alltag und Umfeld*, Göttingen, Wallstein, p. 136-170.
- Spitta, Arnold, 1989, « Entschädigung für Zigeuner? Geschichte eines Vorurteils », in: Ludolf Herbst/Constantin Goschler (ed.), *Wiedergutmachung in der Bundesrepublik Deutschland*, Munich, Oldenbourg Verlag, p. 385-401.
- Steinweis, Alan E., 1993, *Art, Ideology and Economics in Nazi-Germany: The Reich Chambers of Music, Theater and the Visual Arts*, Chapel Hill/London, University of North-Carolina Press.
- Stengel, Katharina, 2004, *Traditionierte Feindbilder. Die Entschädigung der Sinti und Roma in den fünfziger und sechziger Jahren*, Francfort-sur-le-Main, Fritz-Bauer-Institut.
- Stowarzyszenie Rom w Polsce (Union des Roms en Pologne) (ed), 1994, *Das Schicksal der Sinti und Roma im KL Auschwitz-Birkenau*, Warschau, Wydawnictwo Sejmowe.
- (Sans nom d'auteur), 1941, *Vorbeugende Verbrechensbekämpfung. Erlassammlung* (Schriftenreihe des Reichskriminalpolizeiamtes Berlin, n° 15), Berlin.
- Wagner, Patrick, 1996, *Volksgemeinschaft ohne Verbrecher. Konzeption und Praxis der Kriminalpolizei in der Zeit der Weimarer Republik und des Nationalsozialismus*, Hambourg, Christians Verlag.

- Zimmermann, Michael, 1, 1996, *Rassenutopie und Genozid. Die nationalsozialistische « Lösung der Zigeunerfrage »*, Hambourg, Christians Verlag.
- 2, 1989, « Von der Diskriminierung zum Familienlager Auschwitz. Die nationalsozialistische Zigeunerverfolgung », in: *Dachauer Hefte 5: Die vergessenen Lager*, Dachau p. 87-114.
 - 1995, « "Deportation ins Generalgouvernement". Zur nationalsozialistischen Verfolgung der Sinti und Roma in Hamburg », in: Bajohr, Frank, Szodrzynski, Joachim (ed), *Hamburg in der NS-Zeit*, Hambourg, p. 151-173.

3

Fossoyeurs du sang nordique

Tobias Portschy et l'élaboration d'un racisme anti-Tsiganes systématique dans le Burgenland autrichien

Michael STEWART

Deux mois jour pour jour après l'Anschluss – ou l'annexion de l'Autriche au Reich allemand en mars 1938 –, Franz Horváth, un Rom de vingt-six ans, écrit au gouvernement allemand à Berlin. Dans un style littéraire un peu fruste, il se plaignait du fait qu'au cours des semaines précédentes, de nombreux Tsiganes de la région du Burgenland avaient été arrêtés et détenus. Sa lettre, qui était signée par cinq autres habitants du hameau tsigane de Redlschlag, expliquait que les émissaires de ce courrier écrivaient au nom de leurs familles. Ces familles étaient pauvres, mais désiraient travailler. Outre leurs enfants à charge, et trois hommes trop vieux pour travailler, elles comptaient vingt-trois personnes au chômage. « Beaucoup de nos hommes ont combattu durant la guerre mondiale et ont lutté pour notre Patrie au même titre que tout le monde, mais le Dr Portschy n'a pas estimé que cela devait être pris en compte. Il dit et écrit qu'on ne devrait rien accorder aux Tsiganes, qu'on ne devrait pas leur donner du travail ou accéder à toutes leurs autres demandes. »

Les Tsiganes de l'Empereur

Ce n'était certainement pas un hasard si un Tsigane du Burgenland autrichien commettait une si terrible erreur de calcul sur sa situation en 1938. Les Tsiganes de l'empire des Habsbourg s'étaient pliés à partir du milieu du XVIII^e siècle à ce qu'on pourrait appeler un choix stratégique : s'installer parmi les paysans et chercher à s'intégrer au sein de la population locale. L'esprit de ces initiatives a persisté bien au-delà de cette époque. Quatre-

vingts ans après que Marie-Thérèse eut décrété que les Tsiganes devaient être appelés « Nouveaux Hongrois », les fonctionnaires impériaux continuaient à utiliser ces termes dans les registres paroissiaux et autres documents. Certes, les « Nouveaux Hongrois » n'étaient pas encore des « Hongrois » à part entière, mais le fait qu'ils aient cessé d'être qualifiés de « Tsiganes » souligne la persistance de cet éthos intégrationniste au sein de l'administration publique¹. L'histoire montre également clairement que ce processus n'avait cependant pas entraîné la perte des repères de l'identité rom : à la fin du XIX^e siècle, dans le Burgenland devenu hongrois, la grande majorité des Tsiganes parlaient encore la langue rom et avaient, dans une large mesure, préservé une niche économique distinctive.

En d'autres termes, l'objectif initial d'une assimilation des populations roms au sein de la classe des paysans sans terre n'avait pas été atteint, mais l'engagement du gouvernement en faveur de leur intégration avait contribué à nourrir parmi les Roms la confiance en leur appartenance, et le sentiment qu'ils constituaient l'une des diverses minorités abritées sous le dais de l'Empire. Cela explique pourquoi, en 1938, malgré des années de misère économique et en dépit de leurs relations de plus en plus difficiles avec les populations locales non-Tsiganes, Franz Horváth signait ce courrier adressé à une bureaucratie lointaine par ces salutations « *Heil unserm Führer, Heil Hitler.* » Avec la conviction de représenter un membre de la société civile doté de droits et de responsabilités à l'instar de tout autre citoyen, il était certain de recevoir une réponse positive de la part du nouveau dirigeant de son pays.

Évidemment, il n'aurait pu davantage se tromper. La lettre a été renvoyée par Berlin, qui a exigé une enquête immédiate. En moins d'une semaine, la police de la capitale provinciale, Eisenstadt, avait déterminé que l'un des signataires était un Autrichien marié à une Tsigane et qu'il devait être laissé tranquille (il avait également été gravement blessé à la guerre). Tous les autres, des Tsiganes, devaient être déportés à Dachau. La police locale s'était félicitée de pouvoir montrer à ses supérieurs hiérarchiques sa réactivité face à la situation. Les policiers affirmèrent qu'ils avaient d'ailleurs déjà prévu d'arrêter « à titre préventif » ces mêmes signataires à la fin de cette même semaine².

1. Voir Ladányi et Szelyényi (2003) pour une analyse de ces processus dans une autre région de l'empire des Habsbourg administrée par les Hongrois. Voir Baumgartner (1991) pour une étude du cas du Burgenland.

2. Horváth avait manifestement été prévenu (peut-être par un membre de la police locale) et put échapper cette fois-là à l'arrestation : quand la police arriva pour les arrêter, ils ne trouvèrent aucune des personnes recherchées dans le campement de Redlschlag. Horváth s'est ensuite installé à Vienne où il devait être plus facile de se cacher. Mais ce n'était qu'une échappatoire temporaire. Il a été transféré peu après à Auschwitz où son décès a été enregistré le 10 novembre 1943. Le nom autrichien (non-tsigane) mentionné sur le registre était Pratscher. Magdalena Pratscher, qui apparaît également dans le registre d'Auschwitz comme étant originaire de Redlschlag [née le 15 décembre 1887, décédée le 19 décembre 1943] et dont l'âge concorde, était vraisemblablement son épouse – ce qui indique que le fait d'être marié avec un(e) non-Tsigane ne conférait aucune protection.

Un modèle Burgenland ?

Durant la Seconde Guerre mondiale, les Tsiganes d'Autriche en général, et du Burgenland en particulier, ont subi des pertes en vies humaines et en biens proportionnellement plus grandes que celles des Tsiganes des autres régions d'Europe. Seuls 11 % des Tsiganes autrichiens ont survécu à la guerre. Le taux d'attrition le plus fort au sein de la population tsigane a été observé dans le canton d'Oberwart où vivaient près de la moitié des Tsiganes du Burgenland : c'est la région d'origine de Tobias Portschy, qui est au cœur de la présente contribution. En 1946, le poste de gendarmerie locale estimait que sur les quelque 3 000 Tsiganes que comptait l'ensemble de la population cantonale, à peine 200 étaient rentrés chez eux (DÖW, 1983 : 279)³.

Ces taux de décès qui éclipsent, de loin, le nombre de victimes roms dans la plupart des autres régions d'Europe et du Reich allemand en particulier, ne sont pas sans soulever des interrogations (Zimmermann, 1998 ; Lewy, 2000). Pourquoi la destruction la plus systématique de la population tsigane a-t-elle eu lieu dans un territoire où, pourtant, le régime précédent avait promu à leur égard une politique de tolérance administrative et d'inclusion sociale ? Existait-il un modèle autrichien de persécution des Tsiganes au même titre qu'il y aurait eu, comme certains l'ont fait valoir, un modèle autrichien de mise en œuvre de la politique antisémite nazie ? Peut-être. Mais si c'est le cas, il s'agissait moins d'un modèle autrichien que d'une spécificité du Burgenland.

Le sort de la population tsigane a effectivement été déterminé par la combinaison particulière, dans cette zone frontalière, entre un engagement profond en faveur du NSDAP au niveau local, une hostilité et un ressentiment certes nouveaux mais de grande ampleur envers les Tsiganes parmi une partie de la population paysanne et urbaine, et, enfin, la passion extraordinaire que nourrissait un individu particulier pour cette question : Tobias Portschy, le leader du parti nazi local. Durant cette période, Portschy a réussi à lier ensemble les angoisses politiques locales, les conflits économiques persistants, les différences culturelles et une rhétorique raciale, de sorte que la « question tsigane » devint la question centrale de l'agenda national-socialiste de cette région.

1938 : année fatidique

Bien que mon enquête traite de la persécution des Roms, il est toujours essentiel de replacer cette dernière dans le contexte plus large de l'élabo-

3. *Bericht des Bezirksgenarmeeikommandos, Oberwart, 30/5/1946.*

ration de la politique sociale et raciale nazie. À cet égard, l'année 1938 a marqué un tournant. À la fin de cette année-là, le ministère des Affaires étrangères allemand proposait un bilan optimiste des douze derniers mois censés représenter une « année fatidique » pour les Juifs allemands et autrichiens. Le Service de sécurité (SD) émettait un avis concordant en annonçant la « fin du problème juif en Allemagne, dans la mesure où il peut être résolu par la voie juridique et administrative ». Il ajoutait, avec une certaine exactitude, que « dorénavant, le seul moyen qu'ont les Juifs de subvenir à leurs besoins est d'émigrer » (Aly et Heim, 2002 : 16).

L'une des nombreuses impulsions données à la politique raciale cette année-là a été l'Anschluss, qui, eu égard à la politique juive, a d'abord eu pour conséquence d'anéantir en une seule journée tous les « succès » de la politique raciale depuis 1933. En effet, cinq ans de persécutions antisémites en Allemagne avaient forcé des milliers de Juifs à émigrer, mais en admettant les Juifs autrichiens au sein de la citoyenneté allemande, il y avait soudain plus de Juifs dans le Reich qu'à aucun autre moment dans l'histoire. La réponse des nazis a été immédiate : la mise en œuvre d'une campagne rapace d'aryanisation de l'économie, dirigée par Herman Göring. En quelques semaines, un Bureau des transactions immobilières nouvellement créé a repris ou fermé 93 % des banques juives, 83 % des manufactures artisanales, 82 % des services économiques, et 50 % de toutes les entreprises appartenant à des Juifs. Dans le Burgenland, où résidait la troisième plus grande concentration de Juifs, la Gestapo a exproprié par la force, expulsé illégalement et fermé tous les commerces juifs jusqu'à parvenir à l'épuration ethnique totale de la province. Sur les 4000 Juifs vivant dans le Burgenland en mars 1938, il en restait moins d'une centaine sept mois plus tard. Au mois de décembre de la même année, ils n'étaient plus que 40⁴. Les personnes expulsées ont été envoyées dans des quartiers juifs de Vienne de plus en plus surpeuplés.

C'est dans le cadre de cette politique de transformation totale de l'environnement social et économique local que la question tsigane a été traitée, de manière presque aussi radicale, bien que dans ce cas les mesures aient été moins spectaculairement visibles, étant donné qu'il n'y avait aucune entreprise ou propriété à exproprier. Avant l'Anschluss, la *Zigeunerfrage* était devenue un élément d'identification des activités de campagne nazies au niveau local, et ce en grande partie grâce au zèle d'un homme, Tobias Portschy, le chef de district du NSDAP, le parti national-socialiste, qui avait été interdit entre 1934 et 1938. Dans certaines régions, la propagande du NSDAP a effectivement été dominée durant cette période par un appel à ce que le Burgenland soit « débarrassé des Tsiganes ».

Dans un discours prononcé le 11 mars 1938, alors que les nazis locaux avaient anticipé l'Anschluss en s'emparant de l'administration de la capi-

4. Portschy, Denkschrift über das Burgenland du 20 octobre, 1938, cité in Mindler : 85, manuscrit en possession de l'auteur. Voir *Widerstand*, 1983 : 319 pour les chiffres du mois de décembre. Sauf indication contraire, toutes les données relatives à Portschy figurant dans cette contribution proviennent de l'étude fine et nuancée d'Ursula Mindler.

tales provinciales, Portschy déclara que la présence des Tsiganes, au même titre que celle des Juifs, était intolérable⁵. Dans les jours qui ont suivi, Portschy, dorénavant Landeshauptmann, ou chef de l'administration provinciale, lança son assaut avec ce qu'il appelait une « résolution nationale-socialiste univoque ». Le droit de vote des Tsiganes fut supprimé, à temps pour les exclure du référendum sur l'union avec l'Allemagne, organisé le 12 avril⁶. En mai, Portschy entama le processus d'expulsion des Tsiganes des écoles. Les mariages entre Tsiganes et Allemands furent ensuite interdits. À l'automne, les représentations musicales de musiciens professionnels tsiganes étaient prohibées. La mendicité et le vagabondage étaient désormais également interdits. Portschy donnait ainsi à la police les moyens juridiques d'empêcher tout Tsigane de mener un commerce traditionnel ambulant. En juillet, Portschy donna l'ordre d'interner dans des camps de travaux forcés (*Arbeitslager*) tous les chômeurs tsiganes de sexe masculin vivant dans le Burgenland, en leur versant un niveau de salaire à la limite de l'esclavage.

En d'autres termes, ces mesures que les fanatiques du ministère de l'Intérieur du Reich à Berlin, des hommes comme Karl Zindel, avaient évoquées, mais sans parvenir à les mettre en œuvre en Allemagne jusqu'à bien après le début de la guerre, ont été parmi les premières adoptées par les dirigeants de la nouvelle province allemande de l'Ostmark. Même lorsqu'elle exécutait des mesures promulguées à Berlin, à l'instar de celle ordonnant le prélèvement des empreintes digitales de tous les Tsiganes âgés de plus de quatorze ans, la police du Burgenland, agissant sans doute sur instruction de Portschy, interprétait la mesure de la manière la plus large possible : dans ce territoire, tous les Tsiganes âgés de plus de six ans ont dû se faire prélever leurs empreintes digitales⁷.

Redéfinir le « problème tsigane »

En tant que leader et porte-parole des nazis locaux avant l'Anschluss, Tobias Portschy était parvenu à redéfinir de manière substantielle les limites de ce qui était politiquement acceptable. Dans de nombreux villages du Burgenland, dans un passé alors relativement récent, certains paysans et membres de la petite noblesse avaient invité des familles tsiganes à venir s'installer dans leur région. En effet, en dépit de diffé-

5. Oberwarther Sonntags-Zeitung Nr. 14, 59 Jg. (10/4/1938) : 3, cité in Mindler : 113.

6. Ordre signé par le Landeshauptmann Portschy, 17 mai 1938. ZL. IIA-600-1938. Original DÖW Akt 11.151.

7. Voir *Bekämpfung der Zigeunerplage*, in *Erlasssammlung 15*, 13 mai 1938, p.80, disponible auprès de l'Institut für Zeitgeschichte. La politique autrichienne a pu fournir ainsi le modèle de l'ordre donné par Himmler en décembre, qui abaissait cette limite d'âge.

rences de style de vie radicales, il y avait eu là un certain degré de coexistence symbiotique entre les Tsiganes et les paysans. Mais dès l'été 1938, Portschy mit définitivement un terme à ce système en instaurant un régime qui n'avait alors aucun équivalent dans les autres régions de la Grande Allemagne.

Il est d'autant plus remarquable qu'il y soit parvenu que le Burgenland était une région où les différences ethniques entre les divers groupes linguistiques et culturels (principalement les germanophones et les populations parlant le hongrois et le croate) n'avaient pas été politisées et ne constituaient pas un trait saillant des interactions quotidiennes entre villageois. Les éventuels clivages sociaux et tensions dans les villages découlaient de l'appartenance à des confessions religieuses opposées. Les dénominations religieuses recoupaient les affiliations linguistiques et les appartenances ethniques; ainsi de nombreux Autrichiens protestants s'identifiaient plus facilement avec des Hongrois bilingues (germanophones) protestants qu'avec les Autrichiens catholiques. Par ailleurs, les différents groupes linguistiques vivant dans le Burgenland étaient dispersés dans toute la région et il n'existait donc pas d'enclaves ethniques facilement identifiables. Il y avait donc des liens personnels forts entre membres de différentes communautés ethniques⁸.

Portschy a cependant pu tirer parti de l'attrait large et profond dont bénéficiaient les nationaux-socialistes dans la région pour mettre en œuvre son programme anti-Tsiganes. La popularité des nazis s'expliquait en partie par des facteurs économiques. Du fait des modifications de frontières de l'après-guerre, des barrières commerciales avaient été érigées et avaient coupé cette région de ses viviers de travail et de marchés de production traditionnels en Hongrie. Après 1921, en l'absence de routes praticables vers les comtés autrichiens voisins, le Burgenland est rapidement devenu une région reculée et appauvrie du nouvel État autrichien et de nombreuses familles paysannes y vivaient dans l'indigence. Par ailleurs, l'économie autrichienne s'était effondrée de manière spectaculaire et son PIB a connu une chute plus importante que dans tout autre pays d'Europe (Mann, 2004 : 50). Le PIB est resté très faible pendant plus longtemps que dans n'importe lequel de ses voisins de l'Ouest – avec un chômage catastrophique qui a persisté jusqu'au milieu des années trente, un tiers de la population se trouvant sans emploi en 1936.

Outre le fait de proclamer qu'ils avaient la capacité de mettre fin à une catastrophe économique apparemment sans issue, les nazis ont trouvé dans le Burgenland une base de soutien tout aussi importante grâce à la promesse qu'avancait le NSDAP d'unir tous les Allemands, qui répondait à d'autres angoisses politiques locales. L'effondrement démographique

8. De manière ironique, cela impliquait que le soutien dont bénéficiait le NSDAP était aussi fort dans des villages ethniquement mixtes que dans ceux peuplés exclusivement d'Allemands – ce qui n'a pas été sans surprendre les nazis de Berlin, après 1938, lorsqu'ils ont contraint Portschy à expulser de la section locale du NSDAP les Croates et les Hongrois n'ayant pas la nationalité allemande. Voir Baumgartner, 1991 : 154.

(dû en grande partie à l'émigration massive du Burgenland) avait déjà suscité un sentiment de déclin inéluctable avant la guerre. Dans le cadre des nouvelles frontières imposées, la vision nazie d'une Grande Allemagne offrait un tout nouveau départ pour cette région, en prenant appui sur des affiliations culturelles de longue date. La minorité protestante du Burgenland, qui représentait quelque 31 % de la population totale de la province, était composée de fiers descendants des paysans allemands installés sur ce territoire à la fin du Moyen Âge pour contribuer à la défense de cette région frontalière contre les Turcs. Pour beaucoup de ces paysans germanophones, leur religion constituait un lien durable avec la terre allemande ancestrale, plutôt qu'avec les Habsbourg (catholiques). Martin Luther était allemand et la structure institutionnelle de son Église évangélique trouvait ses racines dans ce pays; de plus, un très grand nombre de pasteurs étaient originaires d'Allemagne. Ces derniers faisaient souvent office d'enseignants dans les écoles de village, et alimentaient un lien crucial avec l'histoire, la culture et les traditions allemandes en veillant, selon les mots de Portschy, à ce que les enfants protestants internalisent la *Volkstumsfrage*, à savoir toutes les questions essentielles au patrimoine national.

Par ailleurs, les questions relatives à l'appartenance nationale et ethnique étaient dans l'air du temps depuis la fin de la Première Guerre mondiale. Entre 1918 et 1921, l'affiliation du Burgenland soit à l'Autriche soit à la Hongrie avait fait l'objet de contestations âpres et violentes. Après une sanglante fusillade, le sort de la capitale du territoire, Ödenburg, ou Sopron comme l'appelaient les Hongrois, avait été scellé par un référendum en 1921, au cours duquel la majorité de la population avait décidé que la ville devait rester en Hongrie. De nombreux villages de la frontière ont plusieurs fois changé de mains au cours de cette période. De plus, dans le sillage des traités de Saint-Germain et de Trianon, les sociaux-démocrates autrichiens en particulier, ont mené tout au long des années 1920 une campagne hystérique contre l'influence catholique hongroise dans le comté.

Ce sont bien sûr les nazis qui ont bénéficié le plus de cette xénophobie de gauche: les sociaux-démocrates ont contribué à instaurer l'image d'un peuple et d'une terre menacés, et les nazis étaient idéalement placés pour tirer profit d'une telle rhétorique. Longtemps après que les frontières eurent été solidement définies, des hommes comme Portschy ont continué à pouvoir tirer profit de l'idée que la « frontière » de la *Deutschtum* était menacée dans cette zone par une invasion rampante des peuples orientaux et asiatiques, et que seul le NSDAP avait la capacité de défendre le peuple allemand.

Un autre facteur, encore une fois local, a joué un rôle en amenant certains individus, à l'instar de Portschy, à s'attacher émotionnellement et politiquement à l'Allemagne plutôt qu'à l'Autriche post-impériale: à savoir une impression persistante d'aliénation par rapport aux centres du pouvoir, que ceux-ci soient hongrois ou, par la suite, autrichiens. Dans un journal intime commencé en 1948, alors qu'il attendait d'être jugé pour

crimes de guerre, Portschy a raconté son expérience d'écolier en Hongrie. Les autorités locales avaient mené une politique agressive de magyarisation linguistique et culturelle et, n'ayant pas le hongrois pour langue maternelle, il éprouvait constamment l'appréhension que les étudiants magyars ne le surpassent intellectuellement. Alors âgé de 16 ans, il avait naïvement vécu l'union du Burgenland à l'Autriche, en 1921, comme une anabase – un moment où le « sentiment hérité de son identité ancestrale » (son *Ahnenerbe*) put enfin émerger. L'euphorie ne dura pas longtemps. Arrivant à Vienne quatre ans plus tard comme étudiant à l'université, il fut l'objet de moqueries, ainsi que ses amis, en raison de leur idiolecte rural et péquenaud et de leur maladresse à parler le haut-allemand. Les étudiants viennois traitaient les habitants du Burgenland comme des bâtards embarrassants, qui avaient été généreusement sauvés par l'État autrichien de l'influence corruptrice du Mongol-Hongrois de l'autre côté de la frontière.

Durant ses années d'études, Portschy a rencontré, par hasard, une délégation de l'Union scolaire allemande qui s'était rendue dans son village natal en 1927. Il précisait que ces individus étaient des Allemands très conscients de leur appartenance ethnique, venus exprimer leur solidarité avec les membres de leur ethnie que la marée de l'histoire avait « dispersés » parmi des peuples étrangers. Portschy affirmait que ces visiteurs avaient quitté la ville d'Unterschützen « profondément marqués » par leur rencontre avec des Allemands « non corrompus » vivant dans cette région frontalière. Il se souvenait de cette rencontre comme d'une expérience émotionnelle bouleversante et décisive. Après de ces visiteurs, il avait trouvé une communauté de vrais Allemands au sein de laquelle lui et son peuple avaient non seulement été les bienvenus, mais avaient été accueillis comme des héros oubliés d'une lutte séculaire visant à préserver le « patrimoine du peuple » (*Volksgut*)⁹. Les nazis étaient ceux qui offraient la perspective la plus crédible d'une union politique avec l'Allemagne, et Portschy intégra le NSDAP en 1930.

Portschy était donc très différent de ces innombrables chômeurs autrichiens qui considéraient de manière utilitaire le NSDAP comme un pourvoyeur d'emplois susceptible d'assurer des postes aux membres fidèles après l'Anschluss qui s'annonçait comme imminente. À partir de 1930, et jusqu'à sa mort dans les années 1990, il est resté un vrai croyant, parlant à qui voulait l'entendre de son adoration pour le Führer. En 1992, lors d'une interview télévisée, il a évoqué sa rencontre avec Hitler alors qu'il était un « simple étudiant en droit » : « Je n'ai jamais vu de ma vie des yeux aussi bleus et aussi beaux que ceux du Führer. Cela est intéressant : je n'ai jamais vu des mains aussi belles et aussi fines, lorsqu'il m'a tendu la main : la main d'un artiste de premier ordre. Quand je pense qu'il était estafette et que durant la guerre, il avait été un soldat vraiment courageux, alors j'ai vu tout ce qu'il avait en lui ! Je dois dire que j'ai été bouleversé »¹⁰.

9. Journal de Portschy cité par Ursula Mindler, 2006, manuscrits 17 et 20.

10. Interview télévisé de Tobias Portschy, voir Humer, 1992.

Portschy était lui-même un organisateur et mobilisateur politique talentueux ; trois ans avant l'Anschluss, il a mis sur pied un réseau régional de cellules du parti et des SA. Il a été suffisamment efficace pour que, au moment de la prise du pouvoir des nazis en Allemagne, en 1933, de nombreux villages, y compris Unterschützen, aient déclaré Hitler citoyen d'honneur. Ceux qui ont visité cette région durant ces années se rappellent avoir vu Hitler appelé « notre Führer » d'une manière qui était inimaginable à Vienne avant 1938¹¹. Mais la contribution spécifique de Portschy à l'histoire tragique de cette période a été la manière dont il a redéfini la « question tsigane », selon des modalités jamais encore mises en œuvre par les nazis en Allemagne ou en Autriche.

Évidemment, la « question juive » était aussi centrale pour Portschy que pour d'autres nazis : les banquiers, les commerçants et les marchands judéo-hongrois portaient atteinte, affirmait-il, à la capacité de la population locale allemande de vivre de l'agriculture en chassant celle-ci de ses terres. Mais Portschy tenait à relier ces angoisses et ces peurs à l'ambivalence qui se faisait de plus en plus palpable, dans son pays natal, envers les Tsiganes. À partir de 1921, le fardeau pesant sur les autorités locales en matière d'aide sociale versée aux populations pauvres en situation de dépendance était devenu un sujet d'inquiétude croissante. Ce ressentiment fut aggravé par l'extension, en 1925, des droits de résidence locale (*Heimatrecht*) à tous les Tsiganes en possession de la nationalité autrichienne et d'un logement (Baumgartner, 1991 : 143). Des débats ont alors commencé à émerger, aux niveaux régional et national, quant à la possibilité d'une « loi spéciale » visant à réguler les Tsiganes, qui inclurait des restrictions imposées à leurs droits civiques. Bien que ces débats se soient rapidement enlisés dans d'inévitables conflits de définition (qui devait être considéré comme « Tsigane » ?), l'administration du Burgenland a décidé, en 1925, l'adoption de mesures moins controversées, telles que la constitution d'un fichier de tous les Tsiganes vivant dans le pays. Plus tard au cours de cette même année, il a été décidé que des photos devaient être ajoutées à chaque fiche. Les autorités locales plaidaient de manière épisodique pour l'adoption de mesures radicales, y compris la stérilisation de masse ou le recours à la violence. Mais elles ont à chaque fois été rejetées comme tout simplement inapplicables (Baumgartner, 1991 : 143)¹².

11. Gitta Sereny, communication personnelle. Le succès des nazis ne peut entièrement être attribué aux efforts des militants locaux. Dans cette région pauvre, les paysans ont observé avec une curiosité et une envie énormes l'adoption, en septembre 1933, de la loi sur la terre (agricole) sacrée du Reich. Les familles qui luttèrent pour rembourser leurs prêts hypothécaires à des banques lointaines se sont mises à espérer, lorsqu'elles ont pris connaissance de la rhétorique enthousiasmante (bien qu'en réalité quelque peu vide de sens) qui leur promettait, en effet, s'ils rejoignaient le Reich d'Hitler, l'avènement d'un monde où « un agriculteur ne peut être qu'un citoyen allemand, une personne respectable et de sang allemand ou ancestralement similaire (*stammesgleich*). La terre ancestrale va sans partage aux héritiers (*Anerben*) ».

12. En 1933, lorsque le maire d'Oberwart a parlé en ces termes, lors d'une réunion des chefs de gouvernements régionaux, Hans Wagner, un membre du gouvernement provisoire

Quatre mois après l'Anschluss, durant l'été 1938, Portschy était pourtant en mesure de revenir sur ces « plans irréalisables », en les présentant désormais dans le cadre d'un programme explicite de renouveau national-socialiste. Le rapide nettoyage ethnique des Juifs par la Gestapo allemande impliquait que les nazis locaux aient été déchargés de cette question. Ils restaient maîtres cependant du sort des Tsiganes. Dans un mémoire dont l'écho a été influent, diffusé dans toute l'administration étatique en août 1938 et rédigé dans les semaines précédentes, le nouveau *Landeshausptmann* laissait entendre que si les Tsiganes étaient autorisés à rester dans ce pays, cent ans plus tard le Burgenland ne serait plus un rempart de la civilisation allemande (*Gesittung*), mais plutôt « une porte d'entrée vers l'Asie¹³ ».

Bien que Portschy ne disposât que d'un poste politique local, ses idées ont eu une influence dans toute l'Autriche. Ainsi, six mois plus tard, en janvier 1939, l'inspecteur de police de Saint-Johann, près de Salzbourg en Autriche occidentale, écrivit à son conseil de district pour demander une nouvelle loi contre les Tsiganes. Il disait recevoir des demandes de plus en plus pressantes de la population rurale appelant à des mesures plus énergiques contre « cette race itinérante qui ne fait rien si ce n'est voler et escroquer les Allemands ». Il citait le Mémoire de Portschy et proposait que les Tsiganes soient traités comme des criminels relevant des règlements relatifs à la « détention préventive ». Si les Tsiganes se trouvaient ailleurs que sur le lieu de leur résidence fixe, ils devraient être déportés vers des camps de travaux forcés ou des camps de rééducation. Les Tsiganes n'ayant pas la nationalité allemande devraient être directement envoyés dans des camps de concentration. « Tous les Tsiganes qui ont déjà un casier judiciaire pour vol ou d'autres crimes d'enrichissement personnel ou transgressions morales, même s'ils n'ont été reconnus coupables qu'une seule fois auparavant » devraient être stérilisés. Selon lui, seule une « utilisation libérale » de la stérilisation permettrait aux autorités de s'attaquer à ce « mal à la racine¹⁴ ».

Comme je l'ai dit plus haut, les propositions de ce type recevaient fort peu d'écho en Allemagne et étaient en tous les cas loin d'être mises en œuvre. Mais alors pourquoi la situation en Autriche était-elle si différente ? Je pense que, au cœur de la réussite de la politique proposée par Portschy se trouvait le lien qu'il avait établi de manière extrêmement persuasive entre la doctrine nazie et les préjugés quotidiens du monde rural de sa jeunesse.

a dénoncé l'attitude de ses collègues. Selon le *Neues Wiener Extrablatt* du 10 avril 1932, un autre fonctionnaire a suggéré qu'« un peu d'éclaboussure de sang tsigane ne ferait pas honte au peuple ». Cité in Baumgartner *et al.* (1994 : 25), qui rapporte également les détails de cette réunion.

13. Tobias Portschy, Denkschrift, in Bürgenländische Landesbibliothek, 3827-B/c, disponible dorénavant également à l'adresse Internet suivante [http://www.kurt-bauer-geschichte.at/PDF_Lehrveranstaltung%202008_2009/E11_Portschy_Zigeunerfrage.pdf].

14. Inspecteur de police, Saint-Johann, 12/1/1939 cité par Thurner, 1998 : 21, et Lewy, 2000 : 61-2.

Un anti-tsiganisme pastoral

Tobias Portschy était le neuvième de quinze enfants d'une famille protestante pauvre d'Unterschützen. Son père, dans l'incapacité de subvenir aux besoins de sa famille par l'agriculture, était devenu colporteur de rideaux et faisait du porte-à-porte, jusqu'à ce qu'il réussisse à acheter la petite ferme d'un oncle alcoolique qui avait fait faillite. Ce n'était pas pour autant la fin de ses ennuis, car le père Portschy détestait s'occuper des animaux de l'étable – tâche qu'il laissait à son épouse – et préférait passer son temps dans les champs. Le père, rigide et conservateur, et la mère aux idées plus modernes se disputaient sur tout, qu'il s'agît du remplacement des lampes à pétrole par des ampoules électriques ou de leur attitude envers les indigents pauvres. Chaque fois que des travailleurs pauvres et des Tsiganes venaient mendier à la porte, Mme Portschy leur donnait volontiers quelque chose, au grand dam de son mari. Elle considérait la charité comme une police d'assurance : elle voulait qu'aucun de ses enfants ne soit rejeté par des étrangers au cœur dur s'ils rencontraient un jour des difficultés. Le père ne voyait pas la logique d'une extravagance aussi inutile¹⁵.

Portschy a été moulé, grâce à son père, dans la mentalité de ses voisins paysans, ce qui a imprégné par la suite ses convictions nationales-socialistes d'une forte nostalgie pour ses racines rurales. La paysannerie (*Das Bauerntum*) était « la source du sang du peuple », et pour lui la Première Guerre mondiale devait être considérée comme un combat mené contre le peuple unique des paysans allemands par des peuples privés de « vrais paysans » : les Soviétiques, l'Angleterre et l'Amérique¹⁶. C'est dans cet attachement romantique à la ferme comme style de vie que Portschy a puisé la symbolique idéologique qui lui a permis, mieux que quiconque parmi ses contemporains, de formuler une idéologie anti-tsigane systématique¹⁷.

Il fondait son approche sur les préjugés des anciens paysans, selon lesquels les Tsiganes ne disposaient pas dans les villages où ils s'étaient installés des mêmes droits de propriété que les propriétaires et cultivateurs de la terre. L'idée d'une communauté morale de production était si puissante que Portschy put très logiquement revendiquer, dans le curriculum

15. Pour les origines familiales de Portschy, voir Mindler, 2006 : 11-15. Mindler cite le deuxième volume du Journal, écrit après l'acquittement de Portschy : « [In so einer Situation] meinte sie [die Mutter], auch er würde es nicht haben wollen, wenn einmal unsere Kinder... von hartherzigen Fremden abgewiesen würden... Uns aber sagte sie, dass es eine ausgleichende Gerechtigkeit gebe, die uns dereinst in der Fremde vergelten möge, was sie an den Ärmsten Gutes tue » Mindler : 15.

16. Journal de Portschy, cité par Mindler, 2006 : 48. Un discours fait à Oberwart le 19 mars 1944 est également cité par Mindler : 93.

17. Lorsqu'il a demandé à joindre les SS en 1940, son supérieur, qui n'appréciait pas son franc-parler, a noté d'un ton acerbe qu'il y avait dans cet homme « quelque chose de pastoral ». Bundesarchiv Berlin. Partei Korrespondenz (PK, anciennement Centre de documentation de Berlin) Microfilm Signatur J0166 Port-Portzelt.

vitae joint à sa demande d'adhésion à la SS, qu'il provenait d'un « petit village de paysans protestants purs allemands¹⁸ ». En réalité quand il écrivait ces lignes près de 20 % des 761 habitants de son village étaient Tsiganes (Mindler, 2006 : 105). Cela ne signifie pas pour autant qu'il déformait délibérément la réalité vécue dans son village. Comme les nombreux autres individus sans biens et surtout sans terres, y compris les travailleurs journaliers ou « hommes louant leurs services », les Tsiganes étaient condamnés à travailler pour les autres, et donc, pour reprendre une image frappante, « à marcher dans les souliers d'autrui¹⁹ ». Un individu ne possédant pas de terre ne pouvait « subvenir seul à ses besoins », il devait mendier du travail de manière dégradante, celle à laquelle les Tsiganes étaient condamnés. De tels individus n'appartenaient donc pas à la communauté morale que constituait un village.

Portschy a mobilisé ces idées pour élaborer une idéologie anti-tsigane systématique. En ce qui le concernait, les individus qui n'avaient « aucun désir de posséder des terres et de les cultiver constamment par leur travail²⁰ », tels que les commerçants et tous ceux qui vivaient du commerce, devaient être rejetés en tant que parasites²¹. Cet anathème s'appliquait même aux familles tsiganes qui avaient trouvé un revenu plus ou moins régulier en vendant de la camomille, des feuilles de tilleul et des herbes médicinales au pharmacien (dans la plupart des cas, un Juif) ainsi qu'aux Tsiganes qui se déplaçaient de village en village dans le Burgenland pour réparer les pots et les récipients des paysans, transportant tout le matériel dont ils avaient besoin pour leur métier sur leur dos, y compris l'enclume de fer improvisée. Il en allait de même des Tsiganes qui passaient des semaines à fabriquer des instruments en bois – échelles, bains en bois, cuillères de toutes formes et de toutes tailles – et qui les transportaient ensuite de village en village, en les vendant porte à porte, dormant dehors par temps rude pendant des jours ou des semaines jusqu'à ce que ce circuit les ramène chez eux. Aux yeux des paysans, toutes ces familles valaient à peine mieux que le colporteur-mendiant de l'époque médiévale dénué de tout, qui, pour reprendre les termes de Laurence Fontaine, « finalement [...] vend sa personne et tout ce que les mots dits ou chantés donnent à imaginer » (Fontaine, 1993 : 105)

18. Le manuscrit de son *Lebenslauf* daté du 18 juin 1940 se trouve à la Bundesarchiv de Berlin. Anciennement Centre de documentation de Berlin, no SSO, Portschy Tobias, 5/9/1905.

19. La traduction habituelle du terme hongrois *béres* par « travailleurs journaliers » ne parvient pas à saisir la connotation véritablement empoisonnée de ce mot en hongrois, employé comme un mot grossier dénotant leur caractère intouchable.

20. Denkschrift, manuscrit, p. 8.

21. De nombreux paysans vendaient leurs produits ou travaillaient une partie de l'année pour d'autres, mais les individus les plus en vue dans ces villages affirmaient fièrement que toute la nourriture servie sur leur table provenait de leurs propres fermes. Ils affirmaient qu'ils n'avaient jamais porté leur blé sacré au marché. Cela n'était vrai que dans le sens le plus tatillon du terme : leurs épouses ou leurs fils célibataires les représentaient les jours de marché.

L'opposition radicale entre le style de vie du paysan « travaillant dur » et celui du Tsigane « hâbleur » était rendue d'autant plus saillante par la façon dont les Tsiganes utilisaient l'espace public. Dans les villages protestants de cette zone, les paysans s'habillaient en couleurs sombres dans le style puritain. Ils reprisaient leurs vêtements usés jusqu'à ce qu'il ne reste plus de tissu d'origine sur lequel recoudre un morceau de tissu. Les vêtements des Tsiganes étaient au contraire souvent bricolés à partir d'habits remis lors des dons faits aux pauvres à Noël, habits de deuxième main issus de « messieurs » et « nobles » locaux. Les Tsiganes arboraient ainsi un style beaucoup plus flamboyant que celui des paysans. Ils s'affichaient « bruyamment », comme s'en plaignait Portschy, lorsqu'ils déambulaient à travers le village en étalant haut et fort leurs vêtements gais et colorés²². Les hommes préféraient ne pas être vus avec des chaussures ordinaires : ils portaient des bottes d'équitation s'ils le pouvaient, ou des bottes en caoutchouc faisaient l'affaire – rouges ou jaunes si possible. Les pantalons rouges des hussards magyars avaient leur préférence, mais après la guerre, les pantalons turquoises de la nouvelle gendarmerie étaient également prisés. Des chapeaux de velours et des boutons d'argent sur leurs gilets achevaient de donner l'impression de rentiers appauvris. Les robes des femmes tsiganes étaient encore plus voyantes aux yeux des paysans²³.

La visibilité des Tsiganes découlait également de la niche économique qu'ils occupaient. La plupart de leurs stratégies économiques reposaient sur des rencontres fortuites et occasionnelles avec des paysans qui avaient besoin d'échanger un cheval malade, ou qui rémunéraient quelques heures de travail pour réparer le mur d'une étable qui s'était effondré dans la tempête de la nuit précédente, ou qui tout simplement donnaient un poulet mort en aumône. Les hommes les plus actifs et les plus ambitieux du hameau traînaient toujours près du village. Un commentateur hongrois contemporain les décrivait comme « envahissant les rues, rôdant autour des puits, vociférant devant les maisons publiques et commerces... partout où deux ou trois hommes sont susceptibles de s'arrêter un instant. Ils sont partout », ou du moins c'est ainsi que les percevaient les paysans irrités²⁴.

Au XIX^e siècle, lorsque la société-village était encore conçue comme divisée en domaines fonciers, ces divergences de style culturel étaient souvent considérées comme l'expression d'une hiérarchie globale – chacun restait à sa place. Mais cette vision accommodante de la différenciation sociale était incompatible avec la société moderne industrielle et égalitaire. Dans l'entre-deux-guerres, cette conception du monde rural fut soumise à d'intenses pressions du fait de l'effondrement durable de l'éco-

22. Denkschrift, manuscrit, p. 8.

23. Allant mendier vêtues de trois ou même quatre jupes d'un rouge et d'un vert profond qui juraient avec des motifs entrelacés jaunes et bleus, les jeunes filles tressaient leurs cheveux noirs avec des rubans colorés, tandis que leurs aînées mariées couvraient leurs têtes avec des foulards à motifs cachemire.

24. Nagy, 1940 : 67. Nagy étudie une région située à plusieurs centaines de kilomètres à l'est, mais les modèles culturels de base sont les mêmes pour cette région.

nomie. Le Tsigane habillé de manière bariolée et plein d'esbroufe est alors devenu l'incarnation tangible et locale des multiples affronts que les paysans respectables et laborieux devaient supporter. À cet égard, le mode de financement du système de protection sociale a eu un effet extrêmement néfaste, dans la mesure où chaque communauté était responsable de ses propres pauvres. L'augmentation de la population tsigane du Burgenland à partir de 1870 a contribué à renforcer ce ressentiment (Baumgartner, 1991 : 144-5 ; Portschy, 1938 : 19).

Tout cela a nourri un terreau dans lequel Portschy a pu semer l'idée d'éliminer les Tsiganes, en s'appuyant notamment sur l'exemple récent de l'expulsion des Juifs de Vienne. Mais cette vague de nettoyage ethnique avait été exécutée par la Gestapo qui s'était emparée de la ville en tant que puissance extérieure. Portschy, quant à lui, se devait d'emporter l'adhésion de la population locale et, s'il a réussi à le faire, c'est en mobilisant un aspect essentiel – et jusque-là, peut-être en partie mutuellement bénéfique – des relations symbiotiques entre les Tsiganes et les paysans. La cohabitation historique de ces populations était fondée sur un aveuglement partiel ou une méconnaissance systématique de la relation à l'autre. Ce manque de compréhension de la part des paysans allait se révéler fatal pour les Tsiganes, car il ne laissait à ces derniers aucun moyen de défense au sein de la population majoritaire.

Les Tsiganes avaient été invités à s'installer dans les villages ou sur les grands domaines fonciers parce qu'ils offraient des services qui étaient sinon indisponibles du moins trop chers ailleurs. Beaucoup de ces services, cependant, avaient un caractère inévitablement occasionnel et, la plupart du temps, les Tsiganes offraient une réserve de main-d'œuvre bon marché et disponible. C'est à ce titre qu'ils avaient été accueillis dans les villages, du moins par les paysans les plus riches qui dominaient l'administration du village. Ainsi, à Unterwart, il avait été décidé en 1879 de construire une maison pour une famille tsigane « sur les marais » en dehors du village. Quelques années plus tard, cette zone qui comptait désormais quarante-et-un Tsiganes fut déclarée hameau tsigane (Baumgartner, 1991 : 142). Le fait est que, si les paysans affirmaient avec beaucoup de conviction que les Tsiganes n'étaient pas faits pour le travail agricole, ils n'hésitaient pas à recourir à leurs services lorsqu'ils avaient besoin de main-d'œuvre. Chaque famille tsigane vivant dans ces hameaux travaillait pour des paysans, d'une façon ou d'une autre. En hiver, certains coupaient du bois ou déblayaient la neige. Au printemps ou en été, on pouvait voir les habitants du hameau tsigane le dos courbé, pelleter du fumier, sarcler les mauvaises herbes, et par la suite moissonner la terre. Un des grands avantages de recourir aux Tsiganes était qu'ils étaient payés en nature, non en liquide. Un vieux gilet, deux poules mortes, deux têtes de chou congelées, quelques petites pièces de monnaie et un coup de brandy fabriqué artisanalement pouvaient constituer le salaire versé à toute une famille pour le travail d'une longue journée. Ce n'était que lorsqu'il y avait un travail plus régulier qu'ils étaient payés en espèces.

Mais la puissance de ce système tenait au fait que les paysans ne percevaient pas leur relation avec les Tsiganes pour ce qu'elle était. Si un sociologue du monde rural leur avait à l'époque posé des questions frontales sur les Tsiganes travaillant à leur service, ils auraient nié tout rapport avec ces derniers. De même que le travail domestique tend à ne pas être perçu comme une forme de travail équivalant à un travail salarié, les tâches accomplies par les Tsiganes n'étaient pas reconnues à leur juste valeur. Si ce sociologue, en menant son enquête de terrain, avait souligné que les Tsiganes travaillaient la terre, la réaction de l'agriculteur aurait été de marquer sa surprise et d'expliquer que ces gens-là n'étaient pas ses employés : ces Tsiganes étaient venus l'aider en un moment de besoin en échange de l'aumône chrétienne que sa famille leur donnait tout au long de l'année quand ils venaient mendier à la porte. Les paysans dissimulaient ainsi leur dépendance à l'égard des parias du village. Après tout, n'était-ce pas les Tsiganes qui venaient mendier pour un emploi à la journée ? De cette façon, le travail réellement fourni par les Tsiganes était dévalué. Il cessait de faire partie d'un contrat économique négociable et apparaissait comme un service rendu en reconnaissance de la générosité du paysan.

La subtilité ultime de cette symbiose particulière tenait au fait que les Tsiganes eux-mêmes participaient volontairement à cette méconnaissance systématique. Eux aussi préféraient ne pas reconnaître le travail qu'ils effectuaient dans les champs. Il était pour eux humiliant de demander du travail aux paysans, d'autant plus que ceux-ci exécutaient tous ceux qui ne pouvaient subvenir à leurs propres besoins. De manière relativement logique, ils ont donc inversé leur dépendance à l'égard des paysans en se réinventant comme des individus aventureux et entrepreneurs. Cela leur permettait de pallier l'humiliation sociale engendrée par leur statut d'indétachables.

Les Tsiganes les plus nantis, qui vivaient du commerce dans les marchés, méprisaient la pieuse dévotion du paysan pauvre pour sa pitoyable petite propriété et se considéraient eux-mêmes comme des « fils du marché ». Certains d'entre eux ont pu ainsi amasser de petites fortunes. Dans les années 1930, certains Tsiganes commerçants de porcs roulaient en automobile et des marchands de chevaux mariaient leurs enfants à des familles vivant dans la capitale. La présentation rhétorique du « *romani butji* » (« travail rom ») par les Roms ayant le mieux réussi a façonné le discours des Tsiganes vivant dans tous les hameaux, y compris le colporteur le moins prospère. Le comportement apparemment insouciant et spontané de celui-ci était incompréhensible aux yeux des paysans, dont toute la vie avait été consacrée à économiser et à planifier aujourd'hui la réponse à la pénurie du lendemain.

De ce fait, certains Tsiganes adoptaient une position presque philosophique, selon laquelle leur réussite en tant que vendeurs ambulants et commerçants était déterminée par leur capacité d'être en état d'alerte perpétuel et à l'affût de la moindre opportunité. Mais ce genre de disposi-

tion a creusé un fossé d'incompréhension entre les deux populations, dont un démagogue comme Portschy a pu tirer profit.

La racialisation de la « question tsigane »

Pour une population extrêmement marginalisée, sans aucun poids politique, la construction d'une vision radicalement distincte de leur place dans le monde n'était pas, par temps normal, une mauvaise stratégie : elle leur fournissait une position sociale, même si c'était tout en bas d'un ordre social hiérarchisé. Certaines traces de cette relation symbiotique étaient encore visibles début 1938. Au grand dam de Portschy, juste avant l'Anschluss, une délégation de paysans pro-Allemands d'Unterwart s'était rendue à une grande réunion nazie dans la communauté voisine d'Oberwart, emmenant avec elle sa fanfare de musiciens tsiganes locaux. Les gros bonnets du parti furent consternés et expliquèrent aux habitants d'Unterwarter éberlués qu'ils devaient renvoyer les Tsiganes, même si cela les gênait. Il ne s'agissait pas là d'un incident isolé. Portschy a avoué qu'en 1934 il avait dû interdire à des membres du parti nazi d'employer des Tsiganes ou de les indemniser de quelque façon que ce soit pour leurs services, et aussi d'écouter de la musique tsigane²⁵.

C'est en ce sens que la racialisation de la politique sociale élaborée par Portschy a joué un rôle si important. Selon lui, les Tsiganes étaient bien entendu des parasites improductifs, vivant sur le dos des paysans allemands travailleurs, mais il précisait que cette attitude s'expliquait par leur *Ahnenerbe* particulière – leur disposition héréditaire. Portschy n'a cessé de souligner dans ses discours, ainsi que dans les vingt-huit pages de son Mémoire de 1938, que l'essence de la *Zigeunerfrage* devait être recherchée dans le caractère racial de l'identité tsigane. Il était convaincu qu'il avait affaire à un « peuple singulier ayant une origine commune », une race à part. « Chaque Tsigane est l'incarnation de ce type tsigane. Le processus de sélection naturelle assure que tout ce qui ne cadre pas avec le style de vie des Tsiganes est impitoyablement éliminé. Ceux qui ne sont pas adaptés à cette vie sont emportés dans leur prime jeunesse. Par conséquent, cette race est exceptionnellement tenace et coriace » (Denkschrift : 6-7). La force écrasante de l'instinct racial était visible, affirmait-il, même dans les cas de bonne assimilation (superficielle) d'hommes tsiganes mariés à des femmes allemandes, car ceux-ci ne pouvaient manquer, un jour, de disparaître en abandonnant travail et famille. « L'existence nomade, le parasitisme l'emporte et tout d'un coup, il redevient le Tsigane éternel ». Portschy avait coutume de dire : « *Blut will eben wieder zu blut* » : le sang recherche toujours le sang (Denkschrift : 7 et 23).

25. Voir Baumgartner 2004, 93-155. Pour les anecdotes mentionnées ici, voir en particulier p. 148 et p. 154. Pour l'interdiction décrétée par Portschy, voir Denkschrift, p. 5.

Dans la mesure où le style de vie des Tsiganes était déterminé par leur appartenance raciale, toutes les tentatives répétées de réguler cette question ne pouvaient être que des réflexes absurdes d'« humanitaires bornés ». Si vous autorisez les enfants tsiganes à aller à l'école, vous ne faites que former la prochaine génération à mieux dissimuler ses actes parasitaires et criminels. « Le fait que la ruse et la tendance à mendier soient innées chez les enfants tsiganes, écrivait Portschy, résulte du fait que les connaissances acquises à l'école sont utilisées très rapidement pour gagner de l'argent. Un poème ou une chanson appris seront utilisés pour accroître l'efficacité de leurs activités de mendicité. Et c'est ainsi que les enfants tsiganes errent durant les journées d'hiver d'une ferme à l'autre en chantant et en déclamant, cherchant par ce moyen à être bénis par les paysans charitables »²⁶.

Une des premières grandes mesures prises par Portschy en tant que gouverneur régional a été d'émettre un ordre intitulé : « Des Tsiganes pour construire des routes ! », qui parut dans le journal local le 31 juillet 1938. Dorénavant, tous les hommes aptes au travail devaient être obligatoirement employés dans des groupes de travail « raciaux » fermés à un taux de rémunération horaire de 0,51 Reichsmark (Rm). L'employé, cependant, ne devait recevoir que 0,27 Rm de cette somme. Après avoir versé une petite contribution à l'assurance nationale, près de la moitié du salaire, soit 0,21 Rm, devait être restituée à la communauté où l'employé tsigane résidait. De cette façon, les nationaux-socialistes compenseraient les communautés qui avaient souffert de ce que Portschy appelait ironiquement la « bénédiction » d'avoir des Tsiganes en leur sein. L'employeur devait s'assurer que la valeur du travail accompli équivalait au moins au travail effectué en une journée par des membres de la population autochtone et faire en sorte que les Tsiganes soient maintenus dans un isolement strict, afin que la population vivant à proximité des lieux de travail n'en subisse aucun préjudice. Ceux qui utilisaient cette main-d'œuvre quasi-gratuite se disaient uniformément satisfaits – les travailleurs étant, eux, totalement terrifiés²⁷.

Craignant que d'autres ne supposent la question tsigane résolue avec la mise en place de ces camps de travail forcé, Portschy a soutenu dans son Mémoire, diffusé le lendemain de l'adoption de cet ordre, que l'intégration des Tsiganes dans le processus de travail pouvait elle-même engendrer toutes sortes de dangers, tant que des mesures n'étaient pas également prises pour mettre un terme à leur reproduction physique. Dans le cas contraire, un « revenu régulier les renforcerait au lieu de les affaiblir, ce dont nous n'avons aucun intérêt ici, sur ce territoire frontalier » (Denkschrift : 4-5). Lorsqu'en septembre 1938, il découvrit qu'au cours des mois

26. Denkschrift, p. 14. De manière intéressante, cette formulation s'apparente étroitement à celle élaborée par Robert Ritter dans sa thèse de doctorat, dans laquelle il évoquait la notion de « simplicité camouflée (*getarnter Schwachsinn*) » (1937).

27. Voir la lettre envoyée par l'ingénieur Kovacs au Landeshauptmann de Styrie, 3 février 1940, citée par Freund et al, 2004 : 100.

précédents de nombreux Tsiganes du Burgenland avaient trouvé des emplois mieux rémunérés en dehors de la région, à la suite du programme de réarmement, il exigea que ces personnes soient renvoyées chez elles afin d'être soumises à la « supervision stricte » régissant les camps de travail dans sa région²⁸.

Son objectif n'ayant jamais été la simple ségrégation, Portschy commença également à explorer les possibilités de contrôler la population tsigane. La politique la pire à ses yeux était celle qui avait été adoptée au cours du siècle précédent – à savoir tolérer, voire encourager l'assimilation des Tsiganes au sein de la population paysanne. Avant son arrivée au pouvoir, Portschy avait commandé un certain nombre d'enquêtes statistiques, qui avaient établi l'existence de « pas moins de » 297 enfants issus de mariages mixtes et 118 cas de mariage ou de concubinage dans le Burgenland entre des Tsiganes et d'autres habitants de la région. Il ne serait pas surprenant, lançait-il d'un ton menaçant à ses lecteurs, que de « bons Allemands » en viennent à conclure que le sang dans cette « zone frontalière du Sud-Est » était si « corrompu » et inférieur que les habitants du Burgenland ne devraient pas se voir offrir les mêmes droits civils que ceux dont bénéficiaient d'autres populations allemandes (*Stämme*). Pire encore, le mélange des Tsiganes avec des Allemands augmentait en réalité le nombre de porteurs de gènes tsi-ganes : « Comme nous le savons aujourd'hui, il n'y a pas de mélange de sangs différents mais seulement des groupements. C'est pourquoi le Tsigane continue d'exister en tant que demi, un quart et un huitième de Tsigane, et de poser un danger exceptionnel pour le niveau culturel de notre pays à la frontière » (Denkschrift : 9). Compte tenu de l'augmentation « terrible » de cette population qui double tous les dix ans, dans cinquante ans, affirmait-il, il y aurait 60 000 Tsiganes au lieu des 8 000 de l'époque. Les propositions visant à enfermer les Tsiganes tous ensemble étaient insuffisantes. La solution nationale socialiste visait à empêcher leur reproduction. Si cette voie n'était pas adoptée, l'histoire retiendrait que les habitants du Burgenland avaient été les « fossoyeurs du sang nordique ».

Pour ce qui était de savoir comment juguler la reproduction des Tsiganes, Portschy avait tiré la leçon des cinq dernières années dans le Reich. Les mesures ciblant explicitement les Tsiganes, à l'instar d'une loi spéciale que beaucoup en Allemagne appelaient encore de leurs vœux, provoqueraient des protestations inutiles dans la presse étrangère, obsédée par l'égalité de traitement pour tous. Une interprétation « généreuse » des lois existantes pourrait s'avérer tout à fait suffisante si, dès le départ, on était disposé à aller à l'encontre de leur libellé explicite. Portschy suggérait ainsi que la loi de 1933 relative à la prévention de la reproduction des personnes présentant une maladie génétique pourrait, si elle était appliquée en fonction de la nature de la race – et non en tant que citoyens allemands – être absolument adaptée à cet effet (Denkschrift : 24).

28. Voir Freund et al. 2004 : 99.

Finalement, cette solution ne put être adoptée. Une enquête réalisée pour le compte du *Volkstums-und Grenzlandamt* avait constaté qu'il n'y avait pas assez de Tsiganes pouvant être classés comme « héréditairement malades » pour parvenir aux résultats escomptés²⁹. Par conséquent, Portschy adopta provisoirement une stratégie qui ne disait pas son nom, consistant à briser les familles, à incarcérer les personnes aptes à travailler et à laisser le reste de cette population – les jeunes et les personnes très âgées – se débrouiller seuls. Ainsi, au moment même où tous les adultes aptes au travail étaient retirés de la communauté, et contraints de participer aux programmes de travaux forcés mis en place, une décision fut adoptée à Berlin à la fin de 1938 qui n'était applicable que pour l'Ostmark – et il est donc possible de conclure qu'elle avait été exigée par les autorités de l'Ostmark. Cette décision permettait aux communautés locales de cesser le versement de toute prestation sociale aux Tsiganes résidant dans cette région³⁰. À partir de l'automne, des plaintes commencèrent à parvenir aux capitales provinciales de la Styrie et du Danube inférieur, en provenance de communautés qui abritaient désormais d'innombrables enfants dont les parents avaient disparu dans les camps de travail ou de détention. Les mères avaient parfois été laissées à la maison, mais il s'agissait le plus souvent de parents âgés; en principe, cependant, la plupart de ces personnes étaient incapables de subvenir aux besoins des enfants.

À la fin de l'hiver, les autorités proposèrent des mesures visant à mettre un terme à cette situation chaotique. Richard Heydrich, qui avait pris des dispositions, en juillet 1938, pour inclure les Tsiganes du Burgenland dans l'opération destinée à interner les « oisifs » (232 personnes furent placées alors en « détention préventive » dans des camps de concentration), envoya, au début de l'été 1939, depuis la *Reichskriminalpolizei*amt (RKPA) à Berlin, un message à Vienne suggérant que, dans le cadre de la nouvelle vague d'arrestations « préventives » prévues pour l'été, les organisations caritatives confessionnelles privées prennent en charge ces enfants et couvrent le coût de leurs soins. Cela était d'autant plus urgent dans cette seconde phase que « les femmes et autres parents de sexe féminin des Tsiganes et des métis tsiganes... (devraient) également être placés en détention préventive, car, en se basant sur l'expérience passée, il (était) à craindre qu'ils ne se livrent à des comportements criminels ou se prostituent, et ne mettent ainsi en danger la communauté. Le nombre de personnes de sexe féminin – de quinze à cinquante ans – ne (devait) pas dépasser un millier³¹ ». Suite à ces arrestations, la région d'Oberwart

29. Tätigkeitsbericht du Volkstums und Grenzlandamt, nd (1939). In DÖW: Widerstand, 1983: 262.

30. Reichskriminalpolizeiamt à toutes les Kriminalpolizeileitstelle, 6 octobre 1938, in *Erlasssammlung*, p. 84. IFZ, Munich. Cette mesure s'appliquait déjà aux familles juives des personnes internées dans les camps de concentration.

31. Vorbeugende Massnahmen zur Bekämpfung der Zigeunerplage im Burgenland, June 5, 1939. In *Erlasssammlung Nr. 15*, IFZ, Munich.

signala en août 1939 que désormais 358 enfants tsiganes n'avaient que leurs grands-parents pour s'occuper d'eux.

Les conditions de vie dans les hameaux tsiganes à cette époque ne variaient pas considérablement d'une communauté à l'autre. Dans un endroit comme Fürstenfeld, où il y avait encore des employeurs privés désireux d'embaucher des Tsiganes, surtout pour le travail dans les forêts, certains pouvaient encore trouver un emploi régulier (même si le paiement était maintenant entièrement en nature). Mais même dans ce cas, le maire du District (*Landrat*) avait averti que la situation allait être intenable au-delà du printemps suivant. Les vols commis par des enfants tsiganes affamés étaient déjà en train d'augmenter. La vision décrite par Portschy l'été précédent dans son mémoire, selon laquelle les enfants tsiganes passaient leurs journées à voler, chanter et déclamer en marchant autour de leurs villages, était dorénavant devenue une réalité à travers la province.

Ainsi, grâce à une série de mesures relativement bricolées, les nazis du Burgenland ont créé une situation qui reflétait fidèlement les histoires horribles dépeintes précédemment dans leur propagande. Des histoires de Tsiganes désespérés faisant n'importe quoi pour trouver une croûte de pain se répandirent partout, préparant la prochaine étape de la persécution. Siegfried Uiberreither, le Gauleiter de Styrie, se plaignit ainsi fin août 1939 du fait que la récente vague d'arrestations annoncée par Heydrich avait été exécutée de manière aléatoire, y compris parmi les Tsiganes travaillant depuis longtemps dans des emplois fixes, et ce contrairement aux instructions explicites du bureau de Heydrich à Berlin. Uiberreither et Portschy partageaient rarement le même point de vue et, face à cette application incohérente des politiques décidées, Uiberreither proposa une nouvelle approche plus radicale qui, selon lui, permettrait de résoudre les problèmes engendrés par les initiatives de Portschy.

Uiberreither affirma ainsi que même si l'internement en camp de travail pouvait se révéler efficace, une telle mesure ne permettait pas de subvenir à l'entretien de tous ceux qui étaient restés à l'extérieur. La seule solution était d'incarcérer tous les Tsiganes (enfants et personnes âgées improductives inclus) dans un camp de concentration unique et, si cela était financièrement inconcevable, de les expulser vers les zones marécageuses du nord de l'Allemagne. Il utilisait pour cela une base juridique selon laquelle tout Tsigane se tenant en dehors de la communauté (ce qui était, par définition, le cas de tous les Tsiganes) était nécessairement « asocial » et que, par conséquent, les dispositions relatives à la « détention préventive » de toutes les personnes définies comme « dangereuses pour la communauté (*gemeinschaftsgefährlich*) étaient applicables à l'ensemble des Tsiganes³² ». En novembre 1940, un camp de concentration informel (*Anhaltelager*) fut mis en place sur un terrain municipal qui se trouvait sur un ancien domaine du comte Eszterhazy. Ce camp devint un

32. Voir Freund, 85-7 pour une analyse de ces discussions.

centre de détention abritant plus de 2 000 Roms du Burgenland avant leur déportation.

Les mesures prises en Autriche en 1938 ont dépassé systématiquement, par leur simple radicalisme et leur portée, celles mises en œuvre dans l'ancien Reich. Durant la période étudiée ici, la ligne officielle de Berlin resta celle définie en juin 1936, lorsque Himmler avait ordonné que tous les Tsiganes soient sédentarisés. Ce n'est qu'à la fin de 1938, et à la suite de débats qui durèrent de mars à décembre, que le ministère publia un décret le 8 décembre 1938, signé par Heinrich Himmler, déclarant que, désormais, c'était « l'essence de cette race » (*das Wesen dieser Rasse*) qui déterminerait la politique à mener. Toutes les initiatives devaient dorénavant viser l'« isolement » racial (*Absonderung*) de ces étrangers³³. Une fois cette population effectivement séparée, les autorités allaient faire en sorte d'empêcher tout nouveau métissage avec les membres de la communauté. Himmler promit que ce nouveau décret n'était que le début d'une stratégie plus globale, qui serait bientôt énoncée dans un cadre juridique réglementant les conditions de vie des Tsiganes³⁴.

Pendant ce temps, en Autriche, en février 1939, il avait été interdit aux Tsiganes (ainsi qu'aux Juifs) d'acquérir des terrains ou des biens immobiliers, mascarade juridique qui préparait l'expropriation des propriétés. En parallèle, le ministère autrichien de l'Éducation entreprit d'établir une base juridique pour exclure des écoles publiques les enfants tziganes qui tout comme les enfants de citoyens allemands avaient le droit à une éducation publique. Les fonctionnaires de Berlin s'opposèrent durant un certain temps à cette mesure parce qu'ils tenaient à maintenir le traitement des Tsiganes dans le cadre des mesures visant tous les « asociaux ». Les Autrichiens, quant à eux, persistèrent dans leur approche. Ils demandèrent l'aide d'un certain Dr Ferks, du Bureau de la politique raciale du NSDAP : celui-ci avait fait une tournée d'inspection du Burgenland et avait donné à cette expulsion sa bénédiction officielle. Vienne informa donc Berlin que, sauf contre-ordre du ministère, les autorités locales traiteraient dorénavant les enfants tziganes et tziganes *mischlinge* comme les Juifs. En réalité, le ministère de l'Éducation de l'Ostmark se montra un peu plus prudent et prit le temps d'enquêter sur la pratique en vigueur à travers le territoire. Cette enquête révéla que Portschy, qui à cette époque était adjoint Gauleiter de Styrie, avait déjà expulsé la moitié des 850 enfants tziganes de sa région – en les envoyant soi-disant dans des écoles séparées. Le 15 juin, le ministère trouva une formulation adéquate en ordonnant que les écoliers tziganes soient exclus s'ils constituaient une « menace morale ou autre envers leurs camarades d'école de sang allemand ». À Vienne,

33. Voir les instructions de mise en œuvre, *Ausfuehrungsanweisungen des Reichskriminalpolizei vom 1/3/1939 zum Runderlass des Reichsfuehrers-SS und Chefs der Deutschen Polizei im Reichsministerium des Innern vom 8 Dezember 1938*, *Deutsches Kriminalpolizeiblatt*, 12 (1939).

34. En réalité, aucune stratégie globale ni aucune nouvelle loi n'ont été adoptées – d'où l'importance des développements décrits dans ces pages.

toutes les écoles comprenant des Tsiganes soumirent de telles demandes, qui furent accordées³⁵. D'autres régions emboîtèrent le pas.

Enfin, à l'automne 1941, un an après la création du camp de concentration de Lackenbach, la première déportation à grande échelle de Roms eut lieu à partir des territoires allemands. 4996 Tsiganes du Burgenland, dont plus de la moitié étaient des enfants, furent déportés à Lodz où ils furent logés dans une section du ghetto juif nouvellement créé. Ils moururent dans les premières expériences de gazage de masse réalisées au printemps 1942.

Conclusion

L'une des étapes fondamentales dans la radicalisation de la politique nazie a consisté à briser la distinction séculaire entre les Tsiganes « locaux », « autochtones » ou « sédentarisés » (c'est-à-dire « intégrés ») et leurs homologues « étrangers » ou « nomades » (c'est-à-dire « autres »). À partir du XVIII^e siècle, la police et les politiques en matière d'aide sociale avaient opéré une distinction systématique entre ces catégories, et seuls les membres de la deuxième étaient considérés dans la plupart des cas comme de « vrais Tsiganes ». En 1938, quelques mois avant la proclamation de Himmler sur le « caractère racial » uniforme de la « question tsigane » en décembre, le gouverneur de la province la plus reculée du Reich d'alors ne ressentait aucune de ces hésitations ou incertitudes. Un *Zigeuner* était un *Zigeuner*, un point c'est tout. Pour Portschy, et de fait pour toute l'administration de l'Ostmark tout au long de la guerre, tous les *Zigeuner* et tous ceux qui vivaient comme les *Zigeuner* allaient faire l'objet de mesures de plus en plus brutales.

Cela permet de tirer une conclusion plus générale quant à la compréhension de la spécificité de la persécution nazie à l'encontre des Tsiganes d'Autriche. Les textes juridiques, les commentaires officiels, les décrets secrets et la trace écrite de leur mise en œuvre participent tous de cette histoire, mais ils ne permettent pas d'en percevoir le caractère le plus sinistre. C'est vers les activités des racistes locaux occupant divers postes de responsabilité que nous devons nous tourner si nous voulons comprendre la dynamique de ségrégation, d'exclusion et de persécution des Tsiganes. Si ces actions ont été coordonnées, elles l'ont été par des individus qui suivaient le cours des événements ailleurs, qui en tiraient des leçons et les répliquaient – et non parce qu'ils exécutaient quelque plan déterminé au niveau central. Cela signifie que si, dans le Burgenland, l'éli-

35. Voir la lettre envoyée par l'administration municipale au Commissaire du Reich chargé de la réunion de l'Autriche avec le Reich allemand, reproduit dans Rose, 1995 : 94-5. Pour la discussion avec Berlin, voir Lewy, 2000 : 60-61.

mination des Juifs de la vie économique et publique a d'abord été pilotée à partir de Berlin, pour être ensuite dirigée par l'un des grands leaders nazis, Adolf Eichmann, après son arrivée à Vienne à la tête du nouveau Bureau de l'émigration juive, au contraire l'auteur des mesures prises à l'encontre des Tsiganes était le responsable d'une province, qui agissait en fonction de ses propres priorités, et non celles de Berlin, et en utilisant ses propres forces de l'ordre au niveau local³⁶.

Les fonctionnaires travaillant au sein des bureaux locaux du logement, de la protection sociale, du travail et de la police pouvaient ainsi découvrir, dans ces lueurs éblouissantes de l'aube nazie, que les problèmes sociaux – ceux que les générations précédentes s'étaient montrées incapables de résoudre – semblaient soudain devenir gérables. L'échec des politiques sociales, libérales comme conservatrices, qu'elles soient généreuses ou restrictives, tolérantes ou répressives, qui avaient cherché à supprimer les « couches socialement problématiques » de la vie moderne, trouvait soudain une explication : ce n'était pas tant les politiques qui avaient failli, que les bénéficiaires de tous ces programmes qui étaient responsables de cet échec. Ces groupes qui n'avaient pas réussi à tirer profit de tout ce qui leur avait été « si généreusement » octroyé, étaient, comme cela devenait clair désormais, par nature incapables d'être réformés socialement.

La plupart du corpus historiographique sur le Troisième Reich s'est peu intéressée à l'histoire de la souffrance des Tsiganes, et ce silence ne se résume pas à de simples détails factuels : on en sait peu sur la motivation de la persécution des Tsiganes, les chaînes de responsabilité, les procédures employées pour les classer, les systèmes d'internement nécessaires, tout comme on connaît mal l'éclairage que les logiques de cette persécution peuvent apporter sur la révolution nazie de manière générale. Divers travaux historiques ont souligné les aspects conservateurs, anti-communistes et anti-démocratiques de l'idéologie nazie ou bien l'antisémitisme ubiquitaire du régime comme étant la véritable source de son énergie destructrice et révolutionnaire. Mais la persécution des Tsiganes met en lumière un autre élément, qui fait écho au processus de racialisation de la politique sociale dans son ensemble sous le régime nazi. Cela devrait nous inciter à tenir compte de ce risque toujours présent dans notre monde moderne globalisé, où la notion de communautés définies, nationales ou « folkloriques » demeure un rêve puissant aux yeux des politiques populistes : certaines des idées qui ont inspiré les décideurs politiques des années 1930 restent à portée de main et n'ont pas tout à fait perdu de leur attrait.

36. Même lorsque, à la suite de la réorganisation administrative de l'Ostmark à l'automne 1938, le Burgenland a été divisé en deux nouvelles provinces, la Styrie et le Danube inférieur, et que Portschy a été muté, il a continué à travailler en étroite collaboration avec Bernhard Wilhelm Neureiter, le commissaire aux affaires tsiganes au sein du bureau chargé de la politique raciale du Danube inférieur et avec son propre patron, Siegfried Uiebereither, le gouverneur de Styrie, en poursuivant les politiques qui l'avaient fait tant détester parmi les Tsiganes du Burgenland.

Bibliographie

- Götz, Aly, Heim, Susanne, 2002. *Architects of Annihilation: Auschwitz and the logic of destruction*, Princeton, NJ : Princeton University Press.
- Baumgartner, Gerhard, 1991, « Der Nationale Differenzierungsprozess in Den Ländlichen Gemeinden des Südlichen Burgenlandes », in A. Moritsch ed. *Vom Ethnos zur Nationalität: Der nationale Differenzierungsprozess am Beispiel ausgewählter Orte in Kärnten und im Burgenland*, Vienne, Verlag für Geschichte und Politik.
- Baumgartner, Gerhard, Freund, Florian, 2004, « Die Burgenland Roma 1945-2000. Eine Darstellung der Volksgruppe anhand qualitativer und quantitativer Daten ». *Forschungen aus dem Burgenland 88*, Eisenstadt: Amt der Burgenländischen Landesregierung.
- DÖW (Dokumentationsarchiv des österreichischen Widerstandes), 1983, *Widerstand und Verfolgung im Burgenland. 1934-1945. Eine Dokumentation*. Österreichischer Bundesverlag, Vienne.
- Breznay, Imre, 1932, *Eger a XVIII században* (« Eger au XVIII^e siècle »), Eger.
- Fontaine, Laurence, 1993, *Histoire du colportage en Europe (XV^e-XIX^e siècle)*, Paris, Albin Michel.
- Freund, Florian, Baumgartner, Gerhard, Greifeneder, Harald, 2004, *Vermögensentzug, Restitution und Entschädigung der Roma und Sinti*. Veröffentlichungen der Österreichischen Historikerkommission. Vermögensentzug während der NS-Zeit sowie Rückstellungen und Entschädigung seit 1945 in Österreich. Band 23/2, Vienne/Munich.
- Friedländer, Saul, 2008, *L'Allemagne nazie et les juifs, Les années de persécution 1933-1939*, Paris, Le Seuil.
- Humer, Egon (dir.) 1992, *Schuld und Gedächtnis*. TV autrichienne. Vidéo en possession de l'auteur.
- Lewy, Guenter, 2000, *The Nazi Persecution of the Gypsies*, Oxford, Oxford University Press.
- Mann, Michael, 2004, *Explaining Ethnic Cleansing: The Dark Side of Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Mindler, Ursula, 2006 (2005 MS), *Dr. Tobias Portschy. Biographie eines Nationalsozialisten. Die Jahre bis 1945*. Amt der Burgenländischen Landesregierung, Eisenstadt 2006. (*Burgenländische Forschungen 92*), Zugleich: Graz, Univ., Dipl.-Arbeit, 2005.
- Nagy, I.1940, *The Gypsies of the Sárrét*, J.G.L.S., XIX, pt.1, p.1-16; pt.2, p.67-77; pt.3-4, p.152-159.
- Portschy, Tobias, 1938, Denkschrift über das Burgenland. MS daté du 20 octobre 1938.
- Ritter, Robert, 1937, *Ein Menschenschlag. Erbärztliche und erbgeschichtliche Untersuchung über die durch zehn Geschlechterfolgen erforschten Nachkommen von Vagabunden, Jaunern und Räubern*. Leipzig, G. Thieme.
- Rose, Romani (dir.), 1995, *Der Nationalsozialistische Völkermord an den Sinti und Roma. Heidelberg: Dokumentations- und Kulturzentrum Deutscher Sinti und Roma*. Göttingen: Zentralrat Deutscher Sinti und Roma.
- Sarosi, Balint, 1978, *Gypsy Music*, Budapest, Corvina.
- Stewart, Michael, 2007, in Astuti Rita, Jonathan Parry & Stafford Charles (dir.), *Questions of Anthropology*, London: London School of Economics Monography on Social Anthropology, p.249-280.

- Szelényi, Iván, Ladányi, János, 2003, « Historical Variations in Inter-Ethnic Relations: Toward a Social History of Roma in Csenyété, 1857-2000 », *Romani Studies*, 13 (1): 1-51.
- Turner, Erica, 1998, *National Socialism and Gypsies in Austria*, Tuscaloosa: Alabama University Press.
- Zimmermann, Michael, 1998, « Die nationalsozialistische "Lösung der Zigeunerfrage" », in U. Herbert, (ed.), *Nationalsozialistische Vernichtungspolitik 1939-1945. Neue Forschungen und Kontroversen*. Frankfurt am Main, Fischer.

« Comme les Juifs ? »

Persécution et extermination des Roms soviétiques par les nazis sous l'occupation militaire allemande : une nouvelle interprétation fondée sur des sources soviétiques

Martin HOLLER¹

La situation des territoires de l'Union soviétique occupés par les Allemands durant la Seconde Guerre mondiale joue un rôle clé dans les débats sur l'(in)commensurabilité du génocide des Roms (« Tsiganes ») par les nazis avec l'Holocauste. D'autant que cette même région, en particulier les territoires sous occupation militaire, reste la moins étudiée dans les travaux consacrés à la persécution des Roms par les nazis. Cette analyse de sources documentaires allemandes et soviétiques offre un nouvel éclairage sur ce sujet et invite à revoir le rapport entre les persécutions des « Tsiganes » et celles des Juifs.

Les territoires soviétiques occupés par les Allemands durant la Seconde Guerre mondiale sont d'une importance centrale pour évaluer le caractère génocidaire de la persécution des Roms par les nazis². De ce fait, l'exemple soviétique est fréquemment cité dans le cadre des débats histo-

1. Cet article a été publié en anglais sous le titre : "Like Jews? The Nazi Persecution and Extermination of Soviet Roma the German Military Administration: A New Interpretation, Based on Soviet Sources", in *Dapim – Studies on the Shoah. Journal of the David and Fela Shapell Family Foundation. Volume 24. Haifa: The Institute for Holocaust Research, University of Haifa and the Ghetto Fighters House Museum*, 2010, p. 137-176". Je remercie les éditeurs de Dapim de m'avoir autorisé à publier ce texte en français, avec quelques corrections mineures.

2. J'emploie le terme ethnique et culturel « Roms » (Rom : masculin singulier ; Romni : féminin singulier) pour désigner les populations roms. Le terme « Tsigane » est le qualificatif attribué aux Roms par les non-Roms ; il est mis entre guillemets pour souligner le fait qu'il découle d'une construction sociale. Par ailleurs, j'ai évité d'employer les expressions politiques en vogue comme « *porraimos* » ou « Holocauste des Tsiganes », qui sont inexactes et prêtent à confusion. *Porraimos* (de *porrovav* – dévorer) a une connotation sexuelle, du moins dans certains dialectes romani, tandis que « Holocauste des Tsiganes »



Administration militaire et civile de l'Union soviétique occupée

(Source : Reinhard Rürup (éd.), 1991,

Der Krieg gegen die Sowjetunion 1941-1945, Berlin, Argon, 81).

riographiques et souvent polémiques sur la commensurabilité ou non de l'extermination par les nazis des « Tsiganes » par rapport à l'Holocauste juif. Malgré l'importance de cette question, à ce jour la recherche consacrée au sort des Roms soviétiques sous l'occupation nazie reste extrêmement lacunaire³. Bien que les archives des États post-soviétiques aient été

utilise le mot « Holocauste » de manière polémique, afin de souligner les parallèles entre la persécution des Juifs par les nazis et celle des « Tsiganes » (Bessonov, 2007).

3. À ce jour, nous ne disposons que d'estimations quant à l'ampleur réelle des crimes commis dans les territoires de l'Union soviétique occupés par les nazis. Selon l'estimation

rendues publiques il y a près de vingt ans, les historiens n'ont que récemment entrepris d'étudier les sources soviétiques sur le sort des « Tsiganes » entre 1941 et 1944. Comme le souligne cette contribution, ces nouvelles données empiriques ouvrent la voie d'une réinterprétation substantielle du consensus historiographique instauré par Michael Zimmermann dans les années 1990⁴.

Wolfgang Wippermann a été le premier, à la suite des travaux pionniers de Donald Kenrick et de Grattan Puxon, à avancer l'argument selon lequel l'objectif des Nazis était de procéder à l'annihilation systématique des Roms soviétiques (Wippermann, 1992). Il avait émis l'hypothèse que les unités mobiles d'extermination de la SS (note du traducteur : *Schutzstaffel* – SS – littéralement « escadron de protection ») assassinaient systématiquement les « Tsiganes » qu'elles identifiaient. Il en concluait cependant que la distinction entre le génocide des « Tsiganes » et l'Holocauste résidait dans les difficultés auxquelles avaient été confrontés les *Einsatzgruppen*⁵ pour identifier les « Tsiganes » ayant réussi à dissimuler leur identité ethnique (Wippermann, 2005 : 121).

Michael Zimmermann a également reconnu les intentions génocidaires des Nazis à l'encontre des « Tsiganes » soviétiques, considérés comme de race inférieure. Cependant, Zimmermann argue que ce processus génocidaire n'a pas eu un caractère systématique, dans la mesure où les *Einsatzgruppen* opéraient une distinction entre les « Tsiganes » nomades et sédentaires. Les premiers étaient considérés par les nazis comme des « vagabonds », « anti-sociaux » et de potentiels « espions partisans ». Il a suggéré que bien que les Roms sédentaires et socialement assimilés – qui ne correspondaient pas au stéréotype du « nomade » traditionnellement accolé aux « Tsiganes » – aient également été victimes de massacres de masse, ils n'étaient pas recherchés activement par les Nazis. Au contraire, l'extermination des Juifs dans leur totalité était pour eux une priorité absolue. L'un des principaux arguments avancés par Zimmermann pour étayer cette thèse est que les *Einsatzgruppen* n'ont pas eu recours à des mesures exceptionnelles pour l'extermination des « Tsiganes » – comme ils l'ont fait pour les Juifs – telles que les enregistrements spéciaux, l'isolement ou les convocations pour de fausses réimplantations. Selon cet auteur, cela s'explique également par le fait que les Roms soviétiques vivaient au sein de petites communautés dispersées plutôt que dans des zones de peuplement compactes, ce qui rendait la concentration et la planification d'opérations massives à la fois inutiles et impossibles (Zimmermann, 1996 : 263 ; *idem*, 1999). Cependant, comme le démontrent les

la plus répandue, établie par Donald Kenrick et Grattan Puxon sur la base de recensements pré- et post-guerre en URSS, il y aurait eu 30 000 victimes roms (Kenrick, Puxon, 1981 : 105).

4. En ce qui concerne sa base empirique, cette contribution présente une version synthétique de ma monographie sur ce thème (Holler, 2009).

5. Note du traducteur : littéralement « groupes d'intervention » ou commandos mobiles de tueurs. Voir la note... dans le texte d'Henriette Aséo (NdE).

cas décrits ci-après de massacres de « Tsiganes » qui vivaient dans des *kolkhozes* (fermes collectives), ou au sein de communautés dans des villages et villes, cette assertion est erronée.

La simplification de la thèse de Zimmerman proposée par Yehuda Bauer est également problématique. En soulignant les différences entre génocide et Shoah, Bauer estime également que les opérations menées par les Nazis en Union soviétique constituent le « réel repère » pour évaluer la politique des Nazis à l'encontre des Roms. Alors que Zimmermann reste prudent en laissant ouverte la question du degré auquel les « Tsiganes » soviétiques sédentaires ont effectivement fait l'objet d'une persécution d'ordre génocidaire, Bauer généralise la distinction supposée entre les « Tsiganes » sédentaires et nomades, et affirme que « relativement peu » de Roms ont été exécutés par les groupes d'intervention A, B et C – l'*Einsatzgruppe D* étant une exception (Bauer, 2001 : 90-93 ; *idem*, 1993 : 1634)⁶.

La faiblesse principale de ces thèses tient au fait qu'elles s'appuient exclusivement sur des matériaux tirés d'archives allemandes, en particulier des ordres militaires, des rapports du Service de la sécurité (note du traducteur : *Sicherheitsdienst* – SD – Service de renseignement de la SS) et militaires, et des procès de l'après-guerre. Or, ces sources n'offrent qu'une vision fragmentaire et contradictoire du traitement des Roms soviétiques pendant l'occupation allemande. Il n'en demeure pas moins que ces travaux de recherche ont posé les bases d'un débat historiographique important sur le sort réservé aux Roms en tant que groupe de victimes distinct dans les territoires occupés par l'Allemagne nazie. Les Roms ne sont donc plus « une simple note de bas de page » comme le regrettait Wolfgang Wippermann en 1992⁷. Ces dernières années, la plupart des chercheurs occidentaux ont intégré dans une certaine mesure cette composante « tsigane » dans leur analyse générale des politiques d'occupation allemande (Pohl, 1997 ; Gerlach, 1999 ; Angrick, 2003 ; Weiss-Wendt, 2003 ; Kunz, 2005 ; Birn : 2006). Les nouvelles pistes de recherche les plus prometteuses ont été ouvertes par des chercheurs qui se sont fondés sur des sources tant allemandes que soviétiques. Heureusement, ces dernières années, des historiens de pays post-soviétiques ont également commencé à se pencher sur la question⁸. Bien qu'il n'y ait pas encore d'étude exhaustive du génocide des Roms soviétiques par les Nazis, un certain nombre de travaux consacrés à cette zone géographique particulière ont permis d'élargir la perspective sur ce sujet important, tout en en

6. Des arguments similaires sont avancés par Guenter Lewy (Lewy, 2001 : 217).

7. Wippermann avait appelé son article de 1992 « *Nur eine Fußnote ?* » (« Une simple note de bas de page ? »).

8. L'historiographie soviétique sur ce sujet se réduit à la mention d'une seule exécution de masse, sans contextualisation. Dans les années 1960, l'écrivain et journaliste russe Lev Guinzbourg a recueilli une quantité importante de matériaux en vue d'une monographie générale sur le génocide des Roms par les Nazis, mais pour des raisons inconnues, il ne l'a jamais publiée. Sur Guinzbourg, voir *Rossiïski Gossoudarstvennyi Arkhiv Literatury i Iskousstva (RGALI)*, f. 2928, op. 1, d. 74, ll. 1-31.

améliorant la compréhension⁹ (Tiaglyi, 2006 ; Bessonov ; 2006 ; Krouglov, 2009).

Les sources les plus utiles pour analyser la politique des nazis et leur persécution des Roms soviétiques sont des archives conservées dans l'ancienne Union soviétique, jusqu'à présent restées pour la plupart inexploitées par les chercheurs occidentaux. Les archives post-soviétiques fournissent une variété de matériaux, notamment des fichiers de l'administration d'occupation locale ; des rapports partisans envoyés à Moscou ; des rapports politiques ; des enquêtes menées par l'Armée rouge¹⁰ ; l'immense quantité d'archives de la Commission d'enquête soviétique sur les crimes de guerre nazis (ci-après Commission extraordinaire d'État ou TchGK)¹¹ ; les archives des procès soviétiques publics et secrets contre les criminels de guerre et les « traîtres », i.e. les collaborateurs ; et également et surtout des témoignages de témoins et de survivants.

Les archives de la Commission extraordinaire d'État sont d'une importance cruciale pour étudier les crimes commis par les Nazis dans les territoires soviétiques. La Commission a commencé à travailler à partir du mois de novembre 1942 sur les premiers territoires libérés par l'Armée rouge. Son enquête a consisté à interroger des témoins, compiler des données statistiques et à exhumer des charniers. Certaines de ses conclusions ont été utilisées dans le cadre des procès de Nuremberg et ont également été diffusées dans la presse. Il reste important de souligner, cependant, que le travail de la TchGK a en grande partie été instrumentalisé à des fins politiques¹². Il permettait à Staline de convaincre ses alliés de l'Ouest que l'Union soviétique avait supporté les pertes les plus importantes dans la lutte contre Hitler, et, ce faisant à obtenir ses revendications territoriales et matérielles pour l'après-guerre. Les conclusions de la TchGK tendent de ce fait à arrondir ou à exagérer les chiffres.

9. Certaines informations peuvent également être trouvées dans Al'tman, 2002. L'auteur indépendant russe et expert des Roms Nikolai Bessonov prépare également une monographie, intitulée *Tragedia Tsygan* (La tragédie des Tsiganes).

10. Disponibles dans les Archives centrales du ministère de la Défense de la Fédération de Russie (*Tsentral'ny Arkhiv Ministerstva Oborony Rossiiskoi Federatsii*). Voir également Sverdlov, 1996.

11. *Tchrezvytchnaïa Gossoudarstvennaïa Komissia po oustanovleniou i rassledovaniou zlodei ani nemetsko-fachistskikh zakhvatnikov i ikh soobchtnikov i pritchinnogo imi ouchtcherba grajdanam, kollektivnym khoziaïstvam (kolkhozam), obchtchestvennym organizatsiam, gossoudarstvennym predpriatiam i outchrejeniam SSSR' (TchGK)*. Ci-après la version abrégée « Commission extraordinaire d'État » ou l'acronyme « TchGK ».

12. L'instrumentalisation politique de la Commission a été la plus évidente dans le tristement célèbre cas de Katyn, près de Smolensk, pour lequel le gouvernement soviétique a tenté d'attribuer aux forces d'occupation allemandes la responsabilité de l'exécution de plusieurs milliers d'officiers de l'armée polonaise, alors que ces massacres avaient été commis par le NKVD en 1940. Voir entre autres Lebedeva, 1994. Pour autant, il convient de souligner que Katyn a été un épisode exceptionnel, plutôt que la norme, et ne devrait pas être invoqué pour disqualifier les enquêtes menées par la Commission extraordinaire d'État dans leur ensemble.

Un autre problème, typiquement soviétique, est l'absence, du fait de principes d'ordre idéologique, de toute référence à des groupes ethniques distincts. Si l'extermination des Juifs comme celle des « Tsiganes » ne sont pas niées, le caractère unique de ces génocides est dissimulé, ou à tout le moins minimisé. En ce qui concerne les Juifs, le refus des Soviétiques de commémorer leur tragédie spécifique est allé de pair avec la politique stalinienne d'antisémitisme d'État (Kostyrtchenko, 2001)¹³. Une autre particularité des archives de la TchGK est que la qualité et la nature de ses enquêtes diffèrent selon les zones géographiques et les périodes. Dans les enquêtes les plus anciennes, les informations sur l'identité ethnique des victimes sont plus précises. Au contraire, dans les rapports envoyés par la suite aux échelons gouvernementaux supérieurs, il n'est fait mention des Juifs et des « Tsiganes » qu'en tant que « civils soviétiques ».

En outre, les matériaux utilisés par la Commission soulèvent un certain nombre de préoccupations d'ordre technique. Dans de nombreux cas, les témoignages sont imprécis, voire contradictoires. Il est souvent impossible de déterminer la date exacte de certaines exécutions massives. C'est particulièrement le cas pour l'extermination de Juifs et de Roms. Si le processus d'extermination de ces groupes a démarré durant la première année de la guerre germano-soviétique, son ampleur a été éclipsée par les innombrables atrocités commises par les nazis contre des villageois dans le cadre des « opérations anti-partisans » et par la politique de terre brûlée pratiquée par la *Wehrmacht* durant son retrait en 1943 et 1944.

Les civils interrogés étaient rarement en mesure de fournir des informations exactes sur les auteurs de ces atrocités, et il est souvent impossible de déterminer si un massacre donné a été commis par des effectifs de la SS, des unités militaires ou d'autres agents. Les auteurs des massacres sont souvent désignés en tant qu'« unités de représailles », « monstres fascistes » ou tout simplement « Allemands ». L'identité des victimes est également confuse dans certains témoignages. Dans certains villages, les victimes roms sont décrites de manière stéréotypée en tant que nomades (*kotchevniki*), même lorsqu'ils étaient enregistrés en tant que réfugiés anciennement sédentaires ou personnes déplacées d'autres régions du pays. En outre, les villages roms, voire les quartiers roms dans les villes, dans lesquels vivait une population rom sédentaire, étaient familièrement surnommés « *tabor* », terme russe signifiant camp temporaire de Roms itinérants. Il est important d'être conscient de ces difficultés en utilisant ou interprétant ces sources. Pour autant, les archives de la Commission extraordinaire d'État restent l'une des sources disponibles les plus importantes sur la persécution des Roms soviétiques par les nazis.

13. Les Roms représentaient un groupe trop marginal au sein de la société soviétique pour faire l'objet d'une attention particulière de la part des Bolchéviques. Le fait qu'elles n'aient eu aucun groupe de pression politique explique en partie la raison pour laquelle les victimes roms n'ont jamais été intégrées à la mémoire collective officielle russe sur la Seconde Guerre mondiale (Holler, 2008).

Cette contribution porte sur les territoires soviétiques occupés par les Allemands, sur lesquels il existe peu d'informations¹⁴. Ces territoires comprennent tous les territoires de la Russie soviétique occupée (y compris la Crimée), les *oblasti* (territoires) de Tchernigov, Soumy, Kharkov et Stalino à l'Est de l'Ukraine et certaines parties de l'Est de la Biélorussie (les *oblasti* de Moguilev et Vitebsk).

J'étudie la question de la politique et du traitement nazi des Roms soviétiques, en analysant d'abord les archives allemandes relatives aux exécutions massives de « Tsiganes », et en les comparant aux enquêtes soviétiques sur ces mêmes événements. Cette étude se focalise ensuite sur certaines zones géographiques particulières dans lesquelles la densité de peuplement rom était importante, afin d'apporter un éclairage sur le traitement réservé aux Roms sédentaires et assimilés socialement, qui sont au cœur du débat historiographique sur la nature du génocide des Roms.

Le Groupe d'armées Nord

La Lituanie, la Lettonie, l'Estonie¹⁵ et certaines parties de la Biélorussie ont été officiellement annexées au *Reichskommissariat Ostland*, dès le 17 juillet 1941, avec une administration civile sous le contrôle du nouvellement institué *Reichsministerium für die besetzten Ostgebiete* (Ministère du Reich aux territoires occupés de l'Est). En revanche, le front du Nord-Ouest de la Russie, regroupant certaines parties des territoires de Léninegrad, Novgorod, Pskov et du Nord de Velikie Louki, est resté sous administration militaire jusqu'à la fin de l'occupation allemande (Zellhuber, 2006 : 130-136).

La population rom de la région située entre les lacs de Peïpus et Ilmen était relativement peu importante¹⁶, mais cette zone d'opérations du Groupe d'armées Nord étant un territoire sous administration militaire, des ordres écrits relatifs au traitement des « Tsiganes » locaux ont été conservés. L'ordre du général chargé de la zone arrière du Groupe d'armées Nord, daté du 21 novembre 1941, opérait ainsi une distinction entre les « Tsiganes nomades », qui devaient être « remis au prochain *Einsatzkommando* du SD » (entre d'autres termes, être fusillés) et les « Tsiganes sédentaires,

14. Dans la mesure où les travaux de recherche sur l'extermination des Juifs soviétiques par les nazis sont beaucoup plus nombreux, par rapport à ceux traitant du génocide des Roms, mon analyse empirique se focalise quasiment exclusivement sur ce dernier, dans l'objectif d'établir une base solide pour le comparer à la Shoah.

15. En décembre 1941, l'Estonie a été intégrée au *Reichskommissariat*, tout en continuant à être sous occupation militaire.

16. Léninegrad, qui n'est pas tombée sous occupation allemande, représentait l'épicentre de la vie rom dans cette région. De ce fait, un grand nombre de Roms sont morts de faim durant le blocus allemand.

vivant déjà sur leur lieu de résidence depuis deux ans », qui devaient être laissés sur place¹⁷. Le Service de la sécurité et les unités militaires jouissaient d'une grande latitude dans l'évaluation de la « dangerosité politique » de ces groupes. En outre, la notion de « nomades » pouvait être appliquée largement en temps de guerre. Cette définition vague a été employée officiellement jusqu'à la fin de l'occupation allemande¹⁸.

Les archives allemandes ne fournissent pas une image claire ou exhaustive de la mise en œuvre pratique des ordres officiels relatifs aux « Tsiganes » dans la mesure où seuls quatre rapports concernant les exécutions de Roms ont été conservés. En janvier 1942, l'*Einsatzgruppe A* a signalé l'arrestation et l'exécution de quatre-vingt-treize personnes, dont « un groupe de Tsiganes qui avaient provoqué des troubles (*Unwesen*) dans les environs de Siverskaïa » (Wilhelm, 1975 : 242). L'exécution par balles de soixante-et-onze autres « Tsiganes » a été signalée dans la zone à la périphérie de Léninegrad (Zimmermann, 1996 : 260). Le 1^{er} février 1942, « 38 Juifs et une Tsigane » ont été assassinés à Loknia (Wilhelm, 1975 : 239)¹⁹. Enfin, l'exécution massive de Roms de la plus grande ampleur – 128 personnes selon les archives allemandes – a été commise durant l'été 1942 par une unité militaire à Novorjev²⁰. Ce rapport est analysé ci-après.

En 1941, aucune exécution massive de Roms n'a été signalée dans cette région²¹. Cependant, les archives de la TchGK n'incluent pas d'évaluation exhaustive du traitement réservé aux Roms durant cette période, et il est fort probable qu'ils ont été soumis à un contrôle de plus en plus important de la part du Service de la sécurité et affectés au travail forcé, comme cela a été le cas en Estonie (Weiss-Wendt, 2003 : 40-44). Au moins un exemple étaye cette hypothèse. En 1941, plusieurs familles roms, vingt-six personnes au total, ont été déportées de Louga vers le village de

17. Le texte complet de cet ordre a disparu, mais des ordres et des rapports envoyés par la suite le paraphrasent souvent ou y font référence. Comparer par exemple STA Nürnberg, ND, NOKW 2072, 281. Sich. Div., Abt., Ia/Ic/VII – 297/42. 23.6.42 ; STA Nürnberg, ND, NOKW 2022, 281. Sdv., Abt. VII/Ia, Tgb. Nr. 457/43 geh., 24.3.43, an Feld.-Kdtr. 822.

18. STA Nürnberg, ND, NOKW 2072, 281. Sich. Div., Abt., Ia/Ic/VII – 297/42. 23.6.42 ; *ibid.*, NOKW 2022, 281. Sdv., Abt. VII/Ia, Tgb. Nr. 457/43 geh., 24.3.43, an Feld.-Kdtr. 822.

19. D'après des enquêtes soviétiques, 37 Juifs ont été assassinés. Un garçon de douze ans a réussi à s'enfuir durant le massacre. Grace au témoignage du jeune garçon, la TchGK a pu reconstituer en détail le déroulement de ce massacre de masse. Voir *Protokol doprossa Filanovskogo Soliou Grigorievitcha*, 12 février 1942. GARF, f. 7021, op. 20, d. 13, ll. 14-15ob.

20. Appelée également Noworschew ou Noworshew dans les sources allemandes.

21. En novembre 1941, deux « Tsiganes » du village de Botanok (région de Dno) ont été exécutés en même temps qu'un Russe. Voir GARF, f. 7021, op. 39, d. 316, ll. 4-5, 70-70ob, 71. Il s'agit cependant d'un événement isolé, survenu dans le cadre de la campagne contre les communistes, le « renseignement soviétique » et les Juifs, menée par la police de sûreté allemande en octobre et novembre 1941 (Wilhelm, 1975 : 242-244). Les Soviétiques ont également souligné l'intensité extraordinaire de la persécution menée par les Nazis durant cette phase. Comparer *AKT o zlodeiñiakh nemetsko-fachistskikh zakhvattchikov i ikh soobchtchnikov v Oredejskom raione Leningradskoï oblasti*. GARF, f. 7021, op. 30, d. 245, ll. 3-9 ; p. 3-4.

Filippovchtchina du *sel'ski sovet* (soviet de village) de Chtcherpetski²² dans la région de Gdov, où elles ont été hébergées par des paysans russes et affectées de force au travail agricole. En l'occurrence, la déportation semblait donc avoir également un motif économique. Cependant, fin février 1942, une « unité de représailles » composée d'Allemands, de Finlandais et d'Estoniens est arrivée à Filippovchtchina. Par un matin glacial, avec des températures avoisinant les moins trente degrés Celsius, tous les Roms, pour la plupart légèrement vêtus, ont été tirés hors de leurs maisons, et forcés à se tenir debout sur un pont à l'entrée du village. Pour le « divertissement répugnant » de leurs bourreaux, pour reprendre les termes du rapport de la Commission, les familles « tsiganes » ont été forcées à danser devant les habitants du village rassemblés devant elles, avant d'être fusillées à l'aide de trois mitraillettes. Après l'exécution, les fermiers russes ont été forcés d'enterrer les morts dans des fosses communes. Un garçon rom de dix ans, qui n'avait été blessé qu'à la main, a essayé en vain de s'échapper avec l'aide de quelques villageois. D'après certains témoins, il a été enterré vivant²³.

Il convient de souligner deux points importants, eu égard aux motivations des auteurs de ces massacres. Tout d'abord, l'exécution de masse devant un village entier était délibérée. Un soldat allemand a déclaré officiellement qu'il s'agissait d'une action contre les activités partisans. Cependant, d'après les témoignages recueillis par la TchGK, aucun des témoins choqués n'avaient cru ces accusations lancées à l'encontre de « Tsiganes totalement innocents et sans défense », qui n'avaient même pas été interrogés par les Allemands²⁴. Par ailleurs, la manière sadique dont l'exécution a été menée illustre la façon dont les nazis percevaient leurs victimes – une perception intimement liée à l'image stéréotypée du « Tsigane ». Les bourreaux ont ainsi utilisé la musique et la danse, propres à la culture rom, pour humilier leurs victimes. Cernés par des mitraillettes chargées, les Roms de Filippovchtchina ont été contraints d'interpréter leur dernière danse sur un pont en guise de scène.

L'assassinat des Roms de Filippovchtchina a marqué le début de toute une série de massacres dans la zone d'opérations du Groupe d'armées Nord, à partir du printemps 1942²⁵. D'après les données (vraisemblablement incomplètes) de la Commission extraordinaire d'État, entre 700 et 900 Roms au total ont été tués dans cette région durant l'occupation allemande. En termes géographiques, ces massacres de masse se sont étendus sur toute la zone et ont été commis par différents groupes.

22. Le soviet de village était un conseil administratif regroupant des représentant des fermes collectives et présidé par un chef élu du conseil.

23. AKT o zlodeianniakh nemetsko-fachistskikh zakhvatnikov i ikh soobchtchnikov po Gdovskomou raïonou, za period ego okkoupatsii. GARF, f. 7021, op. 39, d. 457, ll. 1-17ob.; 6-6ob

24. *Ibid.*, ll. 6ob-7.

25. AKT No 21. Slantsevskoï raïonnoï komissii. 29 novembre 1944. GARF, f. 7021, op. 30, d. 250, ll. 4-5.

Jusqu'à fin mars 1942, les exécutions de Roms qui ont été signalées étaient commises exclusivement par des unités mobiles d'extermination²⁶. Cependant, en avril 1942, les mesures déployées contre les Roms ont atteint un nouveau niveau de planification et de coordination. Dans la région de Léninegrad, la totalité des membres des communautés roms d'Oredej (72 personnes) et d'Outogorch (120 personnes) ont été déportés dans des trains de marchandises, les uns après les autres, vers la « résidence du SD » dans l'ancienne cour de ferme de Vassil'kovitchi, où ils ont été assassinés²⁷. Il est à noter que l'enregistrement et l'arrestation des Roms n'ont pu être rendus possibles qu'avec l'aide de l'informateur russe Anna Ierchova²⁸. Ierchova est mentionnée dans la liste compilée par la TchGK des « traîtres » et des criminels de guerre, au même titre que le chef de la police d'Oredej, Baouer²⁹.

À la fin du mois de mai 1942, 128 Roms ont été abattus à Novorjev près de Pskov par des membres du *Geheime Feldpolizei Gruppe 714* (Groupe de police de sûreté 714), un massacre qui est souvent mentionné dans l'historiographie (Krausnick, 1985 : 243-244; Zimmermann, 1996 : 265-266; Lewy, 2001 : 204-205). En l'occurrence, il est possible de comparer les archives allemandes et celles de la TchGK. Comme cette exécution de masse de « Tsiganes » avait été commise par une unité militaire en violation d'ordres militaires en vigueur, elle a suscité une enquête administrative des autorités hiérarchiques supérieures. Dans une lettre au commandant du Groupe d'armées Nord, la 281^e Division de sécurité a justifié l'exécution du « groupe de prisonniers » en raison du « soupçon général d'activité partisane et d'espionnage » pesant sur ces derniers, en précisant qu'il s'agissait d'une « présomption » systématique en ce qui concernait les « Tsiganes nomades (*herumziehenden*) ». L'officier ajoutait que durant l'interrogatoire, les « Tsiganes » avaient laissé une « impression extrêmement défavorable » et « eu l'air de mentir »³⁰. En 1944, la Com-

26. Dans deux villages de la région de Pskov, des Roms ont été exécutés en même temps que des Juifs. *Doklad ob itogakh ouchtcherba i rassledovanii zlodeïani, tchinimyykh nemetsko-fachistskimi zakhvatshchikami v Pskovskoi oblasti*. GARF, f. 7021, op. 39, d. 455, l. 20.

27. *AKT o zlodeïaniakh nemetsko-fachistskikh zakhvatshchikov i ikh soobshchikov v Oredejskom raïone Leningradskoi oblasti*. GARF, f. 7021, op. 30, d. 245, ll. 3-9; 3-6. Parmi les 72 victimes, 9 ont été identifiées par la survivante romni Anastasia Grokhovskaïa; par la suite, la Commission extraordinaire d'État a ajouté quinze noms supplémentaires. Voir *ibid.*, ll. 10-10ob. et 18.

28. *Zaiavlenie v raïonnouïou gossouidarstvennouïou komissiou [...] ot grajdanki Grokhovskoi Anastassii Kouzminitchny*. GARF, f. 7021, op. 30, d. 245, ll. 19-20; 19ob; *Protokol doprosa – Grokhovskaïa Anastasia Kouz'minitchna*, 12 octobre 1944, *ibid.*, ll. 21-22ob.

29. Baouer et Ierchova sont listés explicitement en tant que criminels de guerre responsables du meurtre de Roms. Voir GARF, f. 7021, op. 30, d. 1611, ll. 40-41.

30. STA Nürnberg, ND, NOKW 2072, 281. Sich. Div., Abt., Ia/Ic/VII – 297/42. 23.6.42. En fait, les *Einsatzgruppen* utilisaient souvent des « success stories » falsifiées dans leurs rapports. Comparer les introductions (Klein, 1997 : 10). En avril 1942, par exemple, le Groupe d'intervention a signalé l'exécution d'un « groupe partisan dangereux » qui était dirigé par des chefs bolchéviques dans l'arrière-pays. En réalité, il s'agissait d'un groupe

mission extraordinaire d'État a enquêté sur l'affaire de Novorjev, en parvenant cependant à une conclusion différente. D'après des témoins, à la fin du mois de mai 1942, « tous les Tziganes » du raïon (Note du traducteur : le raïon ou raion désigne un type de subdivision administrative dans l'ancien bloc soviétique) ont été convoqués pour être réimplantés au Sud de la Russie (Kalinin, 2005 : 63-64). Les Roms qui ont obtenu un permis ont été arrêtés et détenus durant plusieurs jours dans la prison de la ville. Ils ont finalement été embarqués dans des camions, conduits vers un ancien *kolkhoze* et fusillés dans des fosses. Plus de 330 Roms assassinés, pour la plupart des femmes, des enfants et des personnes âgées, ont été retrouvés dans ces fosses communes. D'après le rapport médico-légal final, un grand nombre des corps portaient des marques de tortures brutales : les cheveux des femmes avaient été arrachés, les crânes et os avaient été brisés, les mains, pieds et têtes arrachés des corps ; les enfants avaient été empoisonnés et certains enterrés vivants³¹.

D'après les conclusions de la TchGK « les méthodes de torture, de violence et de meurtre employées ont suivi une méthode systématique dans un objectif d'extermination totale d'une nationalité (*narodnost'*), celle des Tziganes »³². La Commission considérait donc que les accusations proférées à l'encontre des victimes étaient de simples tentatives de justifier leur meurtre prémédité.

La Commission a relaté d'autres cas de massacres dans la zone contrôlée par la 281^e Division de sécurité³³. En mai 1942, pratiquement en même temps que dans la région voisine de Novorjev, l'*Ortskommandantur* de Pouchkinskie Gory a procédé à l'arrestation d'environ 300 personnes, dont 70 habitants roms, y compris 23 enfants. Quelques jours plus tard, la plupart d'entre eux ont été conduits en dehors de la ville et fusillés dans des fosses communes. En l'occurrence, cette exécution de masse ne ciblait pas spécifiquement les « Tziganes », dans la mesure où elle visait principalement les communistes et les « soutiens des partisans » présumés au sein de la population civile. Cependant, alors que les « suspects » russes adultes ont été arrêtés à titre individuel et, dans une large mesure, de manière arbitraire, des familles entières au sein de la population rom de la ville ont été arrêtées et assassinées³⁴. Le traitement spécifique réservé à la population rom était donc évident pour tous, comme l'a clairement souligné le prêtre russe orthodoxe Iossif Dmitriev, qui a provoqué l'ouverture d'une enquête sur ces massacres en envoyant une lettre à la TchGK. Il notait qu'en plus de leurs autres meurtres, les Allemands avaient procédé

de personnes malades mentales, accompagnées par leurs infirmiers (Wilhelm, 1975 : 263).

31. *Zaklioutchenie*, 5 juin 1944. GARF, f. 7021, op. 39, d. 319, ll. 15-16 et 24-25.

32. GARF, f. 7021, op. 39, d. 319, l. 8.

33. Voir *AKT po Porkhovskomou raïonou*, 30 avril 1945. GARF, f. 7021, op. 39, d. 328, ll. 40, 79.

34. AKT No 71, pos. Pouchkinskie Gory, 25 mars 1945. GARF, f. 7021, op. 39, d. 336, ll. 1aob, 5ob., 8ob., 11ob.

à des « exécutions à caractère racial (*rassovyïe rasstrely*) de Roms et de leurs enfants, dès l'âge de six ans, ainsi que de nourrissons »³⁵.

Sur le territoire de Novgorod, les ordres officiels de l'administration militaire ne reflétaient pas non plus la politique d'extermination des Roms réellement mise en œuvre. En témoigne cet ordre envoyé par l'administration agricole locale de Soletsk aux anciens (*starosta*) du district (*volost'*) rural Klevitsk, où il était précisé que :

« Nous vous informons que si des Tsiganes nomades se trouvent dans votre district, vous avez l'obligation de confisquer leurs chevaux et de les donner aux villageois (*grajdanam seleni*) ayant besoin de chevaux. Les Tsiganes doivent être remis au commandement le plus proche pour être affectés au travail »³⁶.

Le sort qui a été réservé aux personnes arrêtées est évident au vu des massacres de masse systématiques de Roms – sans distinction aucune entre les sédentaires et les nomades – qui ont été documentés sur ce territoire. La thèse avancée par Boris Kovalev, selon laquelle la motivation sous-tendant l'exécution des « Tsiganes nomades » devait être leur « manque de volonté et de capacité » d'effectuer « un quelconque travail » est une interprétation aussi grossière qu'erronée (Kovalev, 2004 : 250). En réalité, les unités militaires avaient déjà « nettoyé » la région de Novgorod de tout Rom. En mai 1942, trente « Tsiganes nomades » et une famille rom sédentaire du nom de Massal'ski³⁷ ont été arrêtés et détenus dans un camp de prisonniers de guerre situé dans l'ancien *sovkhoz Zaveriajskie Pokossy* du soviet de village de Borkovski. Ils ont tous été fusillés peu après³⁸.

L'extermination a atteint son niveau maximal en mai et juin 1942. Il est probable que la plupart des Roms de la zone d'opérations du Groupe d'armées Nord avaient déjà été tués durant la première moitié de l'année 1942. Pour autant, plusieurs autres massacres ont eu lieu de manière sporadique jusqu'à l'été 1943. Dans la plupart des cas, les exécutions étaient perpétrées par plusieurs unités, en violation d'ordres officiels³⁹. La dernière *Aktion* contre les Roms – et contre les Juifs – a eu lieu dans la ville d'Ostrov dans la région de Léninegrad. Les archives soviétiques décri-

35. 20 avril 1945. [Zaïavlenie] v TchGK *sviachtchennika* Dmitrieva Iossifa Dmitrievitcha. *Ibid.*, ll. 6-6ob. En employant l'expression « exécutions à caractère racial », Dmitriev souligne les motifs d'ordre raciste des bourreaux, et leur intention d'exterminer totalement les Roms.

36. *Soletskoïe Raïonnoïe Sel'khozoupravlenie – Volostnomou starchine Klevitskoï volosti. g. Sol'tsy*, 21 juillet 1942, n° 722. *Gossoudarstvenny istoritcheskii arkhiv Novgorodskoï oblasti (GIANO)*, f. R-2113s (*sekretno-rassekretcheno*), op. 1, d. 6, l. 13.

37. Il est intéressant de noter que la plupart des témoins qualifiaient la famille Massal'ski de « nomades », alors qu'ils étaient bien connus pour être des villageois sédentaires. Semen Massal'ski, le chef de la famille, travaillait en tant que conducteur de train sur la ligne Staraïa Roussa-Léninegrad. GARF, f. 7021, op. 34, d. 368, l. 108.

38. *Ibid.*, ll. 3, 81, 110-111ob, 120.

39. GARF, f. 7021, op. 39, d. 325, ll. 3-5ob ; *ibid.*, d. 339, ll. 6, 48-48ob, 363 ; GARF, f. 7021, op. 20, d. 13, ll. 2ob-3, 9ob, 14-15ob.

vent ces événements de manière succincte : « Durant l'été 1943, des habitants de la ville d'Ostrov, 200 personnes au total, de nationalité juive et tsigane, dont des hommes âgés, des femmes et des enfants, ont été arrêtés et dépouillés de leurs biens. Quant aux individus, ils ont été conduits hors de la région, vers la ville de Pskov, et fusillés »⁴⁰. Les « Tsiganes » – plus d'une centaine d'après des témoins – ont été arrêtés une nuit après l'arrestation des Juifs. Après leur déportation hors d'Ostrov, les biens des victimes juives et roms ont été mis en vente dans la ville⁴¹. Il semblerait que les Juifs et les Roms d'Ostrov avaient été affectés au travail forcé pendant près de deux ans avant d'être déportés par les forces occupantes allemandes⁴².

La chronologie des événements démontre un génocide systématique des « Tsiganes » dans le territoire placé sous le contrôle du Groupe des armées Nord. Les massacres de masse ont été perpétrés en plusieurs étapes, par des groupes différents. Les exécutions de masse de Roms ont commencé en février et mars 1942, et étaient au départ menées par des unités mobiles d'extermination de l'*Einsatzgruppe A*⁴³. En avril 1942, la Police de sûreté locale et des unités du SD ont fourni des renforts pour mettre en œuvre cette persécution, comme à Oredej. Durant le même mois, des unités militaires postées localement, des *Ortskommandanturen* (Police de sûreté locale), ont participé activement à la persécution des Roms, et c'est durant cette phase que les massacres ont atteint leur paroxysme⁴⁴. En principe, en exécutant elles-mêmes les « Tsiganes », les forces des *Ortskommandanturen* agissaient en violation de leurs ordres hiérarchiques, mais l'absence de conséquences sérieuses pour ces manquements démontre du consentement tacite du commandant du Groupe d'armées Nord. Il en va de même de la distinction officielle entre « Tsiganes » sédentaires et nomades, qui a été systématiquement ignorée.

Tous les groupes ayant commis des massacres dans la zone d'opérations du Groupe d'armées Nord se sont justifiés en se fondant sur une rhétorique anti-Roms, et en accusant ces derniers d'avoir été impliqués dans des activités partisans. La population locale, comme la Commission extraordinaire d'État, avaient conscience que ces accusations ne visaient

40. AKT, *gorod Ostrov*, 28 août 1944. GARF, f. 7021, op. 30, d. 1736, ll. 2-4; 3.

41. Voir GARF, f. 7021, op. 30, d. 1736, ll. 2-4, 141-142, 149-150, 179-180.

42. Il est cependant possible que certains des Roms déportés aient été amenés au camp de Salaspils; 30 Roms d'Ostrov ont survécu et sont retournés chez eux après la guerre. Je remercie Aleksandr Krouglov, Ukraine, qui a attiré mon attention sur ce cas non recensé dans les dossiers soviétiques. Pour les résultats de nouvelles recherches, voir Holler, 2013^o: 166-168.

43. L'« Opération tsigane » spéciale, pour laquelle, d'après les déclarations d'un témoin lors d'un procès pour crimes de guerre en Estonie, un *Sonderkommando* de Tallinn avait été envoyé vers la zone de Pskov, a également sans doute été mise en œuvre à ce moment-là. Voir le témoignage de Pavel Kourovski dans l'affaire *Mere-Gerrets-Viik* à Tallinn, 1960-1961 (Weiss-Wendt, 2003: 54).

44. Cela peut être dû à la volonté de l'administration militaire durant l'occupation de réaffirmer l'autorité de la Police de sûreté et de revendiquer la responsabilité pour l'« élimination des ennemis » à l'arrière du front (Wilhelm, 1975: 267-268).

qu'à masquer les motivations réelles des nazis – à savoir l'annihilation totale du peuple rom. D'après la Commission du territoire de Novgorod, les membres de la famille Massal'ski ont été abattus car « ils étaient de nationalité tsigane »⁴⁵. Les Commissions de Léninegrad, Pskov et Loknia ont tiré des conclusions similaires⁴⁶.

Surtout, après des semaines d'enquête approfondie sur les crimes nazis dans le territoire de Pskov, la Commission a déclaré qu'au vu de son ampleur, comme de l'intentionnalité qu'elle supposait, l'extermination des « Tsiganes » était comparable à celle des Juifs soviétiques :

« Les monstres allemands n'ont épargné personne. Ils ont assassiné les hommes et les femmes, les personnes en bonne santé comme les malades, les enfants et les personnes âgées. En mettant en œuvre leur politique nazie inhumaine, fondée sur une moralité bestiale, ces monstres déguisés en être humains ont procédé à l'extermination totale de civils soviétiques – tsiganes et juifs – vivant dans le territoire de Pskov. En l'occurrence, le meurtre (de ces personnes) était uniquement motivé par leur nationalité... Les matériaux recueillis par la Commission montrent que, après les Juifs, les Tsiganes ont été victimes d'une extermination totale dans toutes les régions du territoire de Pskov »⁴⁷.

La Commission régionale de Loknia a également souligné le statut exceptionnel des victimes juives et « tsiganes ». Elle a relevé que les Allemands avaient commis des « atrocités extraordinaires contre les Juifs avec l'intention d'exterminer physiquement la population juive ». Dans la suite du rapport, elle précisait que : « Les envahisseurs allemands-fascistes se sont déchainés avec une égale cruauté à l'encontre des Tsiganes. Sous couvert de les soupçonner d'avoir des contacts avec les partisans, ils ont perpétré une extermination physique à une échelle massive »⁴⁸.

Groupe d'armées Centre

Le *Heeresgruppe Mitte* (Groupe d'armées Centre) contrôlait les régions suivantes des territoires occupés de l'Union soviétique : l'Est de la Biélorussie (les territoires de Vitebsk, Moguilev, Bobrouïsk et Gomel), ainsi que les territoires russes de Smolensk, Velikie Louki (parties centrales

45. 4. février 1945. AKT 30. 28 membres du *sel'sovet* de Borkovski, *Novgorodskogo raïiona Leningradskoï oblasti*. GARF, f. 7021, op. 34, d. 368, l. 105ob.

46. GARF, f. 7021, op. 30, d. 1611, l. 8 ; GARF, f. 7021, op. 39, d. 319, l. 8 ; GARF, f. 7021, op. 20, d. 13, ll. 2-2ob.

47. *Doklad ob itogakh outcheta ouchtcherba, pritchinenogo nemetsko-fachistskimi zakhvatichikami i ikh soobchtnikami gor. Pskovou i Pskovskoï oblasti*. GARF, f. 7021, op. 39, d. 455, ll. 19-21.

48. 15 décembre 1944. AKT, *gorod Loknia*. GARF, f. 7021, op. 20, d. 13, l. 2ob.

et du Sud), Briansk, Orel, Kursk et Belgorod⁴⁹. Les troupes d'invasion de la *Wehrmacht* étaient suivies par l'*Einsatzgruppe* B, qui comptait 650 hommes et était divisé en deux *Einsatzkommandos* (8 et 9), deux *Sonderkommandos* (7a et 7b)⁵⁰, ainsi qu'un soi-disant « *Vorauskommando* Moskau » (« *Commando pour l'avancée sur Moscou* »), qui a été démantelé après la défaite des Allemands près de Moscou (Krausnick, 1985 : 156-162). D'après les rapports de l'*Einsatzgruppe* B, au mois de mars 1943, les unités mobiles d'extermination avaient tué 142 359 individus (Gerlach, 1997 : 62). Un nombre important de Roms figuraient parmi les victimes. Les premiers rapports relatifs aux exécutions de masse de « Tsiganes » provenaient de l'Est de la Biélorussie. En septembre 1941, l'*Einsatzkommando* 9 a exécuté vingt-trois Roms qui avaient été remis à l'unité mobile par la *Feldkommandantur* 181 (Commandement militaire) près de Lepel (Wippermann, 1992 : 86 ; Gerlach, 1999 : 1062-1063). Entre octobre 1941 et mars 1942, la région de Moguilev est devenu le site principal de massacres de masse de Roms – l'*Einsatzgruppe* 8 y ayant mené plusieurs « actions anti-Tsiganes » (Gerlach, 1999 : 1062-1063).

Le territoire de Smolensk joue un rôle clé pour évaluer de manière générale le caractère systématique de la persécution nazie des « Tsiganes » dans les territoires occupés de la Russie soviétique. Smolensk était l'une des quelques régions soviétiques comptant une population relativement compacte et sédentaire de Roms. Les bolchéviques locaux se félicitaient de cette situation comme si elle résultait de la politique soviétique des nationalités, alors que la plupart des membres des « *kolkhozes* de nationalité tsigane » nouvellement constitués étaient des paysans bien avant la révolution d'octobre⁵¹. Par ailleurs, certains « *kolkhozes* nationaux » étaient ethniquement mixtes, car un nombre croissant de familles russes les avait intégrés durant les années 1930 (Kisseleva, 1952 : 168).

Avant l'occupation allemande, le village ethniquement mixte d'Aleksandrovka⁵² appartenait à un « *kolkhoze* tsigane » appelé « *Constitution de Staline* » (« *Stalinskaïa konstitoutsia* »), créé en 1937. D'après le rapport de la Commission, le 23 avril 1942, en début de soirée, deux officiers allemands sont arrivés au village et ont ordonné à la responsable de la tenue des registres du *kolkhoze* de dresser la liste des villageois, en les divisant par groupes de familles et nationalités⁵³. Vers 5 heures du matin, une unité

49. Durant l'offensive allemande sur Moscou à l'automne 1941, certaines parties des territoires de Kalinine (l'actuel Tver') et de Kalouga ont également fait partie des zones occupées, mais cette situation n'a duré que quelques semaines, du fait du retrait partiel de la *Wehrmacht*.

50. Le mot *Sonderkommando* désigne une unité d'extermination (NdT).

51. GARF, f. 3316 (TsIK SSSR), op. 28, d. 794, ll. 144-144ob. ; GARF, f. 1235 (VTsIK), op. 123, d. 28, ll. 70-70ob. Sur les politiques soviétiques relatives aux nationalités en général, voir Martin, 2001.

52. Le nom officiel, rarement usité, est Aleksandrovskoïe.

53. Voir le témoignage de la responsable de la tenue des registres, Fekla Riabkova, 11 octobre 1943, in GARF, f. 7021, op. 44, d. 1091, ll. 37ob-38.

de la SS⁵⁴ a fait irruption dans les maisons des villageois et les a conduits de force vers un lac situé à proximité. Peu après, plusieurs familles roms du village voisin de Devkino ont été emmenées au même endroit. Dès leur arrivée, un officier allemand « qui parlait bien le russe » a lu la liste des noms à haute voix, en séparant les « Tsiganes » des autres. Après ce tri, les villageois russes ont été renvoyés chez eux, tandis que les Roms ont été placés sous garde armée. Les hommes les plus robustes ont été sélectionnés pour creuser deux fosses à l'aide de pelles. Vers deux heures de l'après-midi les Allemands ont « conduit » les femmes, les enfants et les hommes âgés « comme du bétail » vers les fosses, « en les frappant à coups de bâtons et de fouets », à tel point que « certains sont tombés inconscients ». Dans la panique et le désordre croissants, certains individus ont réussi à s'enfuir⁵⁵. D'autres ont imploré la pitié des bourreaux, en faisant valoir qu'ils étaient russes. Mais les Allemands « les ont déshabillés » et ont mené une forme d'« extermination raciale ». D'après les déclarations de témoins, la couleur de la peau et des cheveux jouait un rôle décisif pour déterminer qui était « Tsigane »⁵⁶. La même procédure a ensuite été appliquée aux hommes « tsiganes » comme le souligne le témoignage d'Andreï Semtchenkov :

« Les officiers ont commencé à examiner les Tsiganes. Ils soulevaient leurs vêtements et regardaient les corps nus des femmes et des hommes... Les officiers ont inspecté mon corps, touché ma poitrine et mes mains, ils m'ont saisi par le nez et les oreilles, et ils m'ont finalement laissé rentrer chez moi⁵⁷ ».

Une femme a même été autorisée à rentrer chez elle sous escorte pour chercher son passeport russe⁵⁸. Les autres « Tsiganes » ont dû se déshabiller dans une grange et remettre tous leurs objets de valeur. Lidia Krylova, témoin de l'événement, a décrit en détails terrifiants à la Commission la façon dont ils ont ensuite été exécutés :

54. Dans les rapports de la Commission, les « unités de représailles » (*karatel'ny otriad*), regroupant des forces SS sont désignées en tant qu'auteurs des massacres. *Ibid.*, ll. 1-3. Les témoins les appelaient également « Gestapo », « soldats allemands », ou simplement « Allemands ».

55. GARF, f. 7021, op. 44, d. 1091, l. 9ob. Témoignage de Maria Lazareva [Romni], 10 octobre 1943.

56. Proskov'ia Timtchenkova a décrit son sauvetage inattendu : « L'officier allemand a déchiré ma robe et a examiné ma poitrine et mes mains, il a ôté mon foulard et a regardé mes cheveux, et après cela il a reconnu que j'étais russe et m'a mise sur le côté ». Les parents de Timtchenkova et l'un de ses frères ont également été libérés, mais le reste de la famille a été exécuté. Voir le témoignage de Proskov'ia Timtchenkova [Romni], 10 octobre 1943, in GARF, f. 7021, op. 44, d. 1091, l. 25.

57. *Ibid.*, ll. 28-28ob. Témoignage d'Andreï Semtchenkov [russe, mère romni], 11 octobre 1943.

58. Voir le témoignage de Lidia Krylova [Romni], 10 octobre 1943, in GARF, f. 7021, op. 44, d. 1091, l. 13.

« Chaque famille a été menée séparément vers la fosse, et ceux qui restaient sans bouger y étaient traînés de force. C'est un soldat armé d'un pistolet qui s'est chargé de l'exécution par balle. Les enfants de dix à douze ans ont été les premiers à être exécutés sous les yeux de leurs mères, ensuite les nourrissons ont été arrachés des bras de leurs mères et jetés vivants dans la fosse. C'est seulement après tout cela que les mères ont été exécutées. Certaines mères n'ont pas supporté cette torture et ont sauté vivantes dans la fosse après leurs bébés... Mais il n'y avait pas que des enfants à être jetés vivants dans la fosse. Je les ai vus de mes yeux y jeter une femme âgée, Leonovitch, qui ne pouvait pas bouger, et qui avait été enroulée dans une couverture par ses filles qui la portaient dans leurs bras⁵⁹ ».

Après l'exécution, les hommes « tsiganes » ont été forcés d'emplir la fosse commune de terre, avant d'être fusillés dans la seconde fosse. Les Allemands sont retournés à la ville de Smolensk en emportant avec eux les objets de valeur et certains des vêtements des victimes⁶⁰.

L'exhumation des corps effectuée par la Commission a révélé que 176 personnes ont été fusillées le 24 avril 1942. 143 parmi celles-ci – 62 femmes, 29 hommes et 52 enfants – ont été identifiées, tandis que 33 personnes n'ont pu l'être⁶¹. Parmi les victimes adultes, figuraient des paysans du *kolkhoze*, des éducateurs et trois enseignants. Leur assimilation sociale et leur sédentarisation n'ont cependant joué absolument aucun rôle dans le tri opéré pour ce massacre de masse à Aleksandrovka. Les Allemands n'ont pas non plus mené d'enquête sur une quelconque activité partisane. Les Roms ont été tués parce qu'ils étaient Roms. La sélection en deux temps – la liste de noms et l'« examen physique » – suggère de manière non équivoque que les bourreaux étaient motivés par un racisme idéologique.

D'autres massacres de masse ont été perpétrés par la Police de sûreté dans d'autres implantations roms dans le territoire de Smolensk. À Krasny Bor, une banlieue de Smolensk, quatre « Tsiganes » ont été exécutés en mars 1942, au motif qu'ils auraient été des « soutiens partisans »⁶². Durant le même mois, l'*Einsatzgruppe* B a signalé l'exécution de quarante-cinq « Tsiganes » dans les environs de Smolensk (Lewy, 2001: 207). Ces *Aktionen* semblent avoir coïncidé avec les activités de la Police de sûreté, qui avait lancé une opération de grande ampleur de « nettoyage » des régions rurales des « Tsiganes ». D'après des enquêtes soviétiques, ces actions ciblaient « la totalité de la population tsigane des *kolkhozes* »⁶³. Le

59. *Ibid.*, ll. 13ob-14. Krylova a elle-même été également emmenée jusqu'à la fosse, mais au tout dernier moment elle a été reconnue comme étant « russe » et renvoyée chez elle.

60. *Ibid.*, ll. 1-2.

61. GARF, f. 7021, op. 44, d. 1091, ll. 4-4ob, 42-4. Parmi les victimes figuraient deux Roms de Korenevchtchina et cinq d'un autre village qui se trouvaient à Aleksandrovka ce jour là.

62. GARF, f. 7021, op. 44, d. 1091, l. 19.

63. GARF, f. 7021, op. 44, d. 41, ll. 16-20; 18.

kolkhoze « tsigane » « *Svoboda* » (« Liberté ») dans le soviet de village de Kardymovo a été entièrement rasé par les « occupants allemands-fascistes ». La totalité des quatre-vingt dix habitants ont été emmenés dans un lieu à l'extérieur du *kolkhoze* et fusillés par groupes⁶⁴. Dans un autre *kolkhoze*, un *douchegoubka* (camion à gaz) aurait été utilisé pour exterminer les Roms (Anfimova, 2000 : 11). D'après un témoin, un *tabor* (« camp tsigane ») de plus de cent personnes a été cerné par « les Allemands » et entièrement rasé (Tsynman, 2001 : 133). Dans la ville de Dorogoboujzh et sa périphérie, « aucune famille juive ou tsigane » n'a survécu (Fedorov, 1943). Une autre exécution de masse aurait été perpétrée à Rodnia⁶⁵. Les derniers meurtres ont été commis durant le retrait des Allemands au début du mois de septembre 1943, avec l'exécution d'une famille de sept « tsiganes » dans le village de Raï près de Smolensk⁶⁶.

La persécution des Roms dans le territoire de Smolensk a donc été systématique et elle a été menée dans l'intention d'annihiler totalement ce groupe ethnique. Le Président de la Commission extraordinaire d'État de Smolensk, D. Popov, est parvenu à une conclusion similaire dans son rapport final à Moscou : « Des atrocités spécifiques à caractère racial (*rassovyie izouverstva*) ont été commises à l'encontre de la population juive et tsigane. Partout, les Juifs et les Tsiganes ont été totalement exterminés »⁶⁷.

Les populations juives et roms ont également été exterminées dans leur totalité à Novossokolniki (territoire de Velikie Louki), situé au Nord de la zone d'opérations du Groupe d'armées Centre :

« D'après des données statistiques de l'administration locale (*raïonnoi oupravy*) de Novossokolniki, le 1^{er} septembre 1941, 74 Juifs et 53 Tsiganes vivaient dans la zone rurale, et ont tous été exécutés par les Allemands »⁶⁸.

La date du rapport de l'administration locale est particulièrement importante. Il semble que l'enregistrement spécial des Juifs et des « Tsiganes » – qui impliquait la préparation de leur extermination totale – a été mis en œuvre durant les premiers jours de l'occupation⁶⁹.

64. *Akt tchlenov TchGK. Kardymovski raïon. 10.2.1944 (Kopia)*. GASO, f. 1630, op. 1, d. 369 ll. 82-87 ; 84.

65. Kenrick mentionne environ 1 000 Roms exécutés à Rodnia (Kenrick, Puxon, 1995 : 95). Ce chiffre semble cependant être surestimé, dans la mesure où un massacre de cette ampleur aurait dû être mentionné dans les archives de la TchGK, ce qui n'est pas le cas.

66. GARF, f. 7021, op. 44, d. 1091, ll. 19, 39ob.

67. *Dokladnaia zapiska ob itogakh oucheta ouchtcherba i zlodeïani nemetsko-fachistskikh zakhvatnikov v Smolenskoï oblasti. Predsedatel' Smolenskoï oblastnoi komissii D. Popov – Tchrezvychainoi Gossoudarstvennoi Komissii SSSR GARF*, f. 7021, op. 44, d. 1091, l. 19. Disponible également in GASO, f. 1630, op. 2, d. 29, ll. 182-213.

68. *AKT goroda Novossokolniki*, 21 novembre 1944. GARF, f. 7021, op. 20, d. 16, ll. 1-1ob. ; 1ob.

69. Velikie Louki a été occupée par la *Wehrmacht* le 19 août 1941 (Al'tman, 2002 : 250).

L'exemple du territoire de Novossokolniki souligne le rapport étroit entre la persécution des Juifs et celle des Roms dans les zones contrôlées par le Groupe d'armées Centre. L'analyse plus approfondie des événements dans le territoire de Briansk, situé au Sud de Smolensk, confirme cette hypothèse. Des persécutions conjointes ont été signalées régulièrement dans le rayon de Klinty, au Sud-Ouest du territoire de Briansk, où les *Sonderkommandos* 7b et 7a étaient actifs. Comme dans la plupart des territoires soviétiques occupés, l'extermination physique de la population juive a été mise en œuvre en plusieurs étapes : durant les premières semaines de l'offensive allemande, les Juifs ont été enregistrés, regroupés et contraints de s'identifier avec des brassières et l'Étoile de David, tandis que les prisonniers de guerre et les hommes adultes en âge de servir militairement, pour la plupart des Juifs soviétiques, ont été exécutés. En novembre et décembre 1941, suite à une première vague de massacres perpétrés par des unités mobiles d'extermination, près de la totalité de la communauté juive, y compris les femmes et les enfants, a été exterminée. Après le déplacement du *Sonderkommando* 7b vers Orel et son remplacement par le *Sonderkommando* 7a, une seconde vague d'exécutions a eu lieu entre février et avril 1942 : après cela il n'est resté quasiment aucun survivant juif soviétique⁷⁰. Les meurtres de masse des Roms ont commencé en même temps que la seconde vague d'extermination des Juifs. À partir du printemps 1942, le *Sonderkommando* 7a a commencé à inclure des « Tsiganes » dans ses actions d'exécutions de masse de Juifs dans la région de Klinty, ainsi que dans les régions voisines de Klimov et Tchourovitchi. Ce processus de génocide systématique a été réitéré dans la ville de Klimov (ou Klimovo)⁷¹. Selon le témoignage de Marfa Lagoutina, qui a assisté à ces événements :

« Les Juifs du village (*selo*) de Tchourovitchi et les Tsiganes du village de Novy Roisk, qui ont été exécutés le même jour, ont été amenés sur le lieu de l'exécution. 400 personnes au total ont été exécutées⁷². Pendant la soirée, la police a obligé les habitants de la ville de Klimov à enterrer les corps... Aujourd'hui, tous reposent dans la même fosse »⁷³.

Dans la seule région de Tchourovitchi, quarante-deux Roms (douze hommes, treize femmes et dix-sept enfants) ainsi que trente-cinq Juifs (onze hommes, douze femmes et douze enfants) ont été assassinés⁷⁴. Dans

70. Sur les opérations des *Sonderkommandos* dans les zones de Klinty et Briansk, voir Krausnick, 1985 : 158-61. Sur les étapes de l'extermination des Juifs soviétiques, voir Al'tman, 2002 : 261-64.

71. Voir *Protokol doprossa*, Dolgov Andrei Semenovitch, 11 juillet 1944. GARF, f. 7021, op. 19, d. 5, ll. 169-169ob.

72. Soit ce chiffre est surestimé, soit des victimes d'autres régions ont également été amenées à Tchourovitchi pour être exécutées.

73. *Protokol doprossa* – Lagoutina Marfa Fedorovna, 11 juillet 1944. *Ibid.*, ll. 170-171 ; 171.

74. Voir *Svedenia o zlodeianiakh nemetsko-fachistskikh zakhvatnikov i ikh soobchtnikov v period okkoupatsii po Tchourovitchskomou raïonou*. GARF, f. 7021, op. 19, d. 5, l. 154.

leur rapport final, les enquêteurs soviétiques régionaux ont déclaré que des « hitlériens » et des « unités traîtres au sein de la police locale » ont assassiné des communistes, des Juifs et des « Tsiganes » « à une échelle massive » et « sans aucune raison »⁷⁵.

Les rapports allemands relatifs à cette période confirment le caractère conjoint des mesures mises en œuvre à l'encontre des Juifs et des « Tsiganes » dans le territoire de Briansk. Durant le printemps 1942, 300 « Juifs et Tsiganes » ont été exécutés dans le cadre d'une opération massive, ce qui a suscité « des expressions de désapprobation » de la part de soldats de la *Wehrmacht* qui avaient assisté à l'événement (Zimmermann, 1996 : 262). En outre, le *Sonderkommando* 7a a signalé l'extermination de « 45 Tsiganes » en mars 1942, tandis qu'une sous-division de la même unité mobile menait une autre exécution de masse de trente « Tsiganes » durant la seconde semaine d'avril 1942 (Zimmermann, 1996 : 260).

Les autres parties du territoire de Briansk ont quant à elles été examinées par la Commission extraordinaire d'État. À Ounetcha, par exemple, « la totalité de la population juive et tsigane », soit « 342 personnes au total », a été exterminée⁷⁶. Dans la région de Briansk également, les deux groupes ont été persécutés. D'après la TchGK, les auteurs de ces persécutions ont employé une méthode d'assassinat particulièrement brutale :

« De nombreux témoins ont déclaré que les Allemands ont enchaîné les Juifs, Tsiganes et communistes, à 0,5 à 2 mètres d'écart, à des barres (métalliques) et qu'ils les ont fait marcher sur des champs de mines, où ils étaient condamnés à exploser sur des mines »⁷⁷.

Il semble probable qu'à partir de 1942, l'*Einsatzgruppe* B ait considéré que l'extermination des « Tsiganes » et celle des Juifs, ainsi que celle des communistes, poursuivaient un objectif commun. Cette hypothèse est étayée *a minima* par le fait que les unités d'extermination utilisaient régulièrement les mêmes lieux pour l'extermination et l'ensevelissement des corps dans des fosses communes. Près de la banlieue de Briansk II, la Commission soviétique a identifié et exhumé quatorze fosses communes : « En tout, 7000 corps d'hommes âgés, de femmes et d'enfants assassinés (ont été trouvés), appartenant pour la plupart à la population juive, mais également tsigane »⁷⁸. L'identification complète des victimes était problématique.

75. AKT *raïonnoi komissii*, g. Klimov, 12 juillet 1944. *Ibid.*, l. 168.

76. AKT *Brianskoï oblastnoi komissii*, 22 octobre 1945. GARF, f. 7021, op. 19, d. 1, ll. 1-25 ; 8.

77. *Ibid.*, l. 3.

78. AKT, *gor.* Briansk, 16 novembre 1943. GARF, f. 7021, op. 19, d. 2, ll. 197-202 ; 198ob. Cependant, cela ne signifie pas nécessairement que les Juifs et les Roms ont été exécutés conjointement en l'occurrence, dans la mesure où les enquêtes de la TchGK ont

« Il s'est avéré qu'il était impossible de déterminer les noms de famille des victimes de ce massacre atroce des populations juives et tsiganes, car la plupart d'entre eux avaient été évacués ici à partir d'autres territoires »⁷⁹.

Si, en outre, aucun survivant juif ou tsigane n'a pu être trouvé pour aider à identifier les victimes non enregistrées, cela implique l'annihilation totale des deux groupes⁸⁰.

Après les grandes vagues d'exécutions du printemps 1942, les forces d'occupation allemandes ont continué à rechercher des survivants juifs et « tsiganes », même s'il n'y a aucun témoignage d'exécutions massives. Le *Sonderkommando* 7a aurait arrêté trente « Tsiganes » durant la seconde moitié du mois d'août 1942, tandis que le *Sonderkommando* 7b en aurait « capturé » quarante-huit (Zimmermann, 1996 : 260)⁸¹. Peu de temps après, durant la première moitié du mois de septembre 1942, l'*Einsatzgruppe* B a signalé à Berlin « le traitement spécial » infligé à 301 « Tsiganes » (Lewy, 2001 : 206). Les dernières exécutions de masse de Roms signalées sous le contrôle de Groupe d'armées Centre datent du printemps 1943 et ont eu lieu dans la région de Krasnogorsk dans le territoire de Briansk⁸².

Les événements qui ont eu lieu à Briansk et Smolensk sont d'une importance fondamentale pour évaluer le caractère génocidaire des massacres des Roms soviétiques par les Nazis dans les zones militaires. Dans ces territoires, il semble évident que l'annihilation de la population rom était motivée par l'idéologie raciste des auteurs de ces massacres. Dans ces régions, aucune population rom sédentaire n'a été épargnée. Au contraire, les « *kolkhozes* tsiganes » de la période d'avant-guerre ont été systématiquement et totalement rasés.

À partir du printemps 1942, les « Tsiganes » du territoire de Briansk ont non seulement reçu le même traitement que les Juifs, mais dans certains cas, ils ont été exécutés et enterrés ensemble. Le fait que le processus d'extermination des populations roms soviétiques ait commencé seulement au printemps 1942 n'enlève rien à l'intention génocidaire d'opérations visant à annihiler totalement cette population. Bien que les archives de la Commission extraordinaire d'État ne permettent pas d'estimer le

confirmé que les fosses ont été « remplies (progressivement) tout au long de la période d'occupation » (*ibid.*).

79. *Ibid.*, l. 198. Briansk était un carrefour important pour les chemins de fer à destination de l'Ouest de la Russie soviétique et a donc joué un rôle central pour les personnes évacuées et les réfugiés en provenance d'Ukraine et de Biélorussie, avant d'être occupée (Al'tman, 2002 : 264).

80. Les statistiques finales, faisant état d'un total d'environ 17 011 « personnes appartenant à la population russe, juive et tsigane » sont également généralement reconnues. Voir GARF, f. 7021, op. 19, d. 1, l. 27.

81. Les statistiques allemandes sont identiques aux conclusions des enquêtes soviétiques sur l'exécution de « trente Tsiganes » à Nekrassovskoïe près d'Orlov, en août 1942. Voir GARF, f. 7021, op. 37, d. 6, ll. 1-15.

82. GARF, f. 7021, op. 19, d. 1, l. 35 ; *ibid.*, d. 2, ll. 167-169.

nombre total de victimes roms, il est néanmoins possible d'arguer que durant la Seconde Guerre mondiale, les parties occidentales de la Russie soviétique ont été au cœur de la machine d'extermination des « Tsiganes » par les Nazis.

Groupe d'armées Sud

Les *Einsatzgruppen* C et D étaient actifs dans le territoire contrôlé par le Groupe d'armées Sud. Les activités de chacune de ces unités sont analysées séparément.

L'extermination mise en œuvre par l'Einsatzgruppe C

Les activités de l'*Einsatzgruppe* C se concentraient principalement en Ukraine. Les territoires situés à l'Est de l'Ukraine étaient sous administration militaire allemande⁸³. Dans ses travaux, Il'ia Al'tman a étudié la zone de Stalino (l'actuelle Donetsk) dans l'objectif de mettre en lumière les différences entre la persécution des Juifs et celle des Roms. Dans un rapport de l'Organisation des nationalistes ukrainiens (OUN) d'octobre 1942, les « Tsiganes » étaient encore catégorisés en tant que groupe national dans une analyse statistique sur le nombre de mineurs, alors que la population juive avait déjà été entièrement annihilée (Al'tman, 2002 : 38)⁸⁴. Pour autant, au vu des enquêtes menées par la Commission extraordinaire d'État, le cas de ces mineurs roms aurait pu être unique, du fait de certaines similitudes entre les massacres perpétrés dans le territoire de Briansk et ceux du territoire de Stalino. En janvier 1942, plus de 3 000 Juifs d'Artiomovsk, qui avaient obéi à un ordre de « réimplantation », ont été exécutés par les Allemands et enterrés dans la mine industrielle n°46 de l'usine locale d'albâtre. Un grand nombre des victimes étaient encore vivantes lorsque l'entrée de la mine a été bouchée (Vigdergauz, 2000 ; Tatrinov, Semik, Fediaev, 2001 : 66-71). Lorsque, suite à la libération de la ville, la Commission extraordinaire d'État a examiné ces événements tragiques, des corps de Roms assassinés ont également été trouvés dans la mine :

83. Sur l'*Einsatzgruppe* C voir Krausnick, 1985 : 162-69. Dans le cadre de ma recherche, je me suis jusqu'à présent attaché aux territoires de Tchernigov et Stalino.

84. Al'tman identifie une deuxième différence remarquable dans la propagande nazie dans les territoires occupés : alors qu'un antisémitisme agressif a joué un rôle clé, il n'était quasiment jamais fait référence aux « Tsiganes ». Cette observation est correcte. Sa conclusion, cependant, selon laquelle l'extermination des « Tsiganes » n'était pas fondée sur des motifs d'ordre racial et idéologique, est erronée (Al'tman, 2002 : 38-39).

« La plupart des corps arboraient des brassards blancs ou une Étoile de David peinte sur la manche gauche de leur manteau. Certains d'entre eux étaient vêtus d'habits bariolés et flamboyants, typiques des Tsiganes »⁸⁵.

Les corps de Roms retrouvés auprès de victimes juives provenaient d'un quartier de la ville entourant la rue Konnaïa, qui était un petit quartier « tsigane » d'Artiomovsk⁸⁶. Seules quinze des victimes roms, portant pour la plupart les noms de famille Iourtchenko et Kor'iak, ont pu être identifiées par la TchGK ; les autres restent inconnues⁸⁷. Après ce massacre de masse dans la ville, la persécution a été étendue pour inclure les zones rurales à la périphérie d'Artiomovsk⁸⁸. Dans son rapport final, la Commission extraordinaire d'État en concluait qu'après les Juifs, « la totalité de la communauté tsigane » d'Artiomovsk avait été exterminée, « y compris les nouveau-nés et les personnes âgées »⁸⁹.

Il est surprenant cependant que les « Tsiganes » d'Artiomovsk n'aient pas fait l'objet de convocations pour être « réimplantés » et qu'ils ne soient pas mentionnés dans les archives allemandes. Cela peut s'expliquer par le fait que cette communauté rom étant très petite, l'enregistrement et l'arrestation de ses membres n'ont pas requis de mesures exceptionnelles. Effectivement, dès que la population rom était plus importante, les victimes étaient dupées par la promesse d'une « réimplantation », comme à Tchernigov. Le 10 juin 1942, le Commandant de la Police de sûreté a diffusé un ordre bilingue (en russe et en ukrainien) « relatif aux lieux de résidence des Tsiganes », dans lequel tous les « Tsiganes » étaient informés de leur « réimplantation » vers de nouveaux « lieux de résidence ». Les « Tsiganes » avaient l'obligation de s'enregistrer « immédiatement » au poste de police le plus proche. Toute personne n'obtempérant pas à cet ordre était menacée d'une « punition sévère »⁹⁰. D'après le témoignage de

85. *Akt o zlodeïaniakh nemetsko-fachistskikh zakhvattchikov v g. Artiomovske i g. Tchassov Yare s 31 oktiabria 1941g. po 5 sentiabria, 1943g. Gossoudarstvennyy arkhiv Donetskoi oblasti* (GADO), f. R-1838, op. 1, d. 2, ll. 21-23a. En ukrainien, les Archives (Institution d'état de la Région de Donetsk) se nomment *Derzhavni arkhiv Donets'koi oblasti*. Les deux expressions sont courantes.

86. Entretien avec Larissa Litovtchenko, Artiomovsk, décembre 2006. M^{me} Litovtchnko n'est pas elle-même un témoin, mais se base sur les souvenirs de sa mère (décédée).

87. Voir GADO, f. R-1838, op. 1, d. 64, ll. 167-168.

88. GARF, f. 7021, op. 72, d. 30, l. 204 ; GADO, f. R-1838, op. 1, d. 64, l. 172.

89. GARF, f. 7021, op. 72, d. 3, l. 11.

90. *Natchal'nik Politsii Bezpeki v m. Tchernigovi/Natchal'nik Politsii Bezopastnosti v g. Tchernigove: Rozporiajennia vidnosno mistsia mechkannia tsigan/Rasporiazhenie otnositel'no mestozhitel'stva tsygan. Tchernigiv, 10 tchervnia 1942 g./Tchernigov, 10 iounia 1942 g. Gossoudarstvennyy Arkhiv Tchernigovskoi Oblasti* (GATChO), f. R-3001, op. 1, d. 22, l. 28. L'exemple de cette affiche à Tchernigov souligne l'importance des « archives de la victoire » soviétique, qui sont conservées dans des archives régionales dans l'ancienne Union soviétique. Les archives de la Commission extraordinaire d'État ne fournissent que des informations générales sur les événements suivants : « Durant le printemps 1942, la population tsigane a été enregistrée, et après l'enregistrement, les Tsiganes ont été exécutés ». La date de ces événements est erronée, dans la mesure où l'ordre d'enregistrement

Guerard Kouznetsov, les Roms ont été arrêtés en août 1942⁹¹. Dans son récit autobiographique bouleversant sur la période de l'occupation, il décrit en détails la tragédie des Roms de Tchernigov :

« Un jour, mon collègue, le vieux Tsigane⁹², n'est pas venu au travail. Quelqu'un a dit que la police (auxiliaire) l'avait arrêté, lui et sa famille. Il s'est avéré qu'en un seul jour, la totalité de la population tsigane de Tchernigov et de tout le territoire (*oblast'*) avait été arrêtée... Les policiers se vantaient d'être parvenus à calmer les personnes arrêtées en leur faisant croire qu'elles allaient être emmenées en Serbie. Lorsque le train transportant ces gens est arrivé aux portes de la prison, les Tsiganes ont commencé à faire du bruit. On pouvait les entendre crier, gémir et pleurer. Ils avaient compris vers quelle Serbie ils allaient être envoyés, mais il leur était impossible de s'enfuir car ils étaient encerclés par des Allemands armés de mitraillettes et tenant des bergers allemands en laisse » (Kouznetsov, 2005 : 138-139).

Les Roms ont été transportés dans des camions vers la forêt Poudovski, près de la ville, où ils ont été exécutés. Le nombre exact de victimes reste indéterminé. Kouznetsov parle d'un « grand nombre » de victimes, car il a vu les camions aller et venir pendant trois journées entières. D'après un témoin, alors gardien de prison, les cellules de la prison étaient tellement bondées que les Tsiganes ne pouvaient pas s'asseoir⁹³. Après ces exécutions de masse d'août 1942, la Police de sûreté a continué à rechercher des « Tsiganes » autour de Tchernigov, et des exécutions sporadiques ont eu lieu durant les mois suivants⁹⁴.

Les exécutions massives à Tchernigov sont les massacres de « Tsiganes » les plus importants que j'ai pu identifier jusqu'à présent. Ces meurtres de masse systématiques ont été commis neuf mois après que les Juifs de Tchernigov eurent été annihilés⁹⁵. On peut en déduire que cette entreprise d'annihilation totale des « Tsiganes » représentait une seconde étape dans le programme génocidaire des Nazis, qui commençait par la « solution de la question juive ».

On peut se demander si ces mesures extrêmes étaient une réaction à des problèmes de sécurité spécifiques auxquels l'administration militaire avait été confrontée près du front. Ce n'était pas le cas, comme le montrent

n'a été donné qu'en juin. Voir *Doklad o soverchennykh nemetsko-fachistskimi zakhvat-chikami zlodeïaniakh po Tchernigovskoi oblasti* U.S.S.R. g. Tchernigov, 1944 god. GARF, f. 7021, op. 78, d. 204, l. 8.

91. En 1942, Guerard Kouznetsov avait seize ans et travaillait dans une usine de meubles à Tchernigov.

92. Le collègue rom était un vieux forgeron prénommé Petr, qui possédait une forge à Leskovitse avant la guerre. Kouznetsov le décrit comme « un Tsigane beau et fier ». Entretien avec Guerard Kouznetsov, Tchernigov, décembre 2006.

93. Entretien avec Guerard Kouznetsov, Tchernigov, décembre 2006.

94. Voir GARF, f. 7021, op. 78, dd. 1, 5, 8, 14, 15 ; GACHO, f. R-3013, op. 1, d. 2.

95. La majorité de la population juive avait déjà été exterminée en novembre 1941. Voir GARF, f. 7021, op. 78, d. 31, ll. 63-64.

les événements dans les zones d'opérations du Groupe d'armées Sud. À Kirovograd, qui était placée sous l'administration civile du « *Reichskommissariat Ukraine* », un massacre d'une ampleur quasiment comparable a été perpétré. Le déroulement du processus d'extermination, concentration des individus dans des prisons, transport par camion vers le lieu de l'exécution, à l'extérieur de la ville – est similaire au massacre de Tchernigov. D'après les conclusions de la Commission extraordinaire d'État « dans la seule ville de Kirovograd, près de six-cents âmes appartenant à la population juive, et plus de mille âmes parmi les Tsiganes ont été exécutées et tourmentées jusqu'à la mort »⁹⁶. Comme dans les exemples mentionnés ci-dessus, par la suite la persécution a continué dans les zones rurales du territoire de Kirovograd⁹⁷.

L'extermination mise en œuvre par l'Einsatzgruppe D

La majorité des historiens conviennent du fait que la persécution et l'extermination des « Tsiganes » en Crimée ont été systématiques et totales (Krausnick, 1985 ; Wippermann, 1992, 2005 ; Zimmermann, 1996 ; Lewy, 2001 ; Bauer, 2001). Les travaux de recherche et la documentation consacrés au contrôle exercé par les nazis sur cette région soviétique sont les plus importants, grâce aux éléments de preuves recueillies dans le cadre du procès des *Einsatzgruppen* à Nuremberg en 1947-1948, et aux archives relatives à l'*Einsatzgruppe D*. Durant ces procès, Otto Ohlendorf⁹⁸, l'ancien chef de l'*Einsatzgruppe D*, s'est justifié de sa responsabilité pour le meurtre de plus de 90 000 personnes, pour la plupart des civils juifs, en invoquant des « préoccupations sécuritaires » ainsi que son obligation d'obéir aux ordres de ses supérieurs (TWC : 244). Selon ses termes, les « Tsiganes » devaient être traités « comme les Juifs », car, « en tant que peuple nomade », ils avaient traditionnellement une « propension innée » à mener des activités d'espionnage⁹⁹. Ohlendorf a par ailleurs essayé de minimiser l'ampleur réelle de l'extermination des Roms, en affirmant que les exécutions massives de « Tsiganes » à Simferopol étaient le seul cas dont il avait connaissance (TWC : 287).

Les déclarations d'Ohlendorf étaient fausses, dans la mesure où contrairement à ses allégations à Nuremberg, les ordres d'éradiquer la

96. *Spravka o zverstvakh nemetskich okkoupantov v g. Kirovograde*, 1^{er} mars 1946. Derjavnij Arkhiv Kirovogradskoi oblasti (DAKO), f. R-6656, op. 2, spr. 1, ll. 1-7 ; 5.

97. *Akt po Tchiriguïnskomou raïonou*. Ibid., ll. 62-63 ; 62ob-63.

98. Sur le rôle joué par Otto Ohlendorf dans le génocide des Roms voir Holler, 2012 : 267-288.

99. STA Nürnberg, ND, Fall IX, Nr. IX, Nr. A 6-8, Bl. 669-673 ; TWC : 287 ; Zimmermann, 1996 : 261. L'image du « Tsigane » évoquée par Ohlendorf devant le tribunal s'appuyait sur un mélange particulier de clichés traditionnels anti-Tsiganes et de « parallèles historiques » absurdes » avec la Guerre de Trente ans, « telle que décrite par Ricarda Huch et Schiller » (TWC : 287).

totalité des populations juive et « tsigane » n'avaient certainement pas encore été donnés en juin 1941 (Ogorreck, Rieß, 1999 : 167-168 ; Angrick, 2003 : 74-113). En fait, l'*Einsatzgruppe* D a été le fer de lance d'un génocide systématique des Roms. Dès l'automne 1941, entre cent et cent cinquante Roms ont été tués devant leurs baraquements en bois dans le raïon de Nikolaïev (Angrick, 2003 : 252)¹⁰⁰. Comme ailleurs et ce dès le départ, aucune distinction n'a été opérée entre les Roms sédentaires et non sédentaires. Lorsque l'*Einsatzgruppe* D a atteint la Crimée, où la majorité de la population rom résidait depuis des siècles dans des villes et s'était pratiquement complètement assimilée à ses voisins tatars, ces criminels nazis ont été confrontés à d'immenses difficultés pour identifier les « Tsiganes »¹⁰¹. Dans la ville de Simferopol, qui disposait d'un « quartier tsigane » spécifique, l'extermination des Roms a commencé durant les premiers jours de l'occupation et a continué pratiquement parallèlement à l'extermination des Juifs, avec plus de 800 Roms tués (Zimmermann, 1996 : 264-265). Au même moment, à Alouchta, le *Sonderkommando* 11b a mis en place un camp destiné aux Juifs et aux « Tsiganes », et quelques semaines plus tard, tous les prisonniers ont été assassinés¹⁰². Durant le printemps 1942, des « Tsiganes » ont été régulièrement listés en tant que victimes dans les rapports relatifs aux exécutions de l'*Einsatzgruppe* D¹⁰³. L'*Ereignismeldung* (rapport d'incident) n°190 du 8 avril 1942 concluait

100. Un autre groupe de « Tsiganes » a été exécuté dans la steppe de Nogaï près de Nikolaïev. Le motif de ce massacre était prétendument qu'ils avaient une mitrailleuse russe dans l'un de leurs véhicules (Angrick, 2003 : 252).

101. Il n'est donc pas surprenant qu'il ne soit fait aucune référence aux « espions tsiganes nomades » dans les innombrables rapports de l'*Einsatzgruppe* D sur le mouvement partisan, comme Ohlendorf a essayé de convaincre les juges Nuremberg. Voir Bundesarchiv Berlin-Lichterfelde (BAB), R 58/217-221. En décembre 1941, même l'administration civile allemande savait que soixante-quinze pour cent des « Tsiganes » de Crimée étaient des citoyens travaillant en tant que commerçants, forgerons, bijoutiers et musiciens, mais ce fait n'a manifestement pas influé sur la décision de la Police de sûreté et des commandants militaires (Kunz, 2005 : 192 ; Tiaglyi, 2006 : 159). Il est très décevant de constater que même l'historiographie récente tend à reprendre ces vieilles thèses, en dépit des travaux de recherche beaucoup plus larges qui sont maintenant disponibles et qui devraient pousser vers une réorientation de cette perception. Norbert Kunz représente un exemple de ce courant, dans la mesure où il considère que la persécution des « Tsiganes » dans le Troisième Reich en général, et en Crimée en particulier, était motivée respectivement par « un simple mépris pour leur style de vie » et « leurs conditions sociales », alors qu'il présente lui-même plusieurs statistiques et données qui contredisent totalement la thèse – manifestement empruntée à Guenter Lewy – d'un prétendu « sociocide » (Kunz, 2005 : 191-194).

102. In *Ereignismeldung* 150 (2 janvier 1942), il est fait état du fait qu'Alouchta était entièrement « débarrassée des Juifs (*judenfrei*) » (voir BAB, R 58/219, Bl. 378). Le fait qu'Alouchta était également « débarrassée des Tsiganes » n'est pas mentionné dans le rapport, mais a fait l'objet de déclarations de la part d'anciens membres du *Sonderkommando* 11b durant le procès de Munich (Angrick, 2003 : 346).

103. Voir *Ereignismeldung* (EM) 178 de 9 mars 1942. BAB, R 58/221, Bl. 64 ; EM 184 de 23 mars 1942. BAB, R 58/221, Bl. 130 ; EM 190 de 8 avril 1942. BAB, R 58/221, Bl. 268.

finalement : « Il n'y a plus aucun Juif Krymtchak¹⁰⁴, hormis quelques exceptions au Nord »¹⁰⁵.

Les archives de la Commission extraordinaire d'État fournissent des informations supplémentaires importantes confirmant le caractère systématique de l'extermination des Roms en Crimée. Outre Simferopol, des exécutions de masse similaires ont eu lieu dans deux autres villes de Crimée. À la fin du mois de décembre 1941, « toutes les familles tsiganes » de Kertch ont été arrêtées et emprisonnées. Le jour suivant elles ont été conduites dans douze camions vers un lieu situé à l'extérieur de la ville, où elles ont été exécutées par balle dans des fosses¹⁰⁶. Des informations détaillées relatent l'extermination des Juifs et des Krymtchaks de la ville (Angrick, 2003 : 347). Jakoub Kourtouliarov, un Rom ayant survécu au massacre, avec une blessure par balle à l'épaule, a décrit ces événements pour la TchGK :

« Au début de l'année 1942, je ne me souviens plus exactement du mois, les autorités allemandes ont donné l'ordre à tous les Tsiganes de s'enregistrer pour recevoir des rations spéciales de pain. Les Tsiganes ont compris, cependant, que c'était un leurre visant à rassembler les Tsiganes pour les exterminer. Par conséquent, personne ne s'est présenté pour se faire enregistrer, (au contraire) ils ont commencé à se cacher. Après cela, les Allemands ont organisé des rafles et ont traqué les Tsiganes. Plus de mille personnes ont été arrêtées à Yevpatoria, dont moi, et notre quartier tsigane (*nasha tsyganskaïa slobodka*) a été bouclé par des unités militaires... Après cela, ils ont été emmenés à Krasnaïa Gorka et exécutés par balle dans des fossés antichars, à l'aide de mitraillettes et de pistolets-mitrailleurs »¹⁰⁷.

Outre les exécutions de masse de Simferopol, Kertch et Yevpatoria, dix habitants de Feodossia et une famille de sept personnes à Biouk-Onlarski ont été assassinés durant la même période « en raison de leur appartenance à la nationalité tsigane »¹⁰⁸.

Après une « trêve hivernale » durant laquelle l'*Einsatzgruppe D* a recruté des volontaires tatars, l'extermination a continué au printemps 1942, dans les zones rurales de la péninsule. En mars 1942, une partie importante de la population rom du raïon de Djankoï, environ deux à trois cents personnes au total, sont morts de suffocation dans des « camions

104. Nom d'une communauté juive vivant en Crimée, et de la langue turque (le Krymtchak) parlée par cette communauté et par les Tsiganes en Crimée (NdT).

105. EM 190 de 8 avril 1942. BAB, R 58/221, Bl. 267.

106. Voir GARF, f. 7021, op. 9, d. 38, ll. 212-213. Le déroulement de l'opération a été confirmé par un survivant rom, qui travaillait en tant que forgeron dans le village de Kamych-Bouroun avant l'occupation.

107. *Protokol doprossa svidetelei. Kourtouliarov, Iakoub, tsygan po natsional'nosti*. 22 mai 1944. GARF, f. 7021, op. 9, d. 57, ll. 34-34ob.

108. Sur Feodossia voir Tiaglyi, 2006 : 161-62. Sur Biouk-Onlarski voir GARF, f. 7021, op. 9, d. 34, l. 96.

à gaz » – six semaines après que les Juifs de la région aient été exécutés¹⁰⁹. Durant le même mois, des Roms de Staryi Krym et de ses environs ont également été assassinés (Tiaglyi, 2006 : 162, 167). Enfin, plusieurs exécutions, faisant un total de quatre-vingts victimes, ont été menées dans le raïon Kolaïski¹¹⁰.

Les sources allemandes comme les enquêtes soviétiques semblent indiquer que la persécution des Roms de Crimée par les Nazis a conduit à leur annihilation totale. Les sources soviétiques d'après-guerre révèlent cependant qu'au moins 1109 « Tsiganes » ont survécu à l'occupation allemande. Les politiques soviétiques de déportation de la totalité de la population tatare de Crimée en mai 1944 incluaient un certain nombre de Roms, qui ont par la suite compté parmi les « colons spéciaux » du système des Goulags¹¹¹. Il semble probable que tous les autres « Tsiganes » de la péninsule aient subi la déportation. En effet, selon un bilan statistique, élaboré pour le NKVD¹¹² en février 1945, il n'y avait « aucun Tsigane » en Crimée¹¹³. On peut donc en conclure qu'environ trente pour cent des Roms de Crimée ont survécu à l'occupation allemande¹¹⁴. Le Commandant de l'*Einsatzgruppe* D était-il mal informé lorsqu'il signalait au *Reichssicherheitshauptamt* que l'annihilation des « Juifs, Krymtchaks et Tsiganes » était totale ? Le nombre de survivants souligne peut-être les difficultés auxquelles les occupants allemands ont été confrontés pour identifier les Roms. Dans ce contexte, l'attitude de la population tatare locale à l'égard des « Tsiganes » de Crimée a joué un rôle clé, comme l'a souligné l'historien ukrainien Mikhaïl Tiaglyi. À la lumière des comptes rendus tatars récents et des informations recueillies dans le cadre des interrogatoires de

109. Voir GARF, f. 7021, op. 9, d. 193, ll. 12, 17ob, 19ob.

110. Dans le village de Terepli-Abach, trente-deux « Tsiganes » au total ont été tués ; six à Arlin-Barin ; huit à Nem-Barin ; deux à Chirin ; deux à Mikhaïlovka ; vingt-cinq dans le *kolkhoze* « Bol'chevik » ; deux dans le village d'Avlatch et trois dans le *kolkhoze* du « 8 mars » (8 marta) (Tiaglyi, 2006 : 167).

111. *Natchal'nik 2 Otdelenia OSP MVD SSSR kapitan V.P. Trofimov, Spravka o kolitchestve lits drouguikh natsional'nostei, nakhodiachtchikhsia na spetsposselenii, vyseleniinykh s nemtsami, s vyselemtsami Kavkaza, Kryma, no ne vkhodiachtchikh v sostav semei etikh kontingentov. 31 dekabria 1949*, in GARF, f. 9479, op. 1, d. 436, l. 26. Publié in Bugai, 2002 : 114.

112. Commissariat du peuple aux Affaires intérieures, Police politique de l'URSS NdT).

113. 9 février 1945. *Soverchenno sekretno. Operoupolnomotchennyi I otd. 5 otdela GUBB NKVD SSSR, Leïtenant gosbezopasnosti Savinov, Spravka po tsyganskim kotchevym taboram za 1944 god*, in GARF, f. 9478, op. 1, d. 459 (1945), l. 18. L'objectif de ces statistiques était en fait de déterminer le nombre de « Tsiganes nomades », mais le rapport sur la Crimée précisait qu'il n'y avait « aucun Tsigane » sur la péninsule.

114. Malheureusement, le nombre de Roms en Crimée ne peut être qu'une estimation. Dans les recensements soviétiques, leur nombre variait considérablement, dans la mesure où un grand nombre de Roms disposait de passeports tatars. D'après le recensement de 1939 environ 2064 « Tsiganes » vivaient en Crimée, 998 dans les villes et 1066 dans les zones rurales. Pour autant, au début de l'occupation en novembre 1941, environ 1 700 Roms ont été enregistrés pour la seule ville de Simferopol. À la lumière de ces chiffres, estimer la population rom de Crimée à un total de 3500 à 4000 semble réaliste.

« traîtres » dans l'après-guerre, conservées dans les archives des Services secrets ukrainiens, Tiaglyi suggère que la population tatare a fait montre d'une solidarité extraordinaire à l'égard des Roms musulmans persécutés. Le Comité musulman et d'autres organisations tatars ont tenté de défendre leurs coreligionnaires par le biais d'articles de presse, de pétitions aux autorités allemandes, de protestations directes et d'autres mesures (Tiaglyi, 2006 : 163-165)¹¹⁵. Dès le mois de décembre 1941, l'Église de Simferopol a tenté (en vain) de sauver des « Tsiganes », auxquels l'ordre de se rassembler aux fins de « réimplantation » avait été intimé. Comme le témoin Lachkevitch l'a noté dans son journal intime :

« Pour une raison ou une autre, ils (les Tsiganes) ont brandi un drapeau vert, le symbole de la foi musulmane (*magometanstva*), et la procession était menée par un *mullah*. Les Tsiganes ont tenté de convaincre les Allemands qu'ils n'étaient pas tziganes, certains se qualifiaient de tatars, d'autres de turcs. Mais leurs protestations sont restées vaines »¹¹⁶.

D'après les mémoires de Tatars de Crimée, leurs protestations ont commencé à porter leurs fruits au début de l'année 1942, ce qui a conduit à la fin de la persécution des « Tsiganes » dans les zones urbaines (Tiaglyi, 2006 : 163). Cependant, l'efficacité de telles mesures de protestation contre l'extermination des Roms ne devrait pas être surestimée, dans la mesure où en général l'*Einsatzgruppe D* ne prenait pas en compte les intérêts des Tatars dans ses activités de Police de sûreté¹¹⁷. Même à Simferopol, qui disposait d'un Comité musulman important, les assassinats ont continué. Le 11 janvier 1942, environ 1 250 personnes ont été arrêtées en tant qu'« éléments suspects » et amenés au *Dulag* 241. Dans le camp, des « Juifs, Communistes et Tsiganes » ont été sélectionnés pour être exécutés, tandis que les autres civils étaient astreints au travail forcé (Angrick, 2003 : 496-497). Les unités militaires ont également participé à la persécution des « Tsiganes ». Durant le printemps 1942, l'unité 647 de la Police

115. Une autre preuve de la solidarité sans limites des Tartares envers les Roms est l'absence de toute dénonciation à leur encontre dans les archives, alors que les Juifs ont été dénoncés de manière massive (Tiaglyi, 2006 : 172).

116. Voir « *Iz dnevnika Kh.G. Lachkevitcha* » (Kravtsova, Tiaglyi, 2002, 63) Pour des références détaillées, voir Tiaglyi, 2006 : 162.

117. Par exemple, les Tatars accusés d'être des agents soviétiques, étaient exécutés sans considération aucune de leur origine ethnique ou de leur conviction religieuse, bien que le Comité musulman ait déployé tous les moyens possibles pour les sauver (Angrick, 2003 : 473). Dans ce contexte, la description du sauvetage à Bakhtchyssaraï ne semble guère réaliste : d'après Memich Rechid, les « Tsiganes » avaient déjà été rassemblés pour être transportés lorsque le maire musulman a persuadé les Allemands que les déportés étaient musulmans. Fenerov a signalé aux Allemands qu'il « ne pouvait pas être à la tête d'une ville dans laquelle des Musulmans (étaient) exécutés. Par la suite, la répression a cessé » (Tiaglyi, 2006 : 165). D'où le fait que la communauté rom de Bakhtchyssaraï ait pu survivre à l'occupation (du moins, ni les archives allemandes ni les archives soviétiques ne font mention d'une exécution de masse dans ce lieu), et que cela ait été intégré dans la mémoire collective de manière exagérée comme une légende héroïque de sauvetage.

de sûreté a remis plus de cinquante et un « Tsiganes » au SD à Simferopol¹¹⁸.

Les initiatives locales des mairies et des forces de police auxiliaires ont été les plus efficaces pour sauver des Roms, car elles avaient la capacité de masquer l'identité des « Tsiganes » ciblés en les enregistrant en tant que Tatars. Dans les zones rurales, les anciens des villages ont joué un rôle similaire¹¹⁹. Dans la plupart des cas, les convictions religieuses des Roms musulmans étaient suffisantes pour susciter une solidarité tatare. Toutefois, il y a des cas où les anciens des villages et les organisations locales exigeaient diverses compensations en retour. Les « Tsiganes » protégés étaient parfois obligés de se joindre à des unités de volontaires tatars, voire de servir dans le SD allemand. Les interrogatoires de « traîtres » de Crimée menés par le NKVD confirment que les Allemands n'étaient pas conscients de l'identité ethnique réelle de ces « collaborateurs tsi-ganes » et que la perte de leur camouflage tatar aurait entraîné leur mort certaine (Tiaglyi, 2006 : 173).

Surtout, ce qui distingue la situation des Roms de Crimée par rapport à celle des Roms de tous les autres territoires sous occupation militaire, est le sentiment profond de solidarité entre les Tatars musulmans et les Roms persécutés. Pour autant, cette démonstration exceptionnelle et unique de soutien de la part de la population locale n'a pas pu empêcher l'annihilation de près de 70 % de la population rom de la péninsule.

Les opérations de l'*Einsatzgruppe D* sont également particulièrement importantes car elles ont précédé les avancées de la *Wehrmacht* au Nord du Caucase. Ces opérations ont commencé seulement en 1942, alors que l'extermination des Roms d'autres territoires avait déjà atteint une échelle systématique, comparable à l'annihilation des Juifs. Cependant, à ce jour les informations disponibles sur le sort des Roms dans cette région restent lacunaires. Le premier territoire à être occupé a été celui de Rostov-sur-le-Don, qui disposait d'une population rom relativement importante. L'*Einsatzgruppe D* a entrepris de persécuter les Roms sédentaires de manière systématique. Par exemple, au « *kolkhoze* tsigane d'Ordjoni-

118. Nbg. Dok. NOKW-845; NOKW-852; NOKW-853; NOKW-854. Voir Angrick, 2003 : 504.

119. La situation dans les zones rurales de Crimée après que les unités mobiles d'extermination de l'*Einsatzgruppe D* aient quitté la péninsule au début de l'été 1942 est plutôt contradictoire. D'un côté, l'administration militaire avait manifestement connaissance de l'existence des « Tsiganes » survivants – 405 étaient enregistrés dans les statistiques des nationalités de Crimée en juillet 1942. Voir *Kdt. rückw. A.Geb.* 553 an A.O.K. 11, O.Qu./Qu.2 – *betr. Zahlenmäßige Gliederung der Volkstumsgruppen auf der Krim*. 15 juillet 1942. Bundesarchiv-Militärarchiv (BA-MA), RH 23/94, Bl. 217. Dans les statistiques suivantes, le nombre de « Tsiganes » avait diminué à 345. (Kunz, 2005 : 194). D'un autre côté, la *Feldgendarmarie* de OK I/742 a continué à rechercher activement les Roms cachés dans le raïon de Fraïdorf [Freidorf dans les sources allemandes] près d'Yevpatoria. Il s'agissait d'une catégorie spécifique dans les rapports de cette unité : « Recherche (*Feststellung*) des Juifs et des Tsiganes ». Voir BA-MA, RH 23/100 : *Feldgendarmarie der OK I/742* (Freidorf), TB 26.4.-10.5. 1942.

kidze » près de Poliakova, tous les habitants – « trois camions entiers » – ont été exterminés. Le *Teilkommando Trimborn*, une sous-division du *Sonderkommando 10a*, était responsable de cette *Aktion*. Comme dans d'autres opérations précédentes, les auteurs des massacres ont leurré leurs victimes, en les « autorisant » à emporter vingt kilos de « bagages à main » en vue de leur « réimplantation » (Angrick, 2003 : 518). Dans d'autres massacres, les « Communistes », les Juifs et un nombre inconnu de Roms ont été tués par balle dans une fosse à Petrouchino – le lieu d'exécution principal dans le raïon de Taganrog (Guinzbourg, 1966 : 20). Les archives de la Commission extraordinaire d'État du territoire de Rostov n'ont pas encore été analysées de manière exhaustive, mais il semble clair que d'autres exécutions massives ont été commises. Le 3 janvier 1943, dans un autre *kolkhoze* de la même région, les « bourreaux allemands » ont assassiné trente-huit « Tsiganes » : vingt-neuf hommes, trois femmes, cinq adolescents et un bébé de six mois. La Commission a précisé que les « monstres allemands » avaient tué leurs victimes « sans aucune considération pour leur âge et leur sexe », et ce malgré « l'intensité des gémissements des Tsiganes »¹²⁰.

Le *Sonderkommando 10a* a également été responsable des atrocités massives commises à Krasnodar, un territoire disposant d'une population rom encore plus dense qu'à Rostov. Deux tribunaux soviétiques, en 1943 et en 1963, ont été saisis de la question des crimes contre l'humanité commis par les Allemands à Krasnodar¹²¹. D'après les observations du journaliste Lev Guinzbourg, l'extermination des Roms a été examinée ou au moins mentionnée dans le second procès, en 1963. Commentant l'occupation allemande au sud de la Russie, Guinzbourg écrivait ainsi : « Les *Sonderkommandos* suivaient les unités du front dans les villes et procédaient à plusieurs attaques éclair (*molnienosnykh*) – l'enregistrement et l'exécution de tous les Juifs, Tsiganes et des familles des militants soviétiques et du Parti » (Ginzburg, 1966 : 16).

Malheureusement, la Commission de Krasnodar n'a pas examiné la « question tsigane », ou du moins pas dans les matériaux que j'ai étudiés¹²². Le seul document existant est une lettre datée d'août 1949, dans laquelle le secrétaire de la Province de Krasnodar faisait un rapport au Chef du Département pour l'agitation et la propagande du Comité central sur « le nombre de Tsiganes dans le territoire de Krasnodar et leur style de vie » :

« Avant la Grande guerre patriotique – d'après des informations extrêmement peu fiables – plus de 3000 Tsiganes vivaient dans le territoire

120. AKT No 83 (Kopia), 27 mars 1943. GARF, f. 7021, op. 40, d. 4, l. 36.

121. Durant le procès de 1943, qui a été le premier procès relatif à des crimes de guerre allemands au niveau mondial, le sort de la population rom n'a pas été évoqué. Le juge s'est attaché aux atrocités commises de manière générale à l'encontre des civils soviétiques, l'utilisation de « camions à gaz » représentant leur symbole le plus atroce.

122. Voir *Krasnodarski kraïevoï Gossoudarstvenny arkhiv* (KKGA), f. R-897, op. 1, dd. 1-12, 25-29, 31-31a.

(*krai*) de Krasnodar. Il y avait entre dix-huit et vingt petits *kolkhozes* tsiganes... De nombreux Tsiganes, qui n'appartenaient pas à des *kolkhozes*, travaillaient au sein de coopératives d'artisans. Seuls cinq à six cents avaient un style de vie nomade. Durant la guerre, la plupart des Tsiganes ont été évacués vers les régions les plus reculées du pays. Les Tsiganes restés sur place ont été exterminés de manière bestiale par les (forces) occupantes allemandes »¹²³.

Les auteurs des massacres semblent n'avoir eu aucune difficulté pour identifier les « Tsiganes » dans les zones rurales – au sein de leurs *kolkhozes* nationaux et villages. La situation du village de Krasnodar était cependant différente. Lors d'une rencontre entre les comédiens du théâtre national tsigane de Moscou « Romen » et l'écrivain soviétique Lev Guinzbourg en 1967, Nikolai Loutsenko, un Rom qui avait participé à la libération de Krasnodar par l'Armée rouge, avait évoqué cette découverte exceptionnelle qui avait été faite dans l'ancien bâtiment de la Police de sûreté de la ville : « À la Gestapo, il y avait une liste de cinquante-huit familles tsiganes, condamnées, comme d'habitude, à la mort »¹²⁴. Les Allemands avaient cependant quitté la ville dans la précipitation, si bien que « les Tsiganes qui auraient dû être assassinés ont survécu »¹²⁵. Les documents publiés à la suite des procès soviétiques ou les travaux qui y ont été consacrés ne font aucune référence à l'existence d'une telle « liste tsigane »¹²⁶. Pour autant, cette déclaration de Loutsenko s'est vue confirmée lors d'un entretien que j'ai mené auprès d'une survivante, Zoia Andreïtchenko en novembre 2006. Andreïtchenko a survécu à l'occupation – ainsi que les membres de sa famille – grâce à l'aide d'une femme russe qui les avait cachés dans sa cave¹²⁷. Peu de temps après la libération, la famille d'Andreïtchenko a été convoquée au « NKVD de la rue Gogol », où un commissaire leur a déclaré qu'ils figuraient sur une « liste de Tsiganes exécutés établie par la Gestapo ». Pour le leur prouver, il a lu leurs noms et adresses à partir de la liste¹²⁸.

123. *Dokladnaia zapiska sekretaria Kraïkoma VKP (b) S.E. Sanina Zamestiteliu zavedouïouchtchego Otdelom propagandy i aguitatsii TsK VKP (b) K.F. Kalachnikovou o nalitchii tsygan i obraze ikh jizni v Krasnodarskom kraïe*, août 1949. *Tsentr Dokoumentatsii Noveïcheï istorii Krasnodarskogo kraïa* (TsDNIKK), f. 1774-A, op. 3, d. 1654, ll. 68-69. Imprimé à Oupravlenie, 2002 : 90-91.

124. *Stenogramma bessedy pissatelïa L.V. Guinzbourgïa s trouppoi teatïa 'Romen' i vystouplenïa artistov*, 11 mai 1967. *Rossiïski Gossoudarstvenny Arkhiv literatoury i iskousstva* (RGALI), f. 2928 (*Romen*), op. 1, d. 74, l. 25.

125. *Ibid.*, l. 24.

126. Les archives du procès sont conservées par le Service fédéral de sécurité de la Fédération de Russie. Durant mon séjour à Krasnodar, je n'ai pas obtenu l'autorisation d'utiliser ces matériaux.

127. Entretien avec Zoia Andreïtchenko, née Simonova, Rostov-sur-le-Don, novembre 2006.

128. *Ibid.* Le nom de famille était Simonov, ce qui était aussi le nom de jeune fille de Zoia Andreïtchenko.

L'enregistrement des familles « tsiganes » suggère que les Nazis avaient commencé à préparer l'extermination des Roms dans la ville de Krasnodar, mais du fait de la durée relativement courte de l'occupation, ils n'ont pas eu le temps de tous les identifier. Le nombre de Roms qui ont été effectivement identifiés et assassinés par la Police de sûreté reste inconnu.

L'avancée des Allemands au nord du Caucase les a également conduits vers le territoire de Vorochilovsk (l'actuel Stavropol) qui était, après Smolensk, le second centre du « mouvement de *kolkhozes* tsiganes » en Russie soviétique. Dans les années 1930, le premier et unique village soviétique « tsigane », « Troud Romen », comprenant plusieurs *kolkhozes* nationaux tsiganes et dirigé par l'intellectuel rom Bezloudski, avait été créé dans la région de Mineralnye Vody¹²⁹. Malheureusement, les archives de la Commission extraordinaire d'État restent silencieuses sur les *kolkhozes* roms de la région et je n'ai pas réussi à trouver de survivants ou autres témoins pour obtenir davantage d'informations¹³⁰. Pour autant, dans les archives privées de Vladimir Ivachtchenko, un Rom, figure une lettre personnelle rédigée par Bezloudski, dans laquelle l'ancien chef du village soviétique témoigne de la destruction totale des « *kolkhozes* tsiganes » par les occupants allemands¹³¹.

Dans les autres archives de la TchGK, on ne trouve qu'une seule référence aux Roms dans le territoire de Vorochilovsk, mais le document en question est sans aucun doute fondamental pour comprendre la politique nazie dans le Nord du Caucase. Le 1^{er} septembre 1942, quelques jours après la prise du raïon Arkhanguel'skoïe, les habitants du village de Niny ont reçu l'ordre de se rassembler pour une réunion, durant laquelle le « nouvel ordre » leur a été expliqué et des instructions leur ont été données. Des témoins du rassemblement ont rapporté que les commandants allemands ont évoqué « explicitement la nécessité d'exterminer les personnes d'origine juive et tsigane »¹³². Ils ont annoncé qu'il y aurait, à cette fin, un ré-enregistrement de la totalité de la population, « d'abord les communistes, les membres du Komsomol (Note du traducteur: nom courant de l'organisation de la jeunesse communiste du Parti communiste

129 Voir *Sovechtchanie o troudoustroïstve kotchouiouchtchikh i koul'tournokhoziaïstvennom obslouiivanii vseh troudiachtchikhsia tsygan v SSSR*. 4 janvier 1936. GARF, f. 3316 (TsIK SSSR), op. 28, d. 793, ll. 77-118.

130. La majorité des Roms résidant actuellement dans la région sont d'anciens réfugiés de Tchétchénie. Durant mon séjour relativement court à Mineralnye Vody, j'ai essayé en vain de rencontrer des Roms anciennement installés dans la ville.

131. Entretien avec Vladimir Ivanovitch Ivachtchenko, Rostov-sur-le-Don, novembre 2006. Le nombre de Roms qui vivaient à Mineralnye Vody en 1942 est inconnu. Dans les statistiques soviétiques de l'avant-guerre relatives au *kolkhoze*, leur nombre varie. Alors qu'en 1932, 93 familles étaient enregistrées au total, en 1936 il ne restait plus que 46 familles. Voir GARF, f. 1235, op. 123, d. 27, l. 106; GARF, f. 3316, op. 28, d. 793, ll. 210-210ob.

132. AKT, s. Arkhanguel'skoï togo-je [Arkhanguel'ski raïon] r-na Stavropol'skogo kraïa. 20 juillet 1943. GARF, f. 7021, op. 17, d. 9, ll. 51-51ob; 51ob.

de l'URSS), les Juifs et les Tsiganes »¹³³. Le même jour, cinq « Tsiganes » qui s'étaient rendus à Niny pour se plaindre de la confiscation de leurs chevaux auprès du commandant allemand, ont été arrêtés et exécutés peu de temps après. Le jour suivant, soixante et un Juifs du village ont été exécutés¹³⁴.

Dès lors, dès le début de l'occupation du *raïon* Arkhanguel'skoïe, les autorités allemandes ont traité les Roms, Juifs et communistes de la même manière. Bien qu'il ne semble y avoir aucune autre source sur les « Tsiganes », on peut supposer que la même politique a été mise en œuvre dans d'autres *raïons* du territoire de Vorochilovsk.

Conclusion. Les Juifs et les « Tsiganes » soviétiques : un destin comparable ?

À partir du printemps 1942, une entreprise génocidaire systématique a été mise en œuvre à l'encontre de la population rom locale dans toutes les zones militaires des territoires occupés par les Allemands de l'Union soviétique, dans un objectif explicite d'annihilation totale des Roms. Comme Wolfgang Wippermann le supposait déjà à juste titre en 1992, le style de vie rom ou leur statut social n'avait aucune importance pour leurs bourreaux. Pour autant, cette hypothèse n'a pu être corroborée qu'en se fondant également sur des sources documentaires soviétiques. Les Roms ont été assassinés pour la simple raison qu'ils étaient nés Roms. La preuve la plus évidente en est la destruction totale des « *kolkhozes* tsiganes » dans le territoire occupé de Smolensk, où la survie des habitants dépendait des catégories raciales établies par les Nazis. Dans les villages ethniquement mixtes, les individus identifiés en tant que « Tsiganes » étaient sélectionnés parmi les villageois et assassinés.

L'importance de la présente étude réside dans l'analyse et l'utilisation de sources jusqu'à présent inexploitées. Les travaux de recherches précédents consacrés à la question du caractère comparable de la persécution des Juifs et de la persécution des Roms en URSS manquent de rigueur au point de vue méthodologique : ils sont fondés presque exclusivement sur des sources documentaires allemandes et ne reflètent donc qu'un aspect de l'histoire – celui des bourreaux. Dans toutes les archives allemandes, l'image des « Tsiganes » est constante : elle est systématiquement fondée sur le stéréotype des « espions nomades » et « informateurs partisans » –

133. AKT, s. *Niny Arkhanguel'skogo r-na Stavropol'skogo kraïa*. 18 juillet 1943. GARF, f. 7021, op. 17, d. 9, ll. 155-155ob ; 155.

134. *Ibid.* Parmi les cinq « Tsiganes » assassinés figuraient une femme et une jeune fille de 12 ans : ce groupe était donc sans doute une famille. Dans le rapport final de la Commission le nombre de victimes roms a été ramené à six. Voir GARF, f. 7021, op. 17, d. 9, l. 155.

image invoquée pour justifier la politique génocidaire allemande. Contrairement aux pays baltes, où les autorités allemandes ont justifié l'emprisonnement et l'exécution des Roms en se fondant sur des stéréotypes anti-« Tsiganes » traditionnels et répandus, comme leurs prétendus « nocivité sociale » et « refus de travailler » (Weiss-Wendt, 2003: 31-61), les auteurs des massacres dans les zones sous occupation militaires – la Police de sûreté comme la *Wehrmacht* – faisaient surtout référence aux « Tsiganes » en tant que menace pour la sécurité. Il n'est dès lors guère surprenant que la population locale non-rom dans ces zones n'ait pas cru cette explication officielle, dans la mesure où la plupart du temps il n'y avait eu aucune enquête, et les victimes incluaient des femmes et des enfants.

Il est nécessaire de mener d'autres travaux de recherche avant qu'une étude exhaustive comparant le sort des Roms à celui des Juifs (et d'autres groupes de victimes) sous l'occupation nazie puisse être menée à bien. Pour autant, plusieurs conclusions préliminaires peuvent être tirées, sur la base des travaux de recherche menés jusqu'à présent. Il importe de souligner d'abord que plusieurs différences fondamentales s'imposent. Les massacres de masse des Juifs ont commencé immédiatement après l'invasion de l'Union soviétique par les nazis en juin 1941, les prisonniers de guerre juifs soviétiques et les hommes adultes en âge de servir militairement étant les premiers à avoir été exécutés durant les premières semaines. À l'automne 1941, ces massacres ont atteint une échelle génocidaire lorsque la Police de sûreté a exterminé la plupart des communautés juives sous occupation allemande, y compris les femmes et les enfants. Une seconde vague de massacres de masse systématiques a été mise en œuvre entre février et avril 1942 : après cela, il n'est plus resté qu'un petit nombre de survivants juifs dans les zones occupées.

Dans la plupart des territoires occupés, le processus d'extermination systématique et à grande échelle des « Tsiganes » a commencé au printemps 1942, c'est-à-dire au moment où la majorité de la population juive avait déjà été annihilée. On pourrait arguer que la chronologie des massacres de ces différents groupes reflète l'idéologie nazie et sa hiérarchie entre ennemis – les Juifs représentant à cet égard l'ennemi principal. De fait, les Juifs étaient considérés comme un « ennemi global », et une « anti-race » par rapport au peuple « aryen ». L'un des principaux objectifs de l'« Opération Barbarossa » d'Hitler visait la destruction de ce qu'il considérait être un bolchévisme juif (*Judäobolschewismus*). En ce sens, la perception nazie des « Tsiganes » différait de celle des Juifs. Cela explique peut-être pourquoi, alors que l'antisémitisme y était omniprésent, la propagande allemande dans les territoires soviétiques occupés ne faisait aucune référence à un anti-« Tsiganisme » – comme l'ont souligné à juste titre Il'ia Al'tman et Mikhaïl Tiaglyi.

Il est également possible que la persécution des Roms ait commencé tardivement pour des raisons d'ordre pratique – les Allemands ont dû attendre que des forces de police auxiliaire locales soient recrutées, car les

forces d'occupation éprouvaient de grandes difficultés pour identifier elles-mêmes les « Tsiganes », en particulier ceux dont l'apparence n'était pas conforme aux stéréotypes. De fait, y compris durant les années d'avant-guerre, certains Roms soviétiques avaient dû masquer leur identité pour échapper à la persécution et à la répression. Un grand nombre d'entre eux étaient enregistrés en tant que « Russes », « Ukrainiens » ou « Biélorusses » – ce qui atteste aussi de leur degré d'assimilation.

L'assimilation était plus importante en Crimée – où la majorité des Roms vivaient depuis des siècles dans des villes et où ils partageaient la même langue, culture et religion que les Tatars musulmans. Les Tatars de Crimée ont donc été scandalisés par la persécution de leurs frères de foi, et le Comité musulman a déployé tous les moyens possibles pour sauver « ses » Roms. Grâce à cette solidarité exceptionnelle, une partie de la population rom musulmane de la péninsule a pu survivre à l'occupation allemande, en se dissimulant sous une identité tatare.

De manière générale, la solidarité envers les Roms persécutés semble avoir été beaucoup plus répandue qu'envers les Juifs. En témoigne clairement le fait que dans les dossiers des archives locales de l'ancienne Union soviétique il n'y a quasiment aucune dénonciation de « Roms » – alors qu'il y a de nombreuses dénonciations de Juifs. Les informateurs comme Anna Ierchova à Outogorch, qui a aidé la Police de sûreté allemande à trouver et arrêter les Roms cachés, étaient une exception. Cette différence pourrait s'expliquer notamment par le fait, une fois encore, que les Roms ne jouaient aucun rôle politique dans la vie soviétique et n'étaient donc pas associés à l'idéologie anti-bolchévique. En outre, contrairement à l'antisémitisme, la tradition anti-« Tsiganes » était moins ancrée en Russie qu'en Europe de l'Ouest. L'art rom, en particulier dans l'Empire tsariste, était perçu comme faisant partie intégrante de la culture russe, et l'attitude politique envers les « Tsiganes » était relativement bienveillante.

L'une des particularités de la persécution des nazis envers les Roms soviétiques réside dans la contradiction entre les ordres officiels et écrits des commandants militaires et leur mise en œuvre effective sur le terrain. Le cas de la zone d'opération du Groupe d'armées Nord montre que les ordres relatifs à la distinction entre « Tsiganes » sédentaires et nomades existaient uniquement sur le papier et n'avaient aucun impact sur les massacres effectivement perpétrés. Le nombre de massacres de « Tsiganes » soviétiques par les nazis à partir de 1942 montre que dans tous les territoires sous occupation militaire allemande, la totalité de la population rom était *de facto* traitée comme les Juifs, alors que, d'après les ordres, « seule » une partie de cette population – les nomades (supposés) – devaient être ciblée pour être exterminée. Il semble donc probable qu'il y ait eu une sorte d'ordre verbal, ou du moins une entente entre la Police de sûreté et la *Wehrmacht*, pour tuer tous les « Tsiganes ».

Enfin, il y a également des similitudes dans le traitement infligé aux deux groupes de victimes sous l'occupation nazie. À partir de 1942, l'extermination des « Tsiganes » soviétiques dans les territoires militaires a eu

un caractère délibéré et systématique. En Crimée, le génocide systématique des « Tsiganes » a commencé dès 1941 et a été mis en œuvre quasiment parallèlement à l'extermination des Juifs et Krymtchaks sur la péninsule. Après les Juifs, les Roms sont le seul groupe résidant dans les territoires de l'Union soviétique occupée dont l'extermination systématique a commencé dès la première année de la guerre germano-soviétique. Dans les deux cas, l'idéologie raciale de la *Weltanschauung* nationale-socialiste a servi de justification essentielle (même si l'antisémitisme nazi incluait d'autres éléments distincts, ainsi qu'une échelle différente), et son objectif était l'annihilation totale des deux « races ». En outre, à la lumière des enquêtes soviétiques, il semble qu'à partir de 1942 les unités SS mobiles comme les unités militaires allemandes aient agi de concert pour que les massacres de Juifs et de « Tsiganes » soviétiques soient connectés. Les massacres de Roms ont été perpétrés parallèlement à l'extermination totale des derniers Juifs survivants dans le territoire sous contrôle militaire. Les exécutions massives de Briansk et Klinty, où plusieurs *Aktionen* ont ciblé simultanément des Juifs et des « Tsiganes », et où les victimes ont été enterrées dans les mêmes fosses communes, symbolisent leur sort commun dans ces territoires.

Dans d'autres cas, des massacres conjoints ou parallèles ont été perpétrés dans les lieux où vivaient des communautés roms relativement importantes. Les bourreaux y ont employé les mêmes méthodes que pour massacrer la population juive, méthodes dont l'efficacité avait été tristement éprouvée. Dans certains cas, les méthodes déployées pour tenter de leurrer les Roms ont échoué dès que ces derniers ont compris quel était le sort qui avait réellement été réservé aux Juifs « réimplantés ». En général, cependant, le fait de refuser d'obtempérer aux ordres de réimplantation ne leur permettait pas de sauver leurs vies. La coopération étroite entre la *Wehrmacht* et la Police de sûreté rendait toute fuite des Roms quasiment impossible.

La population des territoires soviétiques occupés, qui a été témoin de ces événements atroces, était consciente du caractère interconnecté de l'extermination des Juifs et de celle des Roms. En Ukraine, cela s'est reflété dans un adage répandu : « *Ievreïam kapout, tsyganam toje – a vam, oukraitsam, pozje!* » (Les Juifs ont été liquidés, les Tsiganes aussi – et vous, Ukrainiens, ce sera bientôt votre tour !). Ce pressentiment reflète le fait que la population était consciente de ce qu'à terme, la politique génocidaire systématique des Nazis pouvait être étendue à la population slave et aux autres groupes ethniques de l'Union soviétique. Au vu de la brutalité du régime d'occupation et des plans comme le « *Generalplan Ost* », un tel pressentiment était loin d'être exagéré – à la différence, cependant, que les Juifs comme les « Tsiganes » avaient été annihilés bien avant que le « *Generalplan Ost* » ne soit mis en œuvre.

Selon l'interprétation de la Commission extraordinaire d'État, il ne fait aucun doute que l'annihilation des Juifs et celle des Roms soviétiques ont eu un caractère comparable. Dans les archives nationales centrales de la

Fédération de Russie, un catalogue des archives de la TchGK a été en partie préservé. Dans celui-ci, « Le massacre des citoyens de nationalité tsigane » ainsi que « Le massacre des citoyens de nationalité juive » figurent en tant qu'entrées distinctes¹³⁵. On peut en déduire que les Soviétiques étaient tout à fait informés du statut spécifique de l'Holocauste, tout autant que du génocide des Roms, mais, conformément à la politique staliniste mise en œuvre par le Kremlin dans l'après-guerre, cette information est restée confidentielle pour des motifs idéologiques, et n'a donc pas été intégrée à la mémoire collective. Les conséquences de cette politique sont encore bien présentes : de fait, le génocide des Roms soviétiques par les Nazis reste encore plus ou moins ignoré par la population russe, y compris la majorité des historiens russes de la Seconde Guerre mondiale.

[Contribution traduite de l'anglais par Sara DEZALAY].

Références bibliographiques

- Al'tman, Il'ia, 2002, *Jertvy nenavisti: Kholokost v SSSR 1941-1945 gg.*, Moscou, Fond « Kovtcheg ».
- Anfimova, Anna, 2000, « Guenotsid tsygan v Smolenskoï oblasti v gody natsistskoï okkou-patsii », *Toum-balalaïka: antifachistskaïa gazeta vol'nykh ežeï*, 15/16, p. 10-12.
- Angrick, Andrej, 2003, *Besatzungspolitik und Massenmord: Die Einsatzgruppe D in der südlichen Sowjetunion 1941-1943*, Hamburg, Hamburger Edition.
- Bauer, Yehuda, 2001, *Die dunkle Seite der Geschichte: Die Shoah in historischer Sicht – Interpretationen und Re-Interpretationen*, Francfort, Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag.
- 1993, *Zigeuner, in Enzyklopädie des Holocaust: Die Verfolgung und Ermordung der europäischen Juden, Band III (Q-Z)*, Berlin, Argon, p. 1630-1634.
- Bessonov, Nikolai, 2006, Guenotsid tsygan Oukrainy v gody Velikoï Otechestvennoï voïny, in M. L. Chvetsov (éd.), *Roma v Oukraini: Istorichnii ta etnokul'turnii rozvitok tsigan (roma) Oukraini (xvi-xx st.)*. Materiali Mijnarodnogo krouglogo stolou 3 listo-pada 2006 roku, Donetsk et Sevastopol, Veber, p. 4-28.
- Bessonov, Nikolai, 2007, « Ob ispol'zovanii terminov "Poraïmos" and "Kholokost" v znachenii 'guenotsid tsygan », *Golokost i Souchnist*, 2.1, p. 71-82.
- Birn, Ruth Bettina, 2006, *Die Sicherheitspolizei in Estland 1941-1944: Eine Studie zur Kollaboration im Osten*, Paderborn, Ferdinand Schöningh.
- Bougai, Nikolai F. (éd.), 2002, *Deportatsia narodov Kryma*, Moscou, INSAN.
- Fedorov, G., 19 septembre 1943 « Krovavaïa traguedia v Dorogobouje », *Rabotchi Pout'*, 193.

135. Les archives sont cataloguées selon douze catégories au total, dont la moitié concernent divers groupes de victimes : « 1. Extermination de la population civile ; 2. Extermination des enfants ; 3. Extermination des prisonniers de guerre ; 4. Extermination des citoyens de nationalité juive ; 5. Extermination des citoyens de nationalité tsigane ; 6. Extermination des malades mentaux ». Malheureusement, les autres entrées du catalogue n'offrent qu'une présentation lacunaire, qui ne permet pas de fonder un travail de recherche adéquat.

- Gerlach, Christian, 1997, « Die Einsatzgruppe B », in Peter Klein (éd.), *Die Einsatzgruppen in der besetzten Sowjetunion 1941/42: Die Tätigkeits- und Lageberichte des Chefs der Sicherheitspolizei und des SD*, Berlin, Ed. Hentrich, p. 52-70.
- 1999, *Kalkulierte Morde: Die deutsche Wirtschafts- und Vernichtungspolitik in Weißrussland 1941 bis 1944*, Hambourg, Hamburger Edition.
- Guinzbourg, Lev, 1966, *Bezдна: Povestvovanie, osnovannoe na dokumentakh*, Moscou, Publisher.
- Holler, Martin, 2009, *Der nationalsozialistische Völkermord an den Roma in der besetzten Sowjetunion (1941-1944): Gutachten für das Dokumentations- und Kulturzentrum Deutscher Sinti und Roma*, Heidelberg, Dokumentations- und Kulturzentrum Deutscher Sinti und Roma.
- 2008, « Die nationalsozialistische Vernichtung der Roma in der sowjetischen und russischen Erinnerungskultur », in Felicitas Fischer von Weikersthal, Christoph Garstka, Urs Heftrich et Heinz-Dietrich Löwe (éd.), *Der nationalsozialistische Genozid an den Roma Osteuropas: Geschichte und künstlerische Verarbeitung*, Cologne, Böhlau, p. 245-294.
 - 2012, « Extending the Genocidal Program. Did Otto Ohlendorf Initiate the Systematic Extermination of Soviet "Gypsies"? », in Alex J. Kay, Jeffrey Rutherford, David Stahl (éd.), *Nazi Policy on the Eastern Front, 1941: Total War, Genocide and Radicalization. With a Foreword of Christian Streit*, Rochester (NY) 2012, University of Rochester Press, p. 267-288.
 - « The Nazi Persecution of Roma in Northwestern Russia. The Operational Area of the Army Group North, 1941-1944 », in Anton Weiss-Wendt (éd.), *The Nazi Genocide of the Roma. Reassessment and Commemoration*, New York, Berghahn, pp. p. 153-180.
- Kalinin, Val'demar, 2005, *Zagadka baltiiskikh tsygan: Otcherki istorii, koul'toury i sotsial'nogo razvitiia baltiiskikh tsygan*, Minsk, Logvinov.
- Kenrick, Donald, Puxon, Puxon, 1995, *Gypsies Under the Swastika*, Hatfield, Hertfordshire, University of Hertfordshire Press.
- 1981, *Sinti und Roma: die Vernichtung eines Volkes im NS-Staat*, Göttingen: Gesellschaft für Bedrohte Völker [version anglaise parue en 1972].
- Kisseleva, Tat'iana F., 1952, *Tsygany Ievropeïskoï tchasti Soïouza SSR i ikh perekhod ot kotchevania k ossedlosti*, Moscou, Kandidatskaïa dissertatsiia (MGU).
- Klein, Peter (éd.), 1997, *Die Einsatzgruppen in der besetzten Sowjetunion 1941/42: Die Tätigkeits- und Lageberichte des Chefs der Sicherheitspolizei und des SD*, Berlin, Ed. Hentrich, p. 52-70.
- Kostyrtchenko, Guennadi V., 2001, *Tainaïa politika Stalina: Vlast' i antisemitizm*, Moscou, Mezhdounarodnyïe otnochenia.
- Kovalev, Boris N., 2004, *Natsistskaïa okkoupatsia i kollaboratsionizm v Rossii 1941-1944*, Moscou, AST-Tranzitkniga.
- Krausnick, Helmut, 1985, *Hitler's Einsatzgruppen: Die Truppe des Weltanschauungskrieges 1938-1942*, Francfort, Fischer-Taschenbücher.
- Kravtsova, L. P., Tiaglyi, M. I. (éd.), 2002, *Peredaïte detiam nachim o nacheï soud'be*, Simferopol, BETs « Khesed Shimon ».
- KrOuglov, Aleksandr, 2009, « Guenotsid tsygan v Oukraine v 1941-1944 gg.: statistiko-reguional'nyi aspect », *Golokost i Soutchasnist*, 2,6, p. 83-113.
- Kunz, Norbert, 2005, *Die Krim unter deutscher Herrschaft 1941-1944: Germanisierungsutopie und Besatzungsrealität*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- KOUznetsov, Guerard, 2005, *Rasterzanny Tchernigov ili Iounost', opalennaïa voïnoi*, Tchernigov, 2005.
- Lebedeva, Natalia, 1994, *Katyn: prestuplenie protiv tchelovchestva*, Moscou, Grouppa Progress-Koul'toura.

- Lewy, Guenter, 2001, « *Rückkehr nicht erwünscht* » : *Die Verfolgung der Zigeuner im Dritten Reich*, Munich and Berlin, Propyläen.
- Martin, Terry, 2001, *The Affirmative Action Empire : Nations and Nationalism in the Soviet Union, 1923-1939*, Ithaca et Londres, Cornell University Press.
- Ogorreck, Ralf, RieSS, Volker, 1999, « Fall 9: Der Einsatzgruppenprozeß (gegen Otto Ohlendorf und andere) » in Gerd R. Ueberschär (éd.), *Der Nationalsozialismus vor Gericht: Die alliierten Prozesse gegen Kriegsverbrecher und Soldaten 1943-1952*, Francfort, Fischer-Taschenbücher, p. 164-75.
- Pohl, Dieter, 1997, *Nationalsozialistische Judenverfolgung in Ostgalizien 1941-1944: Organisation und Durchführung eines staatlichen Massenverbrechens*, Munich, Oldenbourg.
- Sverdlov, F.D. (éd.), 1996, *Dokoumenty obviniaïout: Kholokost: svidetel'stva Krasnoï Armii*, Moscou, Naoutchno-prosvetitel'ny tsentr « Kholokost ».
- Tatrinov, S. I., Semik, Ju. A., Fediaev, S. V., 2001, *Ievrei Bakhmouta-Artiomovska: Otcherki istorii XVIII-XX stoleti*, Artiomovsk: Mouzeï ievreïskoï koul'toury.
- Tiaglyi, Mikhail, 2006, « Tchinguene – Jertvy kholokosta? Natsistskaïa politika v Krymou v otnoshenii tsygan i ievreev, 1941-1944 », *Odessa i ievreïskaïa tsivilizatsia, sbornik materialov IV mejdounarodnoï nautchnoi konferentsii: Katastrofa, soprotivlenie, pobeda (Odessa, 31 octobre-2 novembre 2005)*, Odessa, Ievreïski obchtchiny tsentr « Migdal' » et Stoudia "Negotsiant", 140-175.
- Trials of War Criminals [TWC], sans date de publication, before the Nuremberg Military Tribunals under Control Council Law, n° 10, vol. IV ("The *Einsatzgruppen* Case"), Washington D.C.
- Tsynman, I., 2001 *Bab'i Iary Smolenchitchiny*, Smolensk, Rous'.
- Oupravlenie po delam Arkhivov Krasnodarskogo kraïa et Tsentr Dokoumentatsii Noveïcheï istorii Krasnodarskogo kraïa et Gosoudarstvenny Arkhiv Krasnodarskogo Kraïa, 2002, *Krasnodarskomou kraïou – 65 let: Stranitsy istorii v dokoumentakh fonda Koubani: Istoriko-dokoumental'ny al'bom*, Krasnodar, Gosoudarstvenny Arkhiv Krasnodarskogo Kraïa.
- Vigdergauz, David L. (éd.), 2000 *Artiomovski Babi Iar*, Artiomovsk, Nautchno-prosvetitel'ski tsentr « Tkouma ».
- Weiss-Wendt, Anton, 2003, « Extermination of the Gypsies in Estonia during World War II: Popular Images and Official Policies », *Holocaust and Genocide Studies*, 17.1, p. 31-61.
- Wilhelm, Hans-Heinrich (1975), *Die Einsatzgruppe A der Sicherheitspolizei und des SD 1941/42*, thèse de doctorat, Munich.
- Wippermann, Wolfgang, 2005, « *Auserwählte Opfer ?* » *Shoah und Porrajmos im Vergleich: Eine Kontroverse*, Berlin, Frank & Timme.
- 1992, « Nur eine Fußnote? Die Verfolgung der sowjetischen Roma: Historiographie, Motive, Verlauf », in Klaus Meyer et Wolfgang Wippermann (éd.), *Gegen das Vergessen: Der Vernichtungskrieg gegen die Sowjetunion 1941-1945*, Francfort, Haag und Herchen, p. 75-90.
- Zellhuber, Andreas, 2006, « *Unsere Verwaltung treibt einer Katastrophe zu...* » : *Das Reichsministerium für die besetzten Ostgebiete und die deutsche Besatzungsherrschaft in der Sowjetunion 1941-1945*, Munich, Ernst Vögel.
- Zimmermann, Michael, 1996, *Rassenutopie und Genozid: Die nationalsozialistische « Lösung der Zigeunerfrage »*, Hambourg, Christians.
- 1999, « The Soviet Union and the Baltic States 1941-1944: the Massacre of the Gypsies », in Donald Kenrick (éd.), *In the Shadow of the Swastika: The Gypsies During the Second World War*, Hatfield, Hertfordshire, University of Hertfordshire Press, p. 131-148.

« *Zigeuner sind im allgemeinen wie Juden zu behandeln* »¹

**Évolution de la politique anti-tsigane
du commissariat du Reich Ukraine
au cours du printemps et de l'été 1942**

Mikhaïl TYAGLYY

La littérature scientifique débat depuis longtemps des principes qui ont présidé à la politique des autorités allemandes d'occupation envers les Tsiganes dans les territoires occupés de l'URSS. Depuis quelque temps, les spécialistes de ces questions sont enclins à penser que les nazis ont appliqué aux Tsiganes la même politique d'extermination totale qu'envers les Juifs. Ainsi, pour l'historien Alexandre Krouglov, « le sort des Tsiganes a été pratiquement le même que celui des Juifs. Comme eux, les Tsiganes ont été soumis à la destruction générale au seul motif de leur appartenance ethnique » (Krouglov, 2009 : 111). Le chercheur russe Nikolai Bessonov distingue quant à lui trois étapes : 1) de l'été 1941 au début de l'année 1942 : destruction des camps de Tsiganes nomades par les *Einsatzgruppen* de la police de la sécurité et les SD ; 2) 1942 : génocide sur des critères ethniques incluant la destruction des Tsiganes sédentaires ; 3) de 1943 jusqu'à la fin de l'occupation : les Tsiganes subissent les actions punitives contre les partisans au même titre que la population slave (Bessonov, 2006 : 4-28). Le spécialiste allemand Martin Holler partage en partie l'idée de la destruction totale de la population tsigane, mais il émet une réserve : cette conclusion n'est aujourd'hui valable que pour le territoire placé sous contrôle de l'administration militaire (Holler, 2004 : 108). Tous les auteurs s'accordent sur un point : la politique nazie dans les territoires occupés soviétiques ne faisait la distinction entre Tsiganes « nomades » et Tsiganes « sédentaires » que sur le papier.

1. *Zigeuner sind im allgemeinen wie Juden zubehandeln* : « Il faut appliquer aux Tsiganes le même traitement qu'aux Juifs ».

Quels éléments autorisent à conclure à une politique d'extermination totale des Tsiganes par les nazis ? Comme dans d'autres cas similaires, le chercheur dépend ici largement des sources originales qui s'offrent à lui. Dans le cas qui nous intéresse, les auteurs ont utilisé un ensemble de sources dont n'avaient pu disposer leurs prédécesseurs, notamment les documents de la Commission nationale soviétique extraordinaire pour l'établissement des exactions des envahisseurs fascistes allemands (TchGK). Ces sources contiennent un grand nombre de témoignages personnels, ainsi que des informations sur les massacres de Tsiganes (et d'autres catégories de la population civile, notamment les Juifs) perpétrés pendant l'occupation. Ces informations sont fournies par les conclusions de cette commission, dont la tâche principale était la consignation des pertes humaines et matérielles. Toutefois, en privilégiant ces documents sans recourir à d'autres sources, le chercheur tombe dans un piège méthodologique : la mise en évidence des nombreux faits de destruction en un lieu précis l'amène à conclure automatiquement que les nazis ont pratiqué une politique de destruction totale. En outre, en règle générale, ces sources ne renseignent précisément ni sur les auteurs des assassinats, ni sur leurs motivations. Le chercheur peut ainsi en déduire que les autorités d'occupation avaient un fonctionnement monolithique ou que leurs différentes branches agissaient de façon concertée dans l'exécution du projet de destruction des Tsiganes.

À ce jour, ces documents fournissent principalement la statistique suivante sur les assassinats de Tsiganes dans les territoires occupés d'Ukraine. Dans la zone sous administration militaire, environ 30 cas d'exécutions de masse de Tsiganes ; dans le Commissariat du Reich Ukraine (Reichskommissariat Ukraine, RKU), environ 60 cas. La plus grande partie de ces actions anti-tsiganes se situe en 1942 (Tyaglyy, 2011 : 864-897). Il faut pourtant souligner que ces chiffres et leur répartition par zones d'occupation sont aléatoires. En effet, d'une part il ne s'agit là vraisemblablement que de la partie des crimes enregistrés dans des documents, et d'autre part, comme nous l'avons déjà mentionné, on ne sait jamais de façon exacte sous quelle juridiction se trouvait telle ou telle localité lorsque des actions anti-tsiganes s'y sont produites, puisqu'elles ont eu lieu à diverses époques au cours des années 1941, 1942 et 1943. En outre, dans la plupart des cas, les documents de la TchGK dont disposent les chercheurs ne renseignent pas sur la catégorie de Tsiganes concernée par les actions d'extermination commises par l'occupant : nomades ou sédentaires. Les conclusions de la TchGK ne permettent que de rares suppositions, par exemple lorsqu'il est question de campements tsiganes, mais en général ces détails n'ont pas été consignés et la commission s'est limitée à l'emploi du terme général de « Tsiganes ».

Ces informations permettent-elles d'affirmer qu'il y a eu exécution d'un programme d'extermination totale ? La question acquiert davantage d'actualité si l'on suppose que l'administration civile a pu être plus intéressée par l'emploi du travail forcé des Tsiganes que par leur extermina-

tion rapide (caractéristique des SS ou de la Wehrmacht, car les militaires étaient souvent convaincus que les Tsiganes, ou du moins les nomades, menaient « une activité d'espionnage »). D'où la nécessité d'engager dans un même mouvement scientifique, à côté des documents de la Tch.GK, des rapports des *Einsatzgruppen*, de ceux des unités de l'armée et de la police, les documents des différents niveaux de l'administration civile : ceux du RKU, des commissariats généraux et des *Gebietskommissariat*, ainsi que ceux des organes collaborationnistes des administrations autonomes locales (administrations des villes et des villages), subordonnées aux structures d'occupation allemandes.

Nous entrons à présent dans le domaine le moins étudié à ce jour. Comment s'est formulée la politique envers les Tsiganes dans les tréfonds de l'administration civile, depuis le Ministère du Reich aux territoires occupés de l'Est, à Berlin, jusqu'aux échelons locaux, les *Gebietskommissariat* et les *Stadtskommissariat*, ou à des échelons encore inférieurs ? La « question tzigane » a-t-elle occupé une place notable dans les discussions sur la stratégie et la tactique d'exploitation des « territoires de l'Est » et l'utilisation de la population locale ? Jusqu'à aujourd'hui, il est impossible de répondre précisément à cette question. Grâce aux travaux de M. Zimmermann (1999 : 147) et de Guenter Lewy nous savons que la question des critères de la « politique tzigane » a été examinée dans le ministère d'Alfred Rosenberg, Ministre du Reich aux territoires occupés de l'Est. Le 11 juin 1942 l'un des responsables du ministère, le docteur O. Bräutigam, informait la direction du commissariat du Reich Ostland sur l'élaboration, au sein du ministère, d'une politique concernant les Tsiganes de l'Est. C'est à cette fin qu'il interrogeait le commissariat du Reich Ostland sur le statut des Tsiganes dans ces régions. « J'aimerais en particulier savoir si, selon vous, les Tsiganes doivent être traités comme les Juifs. Nous avons également besoin de renseignements sur le mode de vie des Tsiganes, nous devons savoir s'ils sont sédentaires ou nomades, quelles sont leurs activités et quelle est parmi eux la proportion de métis ». Comme nous l'apprend G. Lewy, et bien qu'il n'en donne pas la référence, la même question a été adressée au RKU (Lewy, 2000 : 125).

Pour résumer, nous noterons qu'en nous fondant sur les sources d'informations disponibles à ce jour, nous pouvons davantage apprécier certains « résultats » de la politique anti-tzigane que le processus de son élaboration. Pour étudier cette politique il est indispensable de procéder à un examen minutieux de la documentation du RKU, aussi bien dans les archives allemandes que dans les archives centrales et régionales de l'Ukraine actuelle.

Deux documents présentés ci-dessous apportent un éclairage complémentaire sur la position de l'administration civile dans les territoires occupés d'Ukraine à propos de la « question tzigane ». Ces documents ont été trouvés dans les archives nationales des régions actuelles (*oblast'*) de Volhynie et de Rovno, qui, entre 1941 et 1944, ont constitué la région de « Volhynie-Podolie », l'une des six du RKU.

*

Traduction de l'allemand :

Copie !

Commissariat du Reich Ukraine. Rovno, le 8 mai 1942

II a

Aux Commissaires généraux de
Brest-Litovsk, Jitomir, Kiev, Nikolaïev et Dniepropetrovsk

Objet : Traitement des Juifs.

De façon générale, il convient de traiter les Tsiganes comme les juifs.
Une disposition sur le placement en ghetto sera prise ultérieurement.

Le responsable exécutif
Signature : Dargel
Regierungspräsident

Pour copie conforme : (*illisible*)²

*

Ce document a été trouvé dans la collection du *Gebietskommissariat* de Loutsk, l'un des *Kreisgebiet* de la région générale Volhynie-Podolie. Ce qui confirme les indications du document lui-même, à savoir qu'il ne s'agit pas de l'original du RKU, mais d'une circulaire déjà passée au moins par deux instances verticales : du *Reichskommissariat* à la région de Volhynie-Podolie, et de là au *Gebietskommissariat* de Loutsk. Un document au contenu exactement identique à celui-ci a été trouvé récemment dans la collection d'archives du *Gebietskommissariat* de Rovno (actuellement Rivne)³. C'est pourquoi on peut supposer avec une certaine assurance que cette disposition a été également reçue par les commissaires généraux de Kiev, de Nikolaïev, de Dniepropetrovsk et de Jitomir, et transmise ensuite « plus bas », aux *Gebietskommissariat* de chacune de ces régions.

Le document est signé par Paul Dargel, chef du secteur principal II du RKU (capitale : Rovno) à partir du 1^{er} novembre 1941. En 1942 il est également devenu le suppléant permanent d'Erich Koch, commissaire du Reich de l'Ukraine, *Gauleiter* et *Oberpräsident* de la Prusse orientale. Le contenu du document ne permet pas une compréhension exhaustive des mesures concrètes prescrites envers les Tsiganes. On peut cependant en tirer un certain nombre de conclusions.

2. Derjavnij arkhiv Volynskoï oblasti [Archives nationales de la région de Volhynie].

3. United States Holocaust Memorial Museum Archives (USHMMA), RG-31.017M, reel 3 (Derjavnij arkhiv Rivenskoï oblasti, ф. P-22-Rivnenski Gebietskommissariat) – Rivnenskij Gebietskommissariat). Je tiens à remercier Wendy Lower pour les informations concernant ce document.

Premièrement, on en déduit que les autorités civiles du RKU ne faisaient aucune distinction entre les Tsiganes nomades et les Tsiganes sédentaires, contrairement à leurs collègues du commissariat du Reich Ostland (rappelons qu'en décembre 1941 seuls les « Tsiganes se déplaçant à travers le pays » avaient le même statut que les Juifs).

Deuxièmement, il est évident que mai 1942 constitue la ligne de partage qui a isolé les Tsiganes du reste de la population du RKU. Nous ne disposons d'aucun document autorisant à penser que jusqu'à cette date, les organes de l'administration civile aient porté un intérêt particulier à cette catégorie de la population. Le document que nous produisons ouvre un champ juridique précis, c'est une prescription qui doit guider les organes locaux du pouvoir.

Troisièmement, cette disposition place sans ambiguïté le statut des Tsiganes au même niveau que celui des Juifs dans le RKU et témoigne d'une orientation commune dans la politique ultérieure conduite envers ces populations, à savoir l'enfermement en ghettos. Il est question ici de ghettos juifs, et non de lieux d'isolement spécifiques. La politique anti-juive des nazis en RKU a déjà été décrite dans la littérature scientifique de façon suffisamment détaillée : les ouvrages de Shmuel Spector (1990), de Karel Berkhoff (2004), de Wendy Lower (2005) et d'autres auteurs montrent les étapes de son évolution et la dynamique de la « solution finale de la question juive ». À l'été 1942, un nombre considérable de Juifs ont déjà été massacrés sur le territoire du RKU ; les autres, aptes au travail, ont dû quitter leurs ghettos pour être envoyés avec leurs familles vers des ghettos plus importants dans le but d'exploiter leur force de travail et leur faire partager ensuite, en 1943, le tragique destin de leurs coreligionnaires. L'administration civile ne disposait pas d'outils propres lui permettant de réaliser de telles mesures, mais sa sujétion au moins formelle (en fait, elle dépendait du RSHA, l'Office central de la sécurité du Reich, et de Himmler), lui permettait de disposer des forces de police de la sécurité et du SD, des structures du commandement des SS et de la police, avec des commandants de SS et de la police pour chaque région générale, guidés dans leurs tâches par leur propre interprétation des méthodes d'exécution.

Cela permet peut-être de répondre à la question suivante, qu'induit légitimement la lecture du document : s'il en est ainsi, pourquoi ignorons-nous aujourd'hui encore que sur le territoire du RKU les Tsiganes ont été effectivement installés dans les ghettos juifs ? Il est possible que les forces de police SS, au lieu de procéder aux arrestations et à l'enfermement des Tsiganes dans les ghettos, les aient tout simplement exécutés, sur les lieux de peuplement où ils les trouvaient. Dans certains cas, l'ordre donné a pu indirectement signifier la peine de mort pour les Tsiganes du territoire du RKU.

Pourquoi « indirectement » ? Nous disposons au moins d'un groupe de sources montrant qu'après l'ordre du RKU du 8 mai 1942 évoqué plus haut, ne serait-ce que dans une région générale, celle de Volhynie-Podolie dont le centre était alors Brest-Litovsk, les événements ont pris un tour

plus favorable aux Tsiganes. Dès le 22 avril 1942 l'administration du *Kreisgebiet* de Kostopol rendait compte au commissaire général de Volhynie-Podolie à Brest-Litovsk de l'arrestation toute récente de 92 Tsiganes et de leur placement dans le camp de travail de Ludvipol⁴. Du *Gebietskommissariat* de Kostopol est parvenue l'information selon laquelle les Tsiganes constituaient « un lourd fardeau » pour le camp, car ils étaient « couverts de poux » et parce que parmi eux se trouvaient des vieillards et des enfants. Le *Gebietskommissar* de Kostopol, Löhnert, a demandé au commissaire général quelles étaient les instructions concernant la suite des actions envers ces Tsiganes⁵. Le 9 mai 1942 le *Regierungsrat* de la région Volhynie-Podolie a répondu à Kostopol que des instructions générales concernant les Tsiganes seraient bientôt données⁶. C'est vraisemblablement après avoir reçu l'ordre du RKU du 8 mai que le commissaire général de la région de Volhynie-Podolie, l'*Obergruppenführer* des SA Heinrich Shöne, a signé le 15 mai la réponse suivante : « Tous les Tsiganes nomades (*umherziehenden*) de la région doivent être arrêtés et fixés. En cas de nécessité, on leur fera faire des travaux utiles, mais leurs chariots, leurs chevaux et autres possessions de ce type devront être confisqués ». Ce document ne contenant pas d'information sur son destinataire, on ne peut savoir s'il était adressé au *Gebietskommissar* de Kostopol ou à tous ceux de la région. On comprend d'après cet ordre qu'il n'était pas prévu d'arrêter et de « fixer » les Tsiganes sédentaires. Les mesures prises à l'encontre des Tsiganes nomades ne sous-entendaient pas leur destruction physique.

Le 21 mai, vraisemblablement pour présenter cet ordre à toutes les instances subordonnées, tous les *Gebietskommissar* et le commissaire de la ville de Brest-Litovsk se sont vu adresser par le commissariat général de la région Volhynie-Podolie un nouvel ordre signé de Shöne et ayant pour objet « les marchands ambulants et les Tsiganes ». « ... Il convient d'arrêter sans délai tous les marchands ambulants car ils colportent des rumeurs. Tous les Tsiganes nomades doivent être placés en prison. Les chevaux et les chariots doivent être confisqués et remis pour un usage rationnel »⁷.

Les ordres que nous venons de mentionner témoignent du fait qu'au moins dans l'une des six régions du RKU (les documents concernant les cinq autres ne nous sont pas encore connus), les autorités ont concrétisé l'ordre central du RKU en limitant la définition des « Tsiganes » aux personnes que l'on pouvait accuser pour leur mode de vie « nomade ». Mais disposons-nous de témoignages sur les prolongements « locaux » de cette initiative bureaucratique ? Le document que nous examinerons plus loin nous aidera au moins partiellement à éclairer le processus d'exécution de cet ordre. Il s'agit plus précisément d'une série de documents. Ils émanent de l'échelon le plus bas dans la structure de pouvoir du RKU –

4. Aujourd'hui Sosnovoïe, dans l'arrondissement de Bereznovski, région de Rivne, en Ukraine.

5. USHMMA, RG-31.017M, reel 3.

6. *Ibid.*

7. *Ibid.*

l'administration d'arrondissement (*raïon*) dans le village de Vyssotsk du *Kreisgebiet* de Stoline, l'une des nombreuses administrations d'arrondissement de la région de Volhynie-Podolie au sein du RKU. Nous disposons de 11 documents dont le premier est un ordre du président de l'administration d'arrondissement à Vyssotsk, daté du 10 juillet, adressé aux administrations de villages sous son contrôle. Cet ordre stipule la remise de renseignements concernant la présence de Tsiganes sur le territoire des administrations de villages, conformément à la disposition reçue quelques jours plus tôt du *Gebietkommissariat*. Les autres documents contiennent les réponses des administrations des villages à cette demande, et informent de l'absence de Tsiganes sur le territoire placé sous leur contrôle.

*

Traduction de l'ukrainien :

Administration d'arrondissement à Vyssotsk
Service : org.[*anisation*]
10.VII.1942
N° 9/42

Aux présidents des administrations de villages

Conformément à la disposition de Monsieur le commissaire de district du 7 juillet 1942 j'ordonne de m'envoyer sans délai par courrier spécial les listes de Tsiganes qui se trouvent sur votre territoire, aussi bien ceux de passage, que ceux qui y résident en permanence. Les listes doivent se présenter sous la forme suivante :

1. Nom de famille et prénom.
2. Patronyme.
3. Année de naissance.
4. Lieu de naissance.
5. Durée de séjour dans la commune.
6. Profession (spécialité acquise).
7. Surface du terrain possédé.
8. Date d'arrivée dans la commune.
9. Provenance.
10. Tsigane authentique ou métis.

S'il n'y a pas de Tsiganes dans la commune il convient d'en informer l'administration d'arrondissement.

Réponse avant le 15 juillet.

Le président d'arrondissement⁸.

*

8. Derjavnjy arkhiv Rivnenskoï oblasti [Archives nationales de la région de Rivne] F. P-57, op. 1, f.1, p. 2.

Que nous indique ce document ?

Avant tout que, pour les autorités d'occupations, les Tsiganes faisaient l'objet d'un intérêt spécifique (au même titre que l'autre catégorie de population soumise à un « traitement particulier », les Juifs). Il faut noter que dans le cas qui nous intéresse, l'enregistrement des Tsiganes ne constituait pas jusque-là une partie spécifique dans l'ensemble des mesures plus générales d'enregistrement de toute la population. Dans une commune rurale tous les habitants, en règle générale, avaient été enregistrés par les starostes dès le début de l'occupation, conformément aux « Instructions de service aux starostes et chefs de communes relativement à l'enregistrement de la population et l'attribution de cartes d'identité ». Au cours de cette première vague d'enregistrement, les Tsiganes n'avaient pas fait l'objet d'une catégorie particulière, ce qui explique qu'en juillet 1942 on exige leur nouvel enregistrement, spécifique cette fois.

Par ailleurs, on peut supposer que ce document fait suite à l'exécution de la disposition du RKU signée par Dargel du 8 mai et de la disposition de la région de Volhynie-Podolie du 21 mai évoquées plus haut. Ces documents confirment peut-être aussi que la demande du Ministère des territoires occupés de l'Est adressée au commissariat du Reich Ostland a également été envoyée au RKU. En témoigne indirectement la similitude entre les questions de la lettre d'Otto Bräutigam et les points contenus dans l'ordre de l'administration d'arrondissement de Vyssotsk : aussi bien dans la lettre que dans l'ordre ce n'est pas une simple statistique sur le nombre de Tsiganes qui est demandée, mais des informations sur leur mode de vie (nomades ou sédentaires), leurs activités professionnelles et, ce qui est très important, il faut préciser s'il s'agit de Tsiganes « métis » ou « purs ». Ce dernier point montre à l'évidence que l'enregistrement à Vyssotsk s'est effectué non pas sur décision de l'administration locale, mais sur l'initiative de Berlin, car il contient clairement les motivations raciales conformes à la politique menée dans le Reich envers les Tsiganes. Il est vraisemblable qu'il ait été prévu de mener ultérieurement une politique différenciée envers ces deux groupes de Tsiganes d'Ukraine, les « purs » et les « métis », comme cela se pratiquait déjà dans le Reich.

Enfin, l'ordre de l'administration d'arrondissement mentionne l'existence d'une disposition semblable du *Gebietskommissar* (rappelons qu'il s'agit du *Kreisgebiet* de Stoline). À ce jour on n'a trouvé aucun document prouvant l'exécution de telles demandes dans d'autres administrations d'arrondissement du *Kreisgebiet* de Stoline ou dans d'autres districts de la région de Volhynie-Podolie. Il est toutefois peu probable que la campagne de collecte d'informations sur les Tsiganes n'ait été initiée que dans un unique *Kreisgebiet* : l'existence d'un seul témoignage sur l'axe « *Gebietskommissariat* – administration d'arrondissement – administration des communes » laisse supposer l'exécution d'une action à grande échelle concernant la collecte d'informations sur les Tsiganes, peut-être pas à l'intérieur des frontières de tout le RKU, mais au moins dans la région de Volhynie-Podolie. Ces témoignages nous incitent à rechercher activement dans les

archives la réponse de Rovno à Berlin, dans laquelle ont dû être synthétisées les informations recueillies et qui, à son tour, aurait joué un rôle non négligeable dans la formulation de la politique sur « la question tsigane » au ministère de Rosenberg et dans l'ensemble du Reich.

Enfin, il est intéressant de noter que ces documents prouvent qu'une partie du travail de préparation du « traitement particulier » (quel qu'il ait pu être, finalement) a été confiée aux organes locaux du pouvoir : il leur appartenait de décider s'ils allaient fournir aux autorités allemandes d'occupation les renseignements sur les Tsiganes. Ainsi se posent aux chercheurs la question du degré de préparation, et celle du degré de responsabilité des starostes de villages et des autres représentants de l'échelon inférieur de l'appareil administratif, dans la remise de renseignements sur les Tsiganes aux forces d'occupation. Et d'autres questions en découlent : dans quelle mesure les fonctionnaires locaux savaient-ils ce qui menaçait les Tsiganes s'ils remettaient aux Allemands des renseignements les concernant ? Souhaitaient-ils conserver leurs voisins ethniques au prix d'un risque certain, ou se débarrasser d'eux pour diverses raisons ?

L'historien russe des Tsiganes, Nikolaï Bessonov, rapporte nombre de cas où les pouvoirs locaux ont volontairement celé les informations concernant les Tsiganes de leur territoire. L'histoire de la politique nazie en Crimée montre que dans l'arrondissement de Djankoï, au nord de la presqu'île de Crimée, dans certains villages les Tsiganes-Tchingene islamisés ont été exterminés après que les starostes de ces communes eurent remis à l'unité punitive des SD des renseignements à leur sujet en tant que Tsiganes ; tandis que dans d'autres villages du même arrondissement, ils ont pu rester en vie parce que les starostes n'ont pas fourni à l'administration allemande de renseignements sur « leurs » Tsiganes et les ont généralement fait passer pour des Tatares (Tyaglyy, 2009 : 41). Comment expliquer cela ? Selon une première hypothèse, l'administration communale pouvait de bonne foi les considérer comme des Tatares (en raison de leur proximité religieuse et culturelle avec ces derniers). Selon une autre hypothèse, les starostes de ces villages ont compris ce qui menaçait les Tsiganes et se sont enhardis à cette falsification. Toutes ces considérations nous laissent penser que les réponses des administrations de villages sur l'absence de Tsiganes sur leur territoire ne signifiait pas absolument leur absence réelle.

Pour conclure nous pouvons faire les remarques suivantes : on connaît les résultats directs de toutes les initiatives bureaucratiques de l'administration civile décrites plus haut. Il est évident que, comme nous l'avons déjà noté, au printemps et à l'été 1942, les Tsiganes ont été marqués par les autorités d'occupation comme un groupe spécifique pour lequel elles étudiaient des mesures et un statut selon eux adéquats. Les documents d'au moins l'une des six régions du RKU montrent que les autorités civiles n'avaient pas alors pour objectif la destruction physique de tous les Tsiganes dépendant de leur administration. Les Tsiganes sédentaires, intégrés aux structures socio-économiques environnantes ne sont même pas mentionnés.

Quant aux « nomades », on admet des mesures d'isolement et d'éloignement, mais pas d'élimination. Mais que savons-nous des résultats finaux de la politique d'occupation ? Nous apprenons par les documents de la Tch. GK qu'à l'intérieur de la région de Volhynie-Podolie, dans le village de Sarny (centre administratif du *Kreisgebiet*, voisin de Stoline) le 26 août 1942 environ 200 Tsiganes ont été tués. Et 15 Tsiganes à Voronki, de l'arrondissement de Vladimirets. Selon le rapport de la Tch. GK sur la région de Rovno, parmi les victimes des massacres de l'arrondissement de Sarny on comptait 200 Tsiganes. Sur le territoire de l'actuelle région de Volhynie le premier cas de massacre de Tsiganes a eu lieu le 2 juin 1942, lorsque près de Szyłowoda⁹ les gendarmes allemands en ont fusillé 64. À Kamen-Kachirsk des Tsiganes ont été fusillés en août 1942. Le 17 août, l'unité des SD de la ville de Rovno faisait un rapport sur le « traitement particulier » de 76 Tsiganes à Kamen-Kachirsk et Kovel. En 1942, une quarantaine de Tsiganes ont été tués dans le village de Ratno ; au printemps 1943 une cinquantaine près du village de Zabolotie et, en 1943, une soixantaine près de Vyderta de l'arrondissement de Kamen-Kachirsk.

Cette statistique tragique pour la période 1942-1943 constitue un ensemble de preuves qui autorise les conclusions suivantes : soit la position de l'administration civile envers les Tsiganes n'a pas toujours été conséquente et s'est aggravée au fil du temps, à mesure que les exécutants « locaux » recevaient les instructions en provenance de la bureaucratie des organes dirigeants ; soit, ce qui paraît plus vraisemblable, la responsabilité dans le caractère « final », meurtrier, de cette politique incombe non pas aux organes de l'administration civile du commissariat du Reich Ukraine, mais aux forces de la police de la sécurité, du SD et d'autres formations des SS, fonctionnant à l'intérieur d'une structure administrative et territoriale.

[Traduit du russe par Nina KEHAYAN].

Bibliographie

- Berkhoff, Karel, 2004, *Harvest of Despair. Life and Death in Ukraine under Nazi Rule*. Cambridge MA – London : Harvard University Press.
- Bessonov, Nikolai, 2006, « Guenotsid tsygan Oukraïny v gody Velikoï Otetchestvennoï voïny [Le génocide des Tsiganes d'Ukraine pendant la Grande Guerre patriotique] », Roma v Oukraïni. Istoritchny ta etnokoulturni rozvitok tsigan (roma) Oukraïni (xvi^e-xx^e siècle). Materiali krouglogo stola. [Les Tsiganes en Ukraine. Développement historique et ethnoculturel des Tsiganes (Roms) en Ukraine du xvi^e au xx^e siècle]. Sebastopol, Veber, p. 4-28.

9. Szyłowoda : Ce nom figure tel quel sur un document allemand. Il a sans doute été déformé, comme c'est fréquemment le cas dans ces documents, et aucun toponyme connu ne lui correspond (M. T.).

- Holler, Martin, 2009, *Der nationalsozialistische Völkermord an den Roma in der Besetzten Sowjetunion (1941-1944)*, Heidelberg.
- Krouglov, Alexandre, 2009, « Guenotsid tsygan v Oukraïne v 1941-1944: statystiko-reguional'ny aspekt [Le génocide des Tsiganes en Ukraine de 1941 à 1944: aspect statistique et régional] », in *Golokost i souchasnist. Stoudii v Oukraïni i sviti*, n° 2 (6).
- Lewy, Guenter, 2000, *The Nazi persecution of the Gypsies*. New York-Oxford, Oxford University Press, (Traduction française: *La persécution des Tsiganes par les nazis*, Les Belles Lettres, avant-propos d'Henriette Asséo, 2003.)
- Lower, Wendy, 2005, *Nazi Empire-Building and the Holocaust in Ukraine*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Spector Shmuel, 1990, *The Holocaust of Volhynian Jews, 1941-1944*. Jerusalem: Yad Vashem; The Federation of Volhynian Jews.
- Tyaglyy, Mikhail, 2011, *Okoupatsiyna polityka ta dolia romiv Oukraïny//Ukraina u Druhii svitovii viyni: Pohliad z XXI stolittia*. Kyiv: Naukova Dumka, vol. 2., p.864-897 [La politique d'occupation et le sort des Roms d'Ukraine// L'Ukraine dans la Seconde Guerre mondiale. Point de vue du xxi^e siècle. Kiev].
- 2009, « Were the “Chingene” Victims of the Holocaust? The Nazi policy toward the Crimean Roma, 1941-1944 », *Holocaust and Genocide Studies* 23, n° 1.
- Zimmermann, Michael, 1999, « The Soviet Union and the Baltic States, 1941-1944: the Massacre of the Gypsies », in *The Gypsies during the Second World War.*, vol. 2, *In the Shadow of the Swastika*/Hatfield, Ed. D. Kenrick.

« Dans l'œil du soldat »

Quand les militaires de la Wehrmacht photographiaient les Roms de l'Est

Emmanuelle STITOU

On sait qu'au cours de la Seconde Guerre mondiale, les Tsiganes ont été assassinés au nom de la politique raciale nazie. De cette période nous sont parvenus des clichés photographiques. Hommes, femmes et enfants ont été immortalisés par des soldats traversant les pays de l'Est, soucieux de rapporter un souvenir exotique de leur aventure militaire. Les éléments sur les dates, les lieux et le contexte font largement défaut, seules quelques mentions manuscrites en allemand au dos des photos nous renseignent de façon superficielle. La plupart des photographies proviennent d'albums privés proposés en salle des ventes en Allemagne, que des amateurs d'objets militaires achètent et démantèlent pour constituer des thèmes photographiques destinés à être revendus aux collectionneurs. L'éclatement et la dispersion des albums constituent un obstacle majeur à la contextualisation des données photographiques. Fragments de vies, gestes quotidiens pris sur le vif, rencontres de deux mondes au cœur de la guerre, autant de témoignages ethnographiques et historiques sur lesquels plane l'ombre tragique du génocide. Une expertise interdisciplinaire serait par conséquent nécessaire pour les analyser et les faire parler tant au niveau de la vie des Roms que sur l'épisode trop méconnu de leur extermination, en se basant sur les éléments visuels du cliché : insignes d'uniforme, climat, types d'habitat, costumes, plaques d'immatriculations militaires... Enfin, nous devons souligner l'ambiguïté de certaines photographies où prédomine la recherche d'une dimension esthétique du sujet. D'autres, plus étonnantes encore, semblent évoquer des moments de fraternisation ou de bonne entente entre soldats allemands et Roms, compliquant la question des rapports entre occupants et autochtones dans l'Europe sous le joug nazi. Il faut replacer ces scènes d'empathie, voire de sympathie dans la perspective historique d'une politique effective de persécution et d'extermination.

Ces photos ont été montrées au Mémorial de la Shoah le 6 octobre 2011 dans le cadre du colloque *Tsiganes, Nomades : un malentendu européen*.

Roumanie : la résolution du « problème tsigane » à travers les séances du Conseil des ministres du gouvernement Ion Antonescu

Tatiana SîrBU

Le cadre légal pour les « minorités », qui fut élaboré et consolidé pendant et après les traités de paix des années 1920, n'a pas réussi à faire « vivre ensemble » le « peuple roumain » à la base de l'État-nation et les minorités ethniques. Celles-ci étaient considérées comme des intruses. Les Juifs en étaient la composante la plus visible, les Tsiganes étant simplement ignorés. Si l'on suit les débats politiques de l'époque en Roumanie et le contexte européen, notamment l'accès au pouvoir du parti nazi en Allemagne, on constate qu'en Roumanie s'est créé un terrain propice au développement de formations politiques d'extrême droite. Le déclenchement de la Seconde Guerre mondiale donna à celles-ci l'opportunité de mettre en œuvre leurs politiques de purification ethnique. Les boucs émissaires de ces politiques radicales furent avant tout les Juifs et secondairement les Tsiganes, qui endurèrent les mêmes souffrances qu'eux (Ioanid, 2002 [2000]: 282).

Même si, dans les documents émis par les autorités, il n'est pas fait mention de motifs de nature raciale (Achim & Iordachi, 2004: 205), il apparaît néanmoins que les mesures de déportation édictées en Roumanie sous Antonescu participent d'une politique de purification ethnique. Bien qu'on puisse affirmer que le gouvernement de Ion Antonescu a appliqué des mesures moins rigides que les autres pays de l'Axe (Kenrick & Grattan, 1995 [1972]: 165), les liens étroits du « meilleur allié d'Hitler » avec l'Allemagne l'ont conduit à imiter les politiques et l'idéologie raciale nazies (Crowe, 2007 [1994]: 132). Cette idéologie s'appliquait bien entendu également aux Tsiganes, dont les nazis n'ont jamais admis qu'ils soient aryens, bien que le romani soit une langue aryenne, en ce sens qu'elle appartient à la famille indo-européenne (Kenrick & Grattan, 1995

[1972]: 169). Le discours prononcé par Antonescu le 8 juillet 1941, appelant à « l'élimination » des minorités nationales, ainsi que la conception de l'« homogénéisation ethnique », élaborée par le directeur du bureau de statistique Sabin Manuilă et transmise à Antonescu le 15 octobre 1941 (Benz, Wolfgang; Mihok, Brigitte, 2010 [2009]: 266), témoignent du substrat racial qui prévalait également en Roumanie à l'époque. Quelques mois plus tard, suivant l'exemple allemand, des territoires occupés entre les rivières Dniestr à l'Ouest et Bug à l'Est étaient utilisés, pour reprendre l'expression de Kenrick & Puxon (p.166), comme « dépotoir à Gitans ». Selon la plupart des sources, le nombre de personnes déportées en tant que Tsiganes dans cette région, la Transnistrie, s'élève à quelque 25 000 âmes.

Nous nous intéresserons ici à un aspect très peu connu de la politique du gouvernement Antonescu envers les Tsiganes, à savoir les discours qui ont été tenus sur les Tsiganes pendant les réunions du Conseil des ministres.

Exposons d'abord brièvement l'évolution du cadre politique en Roumanie pendant la Seconde Guerre mondiale. Le 3 septembre 1940, le roi de la Roumanie Carol II a convoqué au Palais Ion Antonescu. Même si le roi éprouvait une certaine animosité envers le général Antonescu, il lui a alors proposé de constituer un nouveau gouvernement. Celui-ci a accepté mais en demandant des prérogatives définitives, que le roi Carol II lui a cédées le 5 septembre 1940 par décret. Le lendemain, 6 septembre, Ion Antonescu a demandé par une lettre-ultimatum au roi Carol II d'abdiquer en faveur de son fils Mihai et de quitter la Roumanie (Petrencu, 1999: 29). Le même jour, Mihai a reconfirmé les attributions d'Ion Antonescu et ce dernier s'est auto-attribué le titre de *Conducătorul statului român* (le chef de l'État roumain). Dans ce contexte, la gouvernance d'Ion Antonescu a connu deux périodes distinctes: 1. De septembre 1940 à janvier 1941 lorsqu'il a gouverné avec les légionnaires; 2. De janvier 1941 à août 1944 quand il a gouverné avec un cabinet militaire (Petrencu, 1999: 29; Deletant, 2010 [2006]: 9).

La situation politique interne de l'époque était très instable et pouvait changer du tout au tout d'un jour à l'autre. La succession des partis politiques était si rapide qu'il est parfois difficile de mettre les événements historiques en relation avec un contexte politique bien précis. En revanche, Antonescu a joué un rôle-clé depuis son accession au titre de chef de l'État roumain, et ce jusqu'à ce qu'il fut destitué et emprisonné par les Soviétiques en août 1944.

Dans ce contexte politique, le 15 octobre 1941, Sabin Manuila, directeur de l'Institut Central de Statistique auprès de la Présidence du Conseil des ministres, a transmis au maréchal Ion Antonescu un projet sur l'homogénéisation ethnique de la Roumanie. Ce projet était celui d'une Roumanie sans minorités, une Roumanie faite de « Roumains de sang ». Selon lui, les minorités hongroises, serbes et ukrainiennes devaient être remplacées par des populations roumaines des pays voisins au terme d'un échange. Les autres minorités, comme les turques, grecques et bulgares,

devaient être « rapatriées » (Benz, Wolfgang; Mihok, Brigitte, 2010 [2009]: 266).

Le « problème tzigane » n'a pas été très souvent discuté par le Conseil des ministres du gouvernement Antonescu. Les sténogrammes des séances de ce Conseil des Ministres contiennent cependant quelques mentions relatives à ce sujet.¹ Celui-ci était toujours mis sur la table et développé par le général Ion Antonescu lui-même, sans grande implication des autres personnes présentes aux séances. Le général Antonescu a abordé le « problème tzigane » pour la première fois lors de la séance du Conseil des Ministres du 7 février 1941 (Ciucă, M.-D., Teodorescu, A., Popovici, B. F., 1998: 181), en ces termes :

« Le troisième aspect douloureux de la vie de nos villes est celui des *mahalale*². C'est un problème qui concerne le ministère de l'Intérieur et la mairie.

Depuis des temps éloignés, lorsque l'esclavage a été aboli et notamment après la guerre, il y a eu une invasion de tous les Tsiganes et de tous les éléments faibles venus des villages. Tous ceux qui n'étaient pas capables d'effectuer un travail lourd dans les villages sont venus en ville où, par différents moyens, ils ont gagné leur vie sans travailler. Pour cette raison, dans les faubourgs de Bucarest se sont créés des *mahalale* infestés de fainéants, et vous avez vu comme ils ont inondé la rue ces derniers jours lors de la rébellion. Ils ont commis des actes de brigandages et ils étaient sur le point de mettre l'État sens dessus-dessous, si l'on avait manqué d'énergie.³

Tous les Tsiganes de Bucarest doivent être expulsés. Mais avant il faut réfléchir à l'endroit où on les amènera et à ce qu'on fera d'eux. Une solution serait d'attendre d'assainir les marais du Danube pour y faire des villages tziganes et de les occuper avec la pêche, etc. Cela suppose d'attendre encore longtemps.

Une autre solution est d'entrer en relation avec les grands propriétaires. En Bărăgan, on manque toujours de bras pour travailler. Alors, on construit des villages non pas définitifs mais quelques maisons et huttes, organisations sanitaires, commerces, tavernes, etc. On les recense, on les rassemble tous ensemble pour les conduire dans ces villages. On fait trois ou quatre villages, chacun de 5000 à 6000 familles, et on installe des gardiens autour pour qu'ils ne puissent pas sortir. Ils passent leur existence et ils trouvent du travail là-bas »⁴.

1. Voir les onze volumes des « Sténogrammes des séances du Conseil des ministres : Le ministère Ion Antonescu » édités sous la direction de M.-D. Ciucă pendant les années 1998-2008.

2. Quartiers situés à la périphérie des villes et peuplés par des Tsiganes.

3. Nous avons tenté ici de traduire fidèlement une phrase difficilement intelligible même pour un locuteur roumain : « Au comis jafuri și erau pe punctul să dea Statul peste cap, dacă nu era energie. » N'oublions pas que ces sténogrammes sont censés être des retranscriptions fidèles de ce qui s'est dit lors des séances du Conseil des ministres.

4. « Un al treilea aspect, foarte dureros, al vieții orașelor noastre, îl prezintă mahalalele, și aceasta este o problemă care privește Ministerul de Interne, împreună cu Primăria.

Din timpuri îndepărtate, de când s-a desființat robia, și mai ales după război, a fost o invazie a tuturor Țigănilor și a tuturor elementelor slabe de la sate. Tot ce nu era capabil la

Ainsi, Ion Antonescu préconisait initialement de résoudre le « problème des Tsiganes » de Bucarest en les rassemblant dans des villages tsiganes, bâtis en partie par les autorités et en partie par eux-mêmes, soit près des marais du Danube pour travailler à la pêche, soit dans les champs de Bărăgan où la force de travail manquait (Ciucă, Teodorescu, Popovici, 1998: 181). Comme l'assainissement des marais du Danube prenait beaucoup de temps, une solution optimale selon le général Ion Antonescu était de bâtir quelques villages dans les champs de Bărăgan. Ce texte permet également de se faire une idée du nombre de Tsiganes qu'Antonescu avait l'intention de déporter: trois ou quatre villages de 5 à 6 000 familles, soit environ entre 15 000 et 24 000 familles.

Mais, déjà avant cette date (7 février 1941), les autorités roumaines s'étaient préoccupées du « problème tsigane ». Un article de *Glasul Romilor* d'avril 1940 dont le titre est: « La colonisation des nomades », mentionne une mesure officielle concernant la colonisation des Tsiganes nomades.

« Les Tsiganes nomades qui donnaient un aspect oriental à notre région vont se voir imposer par les autorités d'habiter comme les autres habitants: sous un toit...

Il est prouvé que cette catégorie d'hommes, pittoresques en apparence, ont été et restent encore par tradition réfractaires à tout mode de vie qui essaierait de les dissocier de leurs caractéristiques mentales: le vagabondage et ses fatales conséquences, la misère et les maladies.

Comme les modes de vie des Tsiganes, dus à leur esprit spécifiquement oriental, sont des plus bizarres – en commençant par le jeu avec les ours et les singes, la bonne aventure, et en terminant par le blanchissement en tonnelier (*spoirea*), la mendicité et le vol – il faudra désormais procéder à la rééducation des ces éléments, issus d'une vie misérable.

Dans les colonies de travail où vont être envoyés probablement la plupart d'entre eux [les Tsiganes n. a.], il serait bien de mener cette rééducation d'une manière compréhensive et humaine, et non par l'intermédiaire d'hommes brutaux et dénués de bon sens et de compréhension.

sate să ducă o muncă grea a venit la oraș, unde, prin diferite mijloace, își câștigă existența, fără să muncească. De aceea, în împrejurimile Bucureștilor s-au creat mahalale infectate de oameni fără căpătâi, care ați văzut cum au inundat în stradă zilele trecute, când a fost rebeliunea. Au comis jafuri și erau pe punctul să dea Statul peste cap, dacă nu era energie.

Toți țiganii din București trebuie scoși. Dar înainte de a-i scoate, trebuie să ne gândim unde îi ducem și ce facem cu ei. Soluția ar fi fost să așteptăm până se asanează balțile Dunării, ca să facem sate țigănești acolo și să-i ocupăm cu pescuitul etc. Până atunci, trebuie însă mult timp.

O altă soluție este să intrăm în tratative cu proprietarii mari. În Bărăgan, totdeauna a fost lipsă de brațe de muncă. Să construim aceste sate, nu definitiv, dar să facem niște case și bărci, organizație sanitară, comerț, cârciumi etc. Să facem o statistică a lor și-i ridicăm odată, în masă, și-i aducem în acele sate. Facem trei-patru sate, de câte 5 000-6 000 familii, și instalăm acolo gardienii împrejurul lor să nu poată să iasă. Ei își trăiesc viața acolo și găsesc de muncă acolo. »

En notre qualité de collaborateurs dans ce domaine, nous nous permettons, en tant qu'Association pour l'organisation et l'émancipation des Roms, de donner notre avis sur la manière dont cette catégorie s'accommoderait dans l'organisation du ménage.

Comme ces nomades s'occupent de maquignonage (*geambășie*), de chaudronnerie (*căldărăria*), de confection d'objets en bois (*lingurăria*), de confection de peignes (*pieptănăria*), du blanchissement d'objets en tonnelier (*albirea-spoitul obiectelor de aramă*), etc., la meilleure place pour eux, à notre avis, serait que cette colonie s'installe à la périphérie ou sous la forme de communes dans les faubourgs des villes, petites villes (*târguri*) et autres communes urbaines où ils auront la possibilité de vendre leurs produits, soit par coopération, soit individuellement une fois par semaine dans les villes et petites villes. Après, graduellement, avec la bienveillance et la contribution de tous, nous croyons que ces enfants [les Tsiganes n.a.] de moins que rien vont devenir avec le temps des citoyens conscients, travailleurs, et qu'ils vont oublier que, il y a bien longtemps...

Le progrès ne s'arrête pas !

L'auteur : TACHE » (Tache, 1940 : 2).

Cet article nous fournit des informations sur une certaine ordonnance, dont l'auteur n'indique ni la date, ni le lieu, ni la source. Cependant, il s'agit d'un article paru en avril 1940, bien avant la première discussion à la séance des ministres du 7 février 1941 au sujet du « problème tsigane ». Nous pensons que cet article fait référence aux premières mesures contre les Tsiganes nomades prises au début de l'année 1940. En effet, sur la base du compte rendu du Conseil des ministres numéro 3789 du 22 décembre 1939, un décret-loi sur l'interdiction du vagabondage des Tsiganes nomades pendant l'hiver avait été adopté le 12 janvier 1940.⁵ L'auteur suggère par cet article que leur *Association* était impliquée aussi pour mener à bien cette tentative des autorités roumaines. L'avis de l'*Union générale des Roms* donné dans cet article, quant à la manière de mener à bien cette initiative, suggère que des rumeurs circulaient probablement déjà concernant la colonisation des Tsiganes. En outre, dans un dossier d'archives relatif aux ordres donnés à l'Inspectorat général de gendarmes par la mairie de Bucarest, on trouve un ordre du 12 octobre 1940 sur l'interdiction de campement pour les Tsiganes dans les faubourgs de Bucarest.⁶

Le « problème tsigane » de Bucarest et la création des « villages tsiganes » ont à nouveau été évoqués lors de la séance du Conseil des ministres du 4 avril 1941, dans le contexte d'une discussion entre le général Ion Antonescu, le général R. Gherghe et d'autres, sur le problème posé par les femmes de ménage d'origine roumaine travaillant chez des familles juives, et notamment à propos des fleuristes de Bucarest :

5. *Monitorul oficial*, n° 10, partie I, 12 janvier 1940 in Bancoș, Dorel, 2000 : 216.

6. Archives Nationales Historiques Centrales (par la suite ANHC), fond de L'Inspectorat général de gendarmerie, dossier 95/1940, folio 382.

« *G-ral Antonescu* : Monsieur Gherghe, j'ai remarqué que vous aviez pris une bonne mesure, mais il faut la compléter en visant avant tout la fierté et l'honneur national. Discutez avec Monsieur le ministre de l'Intérieur et de la Justice, pour interdire aux Roumains d'être les serviteurs des Juifs.

G-ral R. Gherghe : J'ai donné les dispositions.

G-ral I. Antonescu : Je ne sais pas s'il y a une base légale, et il faut des sanctions.

Les Juifs doivent servir les Juifs. Les Roumains ne trouvent pas de serviteurs parce qu'ils [les Juifs, n.a.] les payent bien et ces femmes de ménage cohabitent avec les Juifs ou avec leurs enfants. Dans toutes les maisons des Juifs de Bucarest, vous voyez que les filles les plus plantureuses venues de Transylvanie sont engagées pour les fils des Juifs : après, elles rentrent à la maison et font des enfants de sang juif et la race est fichue. Nous devrions prendre une mesure de protection raciale. Etudiez ce problème du point de vue juridique pour trouver une base légale.

Tu dois être prêt, Gherghe, à pouvoir renvoyer un beau matin tous ces étrangers de la capitale, à la fin. Mais il faut agir avec prudence pour ne pas provoquer une crise d'une autre nature. Parmi ces étrangers venus à Bucarest, il y a toutes sortes d'ouvriers, maçons, menuisiers etc. Ces artisans, il faut les excepter, bien sûr jusqu'à un certain point. Le reste, dehors.

Une autre grande plaie est celle des Tsiganes. Ils ont un grand centre au Pipera. Ils viennent jusqu'à la Piața Victoriei – je les vois – certains se dirigent vers le Boulevard, les autres vers Calea Victoriei, etc. Ils se séparent et ainsi avancent dans Bucarest en envahissant toutes les places.

Il faut agir contre. Vois d'où ils sont venus et quand ils sont venus, pour les renvoyer à la fin eux aussi. C'est du matériel inflammable, ce sur quoi tu vas travailler.

Aujourd'hui, je suis à nouveau préoccupé par le problème des villages tsiganes. Tout d'abord, on va leur monter quelques baraques du côté de l'Ialomița. On apporte là-bas du bois, on construit une ou deux épiceries pour qu'ils aient de quoi vivre, et on les envoie là-bas. On met des sentinelles. Les domaines qui ont besoin d'ouvriers en prendront parmi eux ; par exemple, Cămărășescu et Pană. Il faut leur parler.

G-ral D. Popescu : J'en ai parlé mais les Tsiganes ne veulent pas vraiment.

G-ral I. Antonescu : Ma proposition est d'expulser les Tsiganes de toutes les villes et de faire des villages de Tsiganes, et d'entreprendre leur traitement, parce que tous les Tsiganes sont syphilitiques ou souffrent d'autres maladies. Les femmes tsiganes vendent des fleurs, mais elles ont la gale ou autres maladies de peau, qu'elles transmettent aux personnes qui achètent ces fleurs.

G-ral R. Modreanu : Monsieur Général, la question alimentaire est plus urgente. [...] »⁷

7. Ciucă, 1999 : 94-95. Il est utile ici de citer le texte original roumain relatif aux Tsiganes :

« *G-ral I. Antonescu* : O altă plagă mare este aceea țigănească. Au un centru mare pe la Pipera. Vin până în Piața Victoriei, cum merg soldații pe câmpul de luptă, și cu copiii, răspândiți și când ajung în Piața Victoriei – eu îi văd – unii o iau pe Bulevard, alții pe Calea Victoriei etc. se despart automat și așa pătrund în București și invadează toate piețele.

L'idée d'installer ces « villages tsiganes » est donc encore présente dans cette seconde intervention d'Antonescu, environ deux mois après la première. La différence est que cette fois il est question de sortir les Tsiganes de toutes les villes de Roumanie, et pas seulement de Bucarest. Si Antonescu parlait initialement d'une infrastructure plus complexe de ces « villages tsiganes », il n'est plus question cette fois que d'amener du bois quelque part dans l'Ialomița pour construire quelques baraques et quelques épiceries pour qu'ils aient de quoi vivre.

L'autorité n'a plus abordé aux séances du Conseil des ministres le « problème tsigane » pendant la période d'octobre 1941 à janvier 1942 (Ciucă, 2001), ni de février à avril 1942 (Ciucă, 2002); ni pendant les mois de mai à juillet 1942 durant lesquels le maréchal Antonescu n'a pas assisté aux séances (Ciucă, 2003 : III). Alors que la question du recensement général de 1941 avait été débattue plusieurs fois au Conseil des Ministres (Ciucă, Teodorescu, Popovici, 1998 : 131, 316, 514, 707-708), le recensement des Tsiganes du 25 mai 1942 n'y a pas été abordé, ce qui montre qu'il dut être tenu secret.

Nous avons recueilli des témoignages de ce recensement de mai 1942 dans le village de Parcani, en République de Moldavie. Nous voulions comprendre pourquoi nous n'avions pas trouvé de liste de Tsiganes recensés et déportés de ce village vers la Transnistrie alors que, selon les habitants des villages voisins, ce village était notoirement habité par une communauté de Roms, même si une grande partie de ses habitants ne s'identifiait pas comme tels. Ces témoignages nous permettent d'avancer trois explications de l'absence de liste de déportation.

Selon la première, une partie des Roms ont réussi à modifier leurs documents d'identité pour y faire figurer l'ethnie moldave et y changer en « Porcari » le nom de « Parapir », typique du groupe de Roms *lingurari* de Bessarabie et très répandu dans le village Ursari, à une trentaine de kilomètres, village dont presque toute la communauté a été déportée. La deuxième explication est que « le responsable des données statistiques sur la déportation est tombé amoureux d'une fille de ce village, et pour sauver sa famille, il a caché les listes des Roms de Parcani »⁸. La troisième expli-

Trebuie acționat contra lor. Să vezi pe unde au venit și când au venit, ca să-i trimitem la urmă și pe aceștia. Aceasta este materie inflamabilă asupra căreia să lucrezi.

Azi m-a preocupat, iarăși, problema satelor țigănești. Întâi, să le facem niște bordeie prin Ialomița. Ducem material lemnos, facem o prăvălie sau două, ca să aibă cu ce să trăiască, și-i trimitem acolo. Punem santinele. Moșiile care au nevoie de lucrători să ia din aceștia; de exemplu, Cămărășescu și Pană. Trebuie vorbit cu ei.

G-ral D. Popescu : Am vorbit, dar nu prea vor țiganii.

G-ral I. Antonescu : Tendința mea este să scot țiganii din toate orașele, să fac sate de țigani și să începem să-i tratăm, căci sunt sifilitici sau <au> alte boale. Țigăncile vând flori, dar sunt pline de răie sau alte boli de piele mâini pe care le trec acelora care cumpără flori.

G-ral R. Modreanu : Dle General, chestiunea alimentară este mai presantă. »

8. Entretien avec Ion Porcari (né en 1944; il habite le village Parcani, district Călărași), le 16 juillet, 2007

cation, avancée par Gheorghe Porcari⁹, est que le responsable des listes de Tsiganes à déporter vers la Transnistrie a refusé d'apposer sa signature sur la liste des Tsiganes de Parcani, soutenant qu'ils étaient de bons citoyens et agriculteurs.

Le Conseil n'a pas non plus délibéré sur le processus de déportation des Tsiganes en Transnistrie, à l'exception de deux petites ordonnances de Mihai Antonescu, vice-président du Conseil des ministres, sans lien de parenté connu avec Ion Antonescu. La première a été donnée lors de la séance du 29 septembre 1942 dans le contexte « de la question de l'évacuation des Tsiganes » :

« *M. Antonescu* : Je demande d'une part à Monsieur le général Vasiliu de discuter avec Monsieur le colonel Davidescu de cette question, parce que nous avons certaines plaintes de l'ordre national dans ce sens.

D'autre part, je demande de communiquer et de faire appliquer une circulaire pour que les personnes mobilisables et leurs familles, de même que les Tsiganes qui exercent un métier – les forgerons, les ouvriers qualifiés et autres – ne rentrent pas dans cette catégorie des évacués.

G-ral Vasiliu : On en a transporté 36 000 [l'éditeur du volume note que le chiffre était illisible dans les sténogrammes. Cela peut être 26 000 n.a.] Il y a encore quelques voleurs à la tire. On n'en transporte plus.

Gh. Alexianu : Je vous prie de m'autoriser, au cas où je trouverais de ces Tsiganes mobilisables ou orphelins, invalides de la guerre passée...

G-ral C. Vasiliu : Ceux-ci ont tous un casier judiciaire. Vous me renvoyez les voleurs ?

M. Antonescu : Ceux qui ont été transportés – Dieu soit avec eux ! – on ne les retourne pas. Lorsqu'il y a des cas rares...

Gh. Alexianu : Lorsqu'il y a des cas rares, il faut voir au cas par cas.

M. Antonescu : Oui, et en montrant la situation d'invalides de guerre ; pas tous les mobilisés.

Gh. Alexianu : Pour les invalides de cette guerre-ci »¹⁰.

9. Entretien avec Gheorghe Porcari (né en 1937 ; il habite le village Parcani, district Călărași), le 18 juillet, 2007

10. Ciucă, 2004 : 228-229. Texte original :

« *M. Antonescu* : Rog pe dl ministru de Interne și dl ministru Pană ca săptămâna aceasta să facă ancheta cea mai absolută asupra disponibilului recoltei din acest an. Este esențial pentru tot ceea ce facem noi.

Chestiunea evacuării Țiganilor.

Rog pe dl g-ral Vasiliu să discute cu dl colonel Davidescu această chestiune, fiindcă avem unele plângeri de ordin național în această privință. Aceasta, pe de o parte.

Pe de altă parte, rog să se comunice și să se dea circulară, care să se aplice, că : mobilizații și familiile mobilizaților, precum și Țiganii care îndeplinesc un meșteșug – fierarii, muncitorii calificați și ceilalți – nu intră în această categorie a evacuărilor.

G-ral C. Vasiliu : Am dus 36 000. mai sunt câțiva borfași. Nu mai aducem.

Gh. Alexianu : Vă rog să mă autorizați, în cazul când găsesc Țigani de aceștia mobilizați sau orfani, invalizi de războiul trecut...

G-ral C. Vasiliu : Aceștia sunt toți cu cazier judiciar. Îmi trimiteți hoții îndărăt ?

M. Antonescu : Pe cei cari i-ați ridicat – Dumnezeu să fie cu ei ! – nu-i mai întorcem îndărăt. Când sunt cazuri rare...

Et en effet, on voit dans les listes des Tsiganes de Bessarabie qui ont demandé à retourner à la maison, que presque toutes les demandes ont été rejetées.¹¹ Un peu plus tard, à la séance du Conseil de ministres du 13 octobre 1942, le sujet des invalides et de la suspension de l'évacuation des Tsiganes en Transnistrie a de nouveau été abordé :

« *M. Antonescu* : [...] Pour les Tsiganes, le Conseil des ministres constate que quelques évacuations de Tsiganes ont été exécutées. Désormais aucune évacuation ne sera faite. Le Conseil des ministres prendra les mesures les plus sévères pour que les personnes mobilisables et leurs familles, ou ceux qui par leur profession de forgeron et de serrurier sont nécessaires, ne soient pas soumis aux mesures ou menacés de déportation.

G-ral Pălăngeanu : Il y a plus de 100 voleurs à la tire, incorrigibles. Qu'est-ce qu'on fait avec eux ?

M. Antonescu : La même mesure d'ordre social, pas de couleur...

Gh. Alexianu : Il y a parmi ceux qui ont été transportés là, et j'en ai donné une liste, une série de Tsiganes invalides, même du fait de la guerre actuelle.

M. Antonescu : Les invalides de guerre qui par erreur ont été transportés au-delà du Nistru, vont être immédiatement ramenés »¹².

En dépit de ce fait, la déportation des Tsiganes a continué pendant les années 1943¹³ et 1944.¹⁴ En outre un ordre de déportation d'une autre catégorie de Tsiganes a été émis en date du 27 octobre 1942¹⁵. Le « pro-

Gh. Alexianu : Când cazuri rare, trebuie văzut de la caz la caz.

M. Antonescu : Da, și arătând situația de invalid de război ; nu orice mobilizat.

Gh. Alexianu : Pentru invalizii din războiul acesta. »

11. ANHC, fond : l'Inspectorat Général de la Gendarmerie, dossier 43/1943, folio 103, 105, 237-240

12. Ciucă, 2004 : 386. Texte original :

« *M. Antonescu* : [...] Pentru țigani, Consiliul de Miniștri constată că au executat unele evacuări de țigani. De aici înainte nu se va mai face nici o evacuare. Consiliul de Miniștri ia cele mai severe măsuri pentru ca cei mobilizați și familiilor lors au cei care, prin meseria lor de fierari, lăcătuși, sunt folositori, să nu fie supuși unor măsuri sau să fie amenințați cu deportarea.

G-ral Pălăngeanu : Sunt peste 100 de pungași care nu mai au leac. Ce facem cu aceștia ?

M. Antonescu : Aceeași măsură de ordine socială, nu de culoare.

Gh. Alexianu : Sunt între cei trimiși acolo, și eu am dat o listă, o serie de țigani invalizi chiar din actualul război.

M. Antonescu : Invalizii de război care, din greșeală, au fost trimiși peste Nistru vor fi imediat înapoiți. »

13. ANHC, fond : Ministère de l'Intérieur, inventaire 755, dossier 87/1943, folio 241, 360 ; dossier 89/1943, folio 220, 232 ; ANHC, fond : Inspection générale de gendarmerie, inventaire 1474, dossier 43/1943, folio 103-107, 189-191, 206-208, 212-214, 220-222, 237-249, 262, 273, 286-287, 296-299, 303, 307-308, 315-316, 320, 322-324, 331-332, 352-353, 357-359, 360-364, 415-417, 452

14. Archives Nationales de la République de Moldavie, fond 680, inventaire 1, dossier 4747, folio 85.

15. ANHC, fond « D », dossier 2787/1940-1942, folio 25.

blème tsigane » a été abordé pour la dernière fois aux séances du Conseil des ministres du 13 octobre 1942, date à laquelle la plus grande partie des Tsiganes de la Roumanie avaient été déportés en Transnistrie.

Ces discussions rares, très sommaires et sans détails ni noms, montrent encore une fois le caractère secret de la politique de déportation des Tsiganes menée par le gouvernement Antonescu. Elles continuaient au-delà des Conseils des ministres, dans un entourage plus restreint. Le gouverneur de la Bessarabie, le général Constantin Voiculescu, plusieurs fois présent au Conseil des ministres, ne s'est pas impliqué dans ces discussions alors que la Bessarabie a joué un rôle important dans ce processus : une partie de l'Est de la Bessarabie, au long du bord de la rivière Nistru, était considérée comme la « zone de ralliement et de transfert au-delà de Nistru ». L'importante machinerie mise en place pour la déportation des Tsiganes ne pouvait pas être créée sur la seule base des discussions au Conseil des ministres.

Bibliographie

- Achim, Viorel, Iordachi Constantin (dir.), 2004, *Romania si Transnistria : problema holocaustului*. Bucuresti, Curtea Veche.
- Benz, Wolfgang, Mihok, Brigitte, 2010 [2009], *Holocaustul la periferie. Persecutarea si nimicirea evreilor in Romania si Transnistria in 1940-1944 (L'Holocauste à la périphérie. La persécution et l'extermination des Juifs en Roumanie et Transnistrie pendant les années 1940-1944)*, Chişinău, Cartier.
- Ciucă, Marcel-Dumitru (ed), 1999, *Stenogramele şedinţelor Consiliului de Miniştri : Guvernarea Ion Antonescu (Sténogrammes des séances du Conseil des Ministres : le ministère Ion Antonescu)*. Vol. III, avril-juin 1941. Bucureşti, Éditions Semne.
- (ed), 2001, *ibid.*, vol. V, octobre 1941-janvier 1942. Bucureşti : Éditions Semne.
 - (ed), 2002, *ibid.*, vol. VI, février-avril 1942. Bucureşti, Éditions Mica Valahie.
 - (ed), 2003, *ibid.*, vol. VII, mai-juillet 1942. Bucureşti : Éditions S.C. Lumina Tipo.
 - (ed.), 2004, *ibid.*, vol. VIII, août-décembre 1942, Bucureşti : Éditions S.C. Lumina Tipo.
- Ciucă, Marcel-Dumitru, Teodorescu, Aurelian, Popovici, Bogdan Florin (dir.), 1998, *Stenogramele şedinţelor Consiliului de Miniştri : Guvernarea Ion Antonescu (Sténogrammes des séances du Conseil des ministres : Le ministère Ion Antonescu)*. Vol. II, janvier-mars 1941, Bucureşti, Éditions Semne.
- Crowe, David M., 2007 [1994], *A History of the Gypsies of Eastern Europe and Russia*. New-York, Palgrave Macmillan.
- Deletant, Dennis, 2010 [2006], *Aliatul uitat al lui Hitler. Ion Antonescu şi regimul său : 1940-1944 (L'allié oublié de Hitler. Ion Antonescu et son régime : 1940-1944)*. Bucureşti, Humanitas.
- Ioanid, Radu, 2002 [2000]. *La Roumanie et la Shoah. Destruction et survie des Juifs et des Tsiganes sous le régime Antonescu. 1940-1944*. Paris, Fondation Maison des sciences de l'Homme.

- Kenrick, Donald, et Puxon, Grattan, 1995 [1972], *Destins gitans : des origines à la « solution finale »*. Paris, Gallimard.
- Petrencu, Anatol, 1999, *România și Basarabia în anii celui de-al doilea război mondial (La Roumanie et la Bessarabie pendant la deuxième guerre mondiale)*. Chișinău, Epigraf.
- Tache (1940, année VI, avril n° 14). « Colonizarea nomazilor » (La colonisation des nomades). Bulletin hebdomadaire « *Vocea Romilor* » (La voix des Roms).

Mesures de contrôle, internement et déportation des Tsiganes en Italie pendant la Seconde Guerre mondiale

Licia PORCEDDA

La recherche historiographique en Italie est peu encline à s'occuper de l'internement sous le fascisme, et longtemps les recherches n'ont été conduites que sur un nombre limité de camps, jusqu'à la publication du livre de Carlo Spartaco Capogreco sur les camps d'internement de civils dans l'Italie fasciste (Capogreco, 2004). Il n'existe aucune estimation globale du nombre de morts dans les camps sous le régime fasciste. A cette négligence historiographique s'ajoutent l'ignorance de l'opinion publique italienne concernant la déportation et l'internement des civils, ainsi qu'une relecture absolutiste ou révisionniste des événements, qui a pour effet ou pour but de minimiser la responsabilité du fascisme. C'est dans ce contexte décousu qu'il faut écrire l'histoire du sort des Tsiganes en Italie pendant la Seconde Guerre mondiale.

Un premier problème est dû à l'absence d'archives complètes ou organisées, ou à leur inaccessibilité. À cela s'ajoute le silence des survivants, qu'il s'agisse d'anciens internés refusant l'idée d'avoir connu le même sort que les Tsiganes, ou d'habitants de villages où se trouvaient ces camps, qui nient leur existence ou ne se souviennent pas.

Ce qui fait tort aussi à ce travail de reconstruction est la comparaison avec l'Allemagne nazie. Quand on travaille sur l'internement en Italie, on cherche souvent à effacer les responsabilités du régime fasciste face à l'horreur des crimes nazis. Or le temps n'est pas aux comparaisons : un tel propos comparatif ne peut se tenir avant d'être arrivé à des conclusions spécifiques pour l'Italie.

Il s'agit de comprendre combien d'individus et de familles furent concernés par cette persécution. Combien d'arrestations, d'internements, de déportations, de morts, de survivants ? Quels sont leurs noms, quelle est leur histoire ? Quels furent les lieux, camps ou villages, de cette politique de concentration ? Quel type de dispositions furent adoptées à l'encontre des Tsiganes ? Pour quelles raisons et dans quel but furent-ils visés :

en tant qu'asociaux, en tant que possibles espions du fait de leur nomadisme, confondus dans les lois raciales prévues pour les Juifs et les Noirs, ou bien pour des raisons raciales spécifiques ?

Du fait de la disparition et de la destruction d'une partie des archives, donc du caractère incomplet de la documentation, il est impossible de faire une estimation exacte du nombre des personnes concernées ; mais la recherche systématique des documents et des témoignages nous permet aujourd'hui de reconstruire les étapes et l'envergure de ce phénomène.

Les mesures prises par le régime fasciste contre les Tsiganes et donc leur sort en Italie pendant cette période connaissent trois phases. Dans un premier temps, avant l'entrée en guerre de l'Italie le 10 juin 1940, à quelques exceptions près, les Tsiganes étrangers sont arrêtés et expulsés du Royaume. Abandonnés à la frontière, le plus souvent, ils reviennent presque immédiatement, sont de nouveau refoulés et ainsi de suite. Les mesures à ce stade s'adressent le plus fréquemment aux Tsiganes étrangers. À partir de 1940 et jusqu'à la chute du fascisme, le 25 juillet 1943, la politique d'expulsion cède la place à une politique d'internement. Il y a enfin une troisième phase, à partir du 8 septembre 1943, quand l'Italie est divisée entre l'Italie du Sud et l'Italie du Nord. En effet, si, avec l'armistice du 8 septembre, le système concentrationnaire s'effondre, permettant aux prisonniers de fuir, ce retour aux libertés exclut l'Italie du Nord. On assiste alors à une intensification des phénomènes de violences et des déportations, due surtout à la présence des autorités allemandes appuyant le régime de Mussolini de la République Sociale Italienne.

La question de la race

On avance souvent que la question de la race en Italie suit la politique allemande. Et, pourtant, longtemps avant qu'Hitler n'accédât au pouvoir en Allemagne, Mussolini avait déjà mentionné la race comme argument important de sa politique. En 1921, il avait affirmé que « les fascistes se doivent de se soucier de la santé de la race, avec laquelle on fait l'histoire ». Qu'en est-il des Tsiganes dans ce contexte ?

Le 9 juin 1921 une lettre « très confidentielle » du Bureau du chef de l'état-major de la Marine est adressée au ministère de l'Intérieur, au ministère des Affaires étrangères et à l'état-major de l'Armée concernant le commerce ambulant et l'espionnage¹. Des documents militaires révèlent que les Autorités de l'ex-Empire avaient pris des précautions particulières de surveillance, concernant le commerce ambulant exercé à grande échelle parmi les gens maintenant intégrés au royaume, et cela parce qu'on reconnaissait en ceci un « efficace outil d'espionnage militaire ».

1. ACS, Polizia giudiziaria, 1919-1921.

Il n'est pas difficile d'imaginer comment les Tsiganes, « ambulants » par excellence, ont été associés à des mesures de ce genre. Le 8 août 1926 une directive du Ministère de l'Intérieur appelait à « épurer le territoire de ces vagabonds, fauteurs de troubles publics [...] en ne permettant le transit qu'à ceux qui se procureraient des documents de voyage [...] signalant les informations nécessaires afin que le voyage soit limité à la période et à l'itinéraire prévus ». À partir de ce moment, les Tsiganes, y compris ceux qui détiennent des passeports valides, ont été refoulés aux frontières.

Le 14 juillet 1938, le « Manifeste de la race » parut dans la presse, précédé d'un appel des médecins à la discrimination raciale (« Il manifesto della razza », in *Il giornale d'Italia*, 14 juillet 1938). En septembre, le gouvernement italien promulgua des lois raciales, et un Conseil supérieur de la démographie et de la race, un Tribunal de la race et une Commission pour la discrimination furent institués. Un mois plus tard, Mussolini signa la *Déclaration sur la race*, concernant la pureté de la race italienne et la mise en garde contre son abâtardissement². Les Tsiganes n'y sont pas mentionnés. Mais l'absence, dans les années qui précèdent la guerre, puis pendant le second conflit mondial, d'une législation raciale explicite relative aux Tsiganes ne doit pas nous induire en erreur.

En réalité, les écrits sur les Tsiganes de Renato Semizzi et Guido Landra, conseillers de Mussolini et rédacteurs des Lois Raciales, marquent déjà, entre 1938 et 1940, une inflexion dans la politique du régime. La théorisation de l'« infériorité raciale » présumée des Tsiganes italiens semble être liée principalement à la célébrité de Renato Semizzi, professeur universitaire de médecine sociale à l'Université de Trieste, qui écrivait en 1938 : « Nous définissons les qualités psychiques et morales des Tsiganes (*Zingari*) comme des mutations psychologiques régressives raciales » (Semizzi, 1938). Et dans un article paru l'année suivante dans la *Revue de Clinique, Thérapie et Sciences analogues*, il disait que les Tsiganes constituaient un clair exemple de « race marquée par des tares héréditaires communes à tout un groupe. Il n'est pas nécessaire qu'un Tsigane mit à exécution des actions contraires à la loi et à la société. Sa dangerosité est déjà inscrite dans son sang et dans le sang de tout le groupe » (Semizzi, 1999). Guido Landra, directeur du bureau d'études et propagande sur la race au Ministère de la culture populaire, fit paraître en 1940 un article dans la revue *La difesa della Razza* (La défense de la race), sous le titre « Le problème des métis en Europe ». On y lit ces lignes :

2. (Attribué à Mussolini), « *Il Fascismo e i problemi della razza* », *La difesa della razza*, 15 luglio 1938, repris dans le n° 1 de la revue *La difesa della razza* le 5 août 1938 portant la signature de dix scientifiques. La *Déclaration sur la Race* fut émise par le Grand Conseil du Fascisme le 6 octobre 1938 et elle constitue l'un des documents principaux des lois raciales promulguées par le fascisme. Le document fut publié par la « Feuille d'ordre » du Parti National Fasciste le 26 octobre 1938, et adopté par le décret royal loi du 17 novembre 1938.

« Les Tsiganes appartiennent presque toujours à la race orientale et leurs métis sont presque toujours des individus asociaux, d'autant plus dangereux qu'on peut difficilement les distinguer des Européens. [...] Il est pourtant nécessaire de se méfier de tous les individus qui vivent vagabondant et qui présentent les mêmes traits somatiques. Il s'agit d'individus asociaux, très différents du point de vue psychique des populations européennes et surtout de la population italienne dont on connaît les qualités de travail et d'attachement à la terre. [...] On comprend comment ces éternels errants absolument dépourvus de sens moral, peuvent facilement se mêler aux couches inférieures des populations qu'ils rencontrent, en altérant à tout point de vue les qualités psychiques et physiques » (Landra, 1940).

Alors que les lois raciales de 1938 interdisaient « le mariage d'un citoyen italien de race aryenne avec une personne appartenant à une autre race », en 1940, Guido Landra soulignait le « danger du croisement avec les Tsiganes, dont l'on connaît les tendances au vagabondage et au vol ». Ces concepts étaient déjà présents dès la fin du XIX^e siècle : pour Cesare Lombroso en 1876 les Tsiganes étaient des « délinquants anthropologiques » (Lombroso, 1878 : 46). Un document long de 25 pages intitulé « Les Tsiganes », daté de 1908, recommande d'imposer pour les Tsiganes, « réfractaires à quelque travail que ce soit, conduits à la vie libre par une neurasthénie congénitale, rapaces et fraudeurs par nature... l'obligation de fixer leur domicile et de s'adonner à une occupation stable », en n'hésitant pas à recourir à l'assignation à résidence³.

En 1914, Alfredo Capobianco écrit un article intitulé : « Il problema di una gente vagabonda in lotta con le leggi » (Le problème d'un peuple vagabond en lutte avec les lois) (Capobianco, 1914). On y affronte le problème de l'ordre, de la rigueur et de la normalité, indignement troublés par la communauté tsigane. Ce que l'on met en cause est surtout le nomadisme, un *modus vivendi* qui engendre précarité et désordre. L'objectif premier devient de planifier une intervention qui empêche au « crime tsigane » de se répandre. Capobianco rédige une longue liste de mesures à prendre, du fichage judiciaire aux certificats anthropométriques d'inspiration française, jusqu'aux expulsions et arrestations, afin de mieux contenir la « progression » tsigane.

Et l'on arrive aux lois raciales de 1938 qui, comme on l'a souvent répété, ne mentionnent pas explicitement les Tsiganes. Mais rien n'a changé. C'est pourquoi dans les archives de Nuoro, en Sardaigne, on trouve des documents datés de cette même année, portant des listes nominatives de personnes « confinées » : la quasi-totalité sont des Tsiganes. Les familles tsiganes font déjà à l'époque l'objet de mesures de « confinement » (*confinio*) dans plusieurs communes. Et parmi ces Tsiganes, il y a aussi des Italiens.

3. ACS, PS, div. polizia, polizia giudiz. 1910-1912, b. 354, Courrier du 7 septembre 1908, Préfecture de Florence à PS (Rome) « servizio sugli zingari » ; Samuele Bertoni (agent de PS à Castrocaro), Gli Zingari, texte manuscrit, 27 pages, sans date, probablement 1908.

Les dispositions et leur application : raffles, confinement, internement

Des centaines de documents attestent aujourd'hui que des dispositions d'internement et de concentration ont bien été prises à l'encontre des Tsiganes. Les premières datent de 1926 et concernent les Tsiganes étrangers. Une circulaire du ministère de l'Intérieur du 19 février 1926 dit que « Pour des raisons d'hygiène publique et de prévention de la criminalité » et suivant les normes en vigueur, « les Tsiganes, en caravane ou isolés, doivent être empêchés de rentrer dans notre pays, même s'ils sont en possession de passeports réguliers ». Une autre datée du 8 août 1926 insiste sur la nécessité d'épurer le territoire national de la présence de caravanes de Tsiganes, en raison de leur dangerosité due à leurs habitudes de vie caractéristiques, et impose de refouler les caravanes qui se présenteraient avec leur attirail d'animaux, charettes et mobiliers.

En 1938, on assiste dans les régions du Nord-Est de l'Italie, à plusieurs rafles et déportations massives de familles tsiganes vers les régions du sud et les îles. Ces mesures ne concernaient pas seulement les « nomades étrangers ou de nationalité incertaine ». L'un des documents retrouvés aux archives de Nuoro évoqués plus haut, daté du 18 mars 1938, nous donne la liste des Tsiganes « confinés » à Tolana, une commune de Sardaigne, dont deux Tsiganes bien italiennes par leur nom, leur filiation et leur lieu de naissance (Giuseppina Salvi, di Antonio e di Anna Maria Venditti, et Amiralda Carri, illégitime di Maria).

Les règles générales d'internement en vigueur en Italie couvrent deux types de procédures : l'internement dans « des camps de concentration » et le « confinement ». Le *confinamento* est un régime de résidence obligatoire dans des lieux spécifiques qu'il est interdit de quitter : certaines îles ou des villages modestes, où le contrôle des *carabinieri* était facilité par la signature de présence des *confinati*, et par toute une série de restrictions de liberté. Il s'agit d'une véritable déportation forcée, réalisée en vertu d'un simple acte administratif, de la résidence habituelle à d'autres localités lointaines et oubliées de la péninsule. Ces deux types d'internement sont pratiqués quasi exclusivement dans des régions éloignées et de petits villages, dans des conditions de vie dures, tandis que les détenus sont soumis à toute une série de règles strictes et souvent cruelles censées faciliter leur contrôle et leur surveillance.

L'autre mesure adoptée par le fascisme à l'encontre de sujets soi-disant dangereux est l'internement dans des camps⁴. Les camps de concentration pour l'internement civil (*campi di concentramento per l'internamento civile*) étaient soumis à la juridiction du ministère de l'Intérieur, qui crée en 1940 les 40 premiers camps, situés dans les provinces centre-méridio-

4. Il faut préciser que l'on commence à parler de camps de concentration en Italie lorsque Rodolfo Graziani en institue de terribles en Afrique, dans lesquels périssent des milliers de personnes (1930-31).

nales. Les camps sont établis le plus souvent dans des bâtiments abandonnés ou peu utilisés, loin des centres stratégiquement importants et situés, dans la mesure du possible, dans des zones reculées. La plupart se trouvent situés dans les régions de l'Italie centrale, notamment dans la vallée centrale des Apennins et dans les Abruzzes. À partir de 1941, des camps de concentration sont institués aussi par les autorités militaires. Ils sont situés soit dans les zones d'occupation (Yougoslavie, Albanie et îles grecques) soit en territoire italien.

La création des camps. Cartographie et typologie

Il est commun d'attribuer la responsabilité de la présence de camps en Italie à l'occupation nazie. Mais plusieurs camps de concentration avaient été construits ou affectés déjà dans les années précédant l'occupation nazie, entre 1940 et 1943, donc suivant un projet autonome. Au printemps 1940, à la veille de l'entrée en guerre de l'Italie, le ministère de l'intérieur accélère les préparatifs en vue de l'exécution des mesures d'internement prévues par la loi de guerre de 1938 et par les autres dispositions de mobilisation générale de la Nation. Des inspecteurs généraux du ministère sont chargés de repérer les communes où pourront être établis les « camps de concentration ».

Les dispositions concrètes sur la création des camps sont adoptées le 8 juin 1940, c'est-à-dire deux jours avant la déclaration de guerre de l'Italie. Tout de suite après la proclamation de la guerre, sont donc créés par décret environ 40 camps dont le nombre augmente au fur et à mesure, surtout après l'occupation de la Slovénie, de la Croatie, de l'Albanie et de la Grèce par les troupes italiennes. Dans un premier temps, les camps devaient héberger seulement des citoyens étrangers des pays en guerre avec l'Italie. Mais ils deviennent bientôt des camps pour Juifs étrangers, Slaves, opposants politiques, homosexuels et Tsiganes.

Sous la République Sociale italienne, le ministre de l'Intérieur Buffarini Guidi fit en sorte qu'il y ait au moins un camp de concentration dans chaque province. Les lieux d'internement et de *confino* devaient être éloignés des frontières et des zones d'intérêt militaire. Ces camps ne furent pas des camps d'extermination, si l'on exclut celui de la Risiera di San Sabba à Trieste. Mais il ne faut pas oublier que dans certains de ces camps, surtout au centre-nord où les alliés arrivèrent plus tard, les internés furent sortis par les nazis-fascistes pour être déportés en Allemagne⁵. En général, les conditions de vie y étaient primitives et humiliantes. Beaucoup de bâti-

5. Le 10 septembre 1943 commençait l'occupation militaire allemande de l'Italie du Nord, et le 23 septembre Mussolini constitua un nouveau gouvernement dans l'Italie du Nord et centrale.

ments présentaient une série de problèmes : froid et humidité, insuffisance de lumière, absence d'isolation ; à tout ceci s'ajoutaient le surpeuplement, la nourriture insuffisante et la présence de punaises, poux, rats et scorpions.

À la suite des premières dispositions d'internement envoyées par le chef de la Police Arturo Bocchini aux préfets dans une circulaire du 11 septembre 1940, les Tsiganes étrangers et italiens sont arrêtés et transférés dans les camps apprêtés par le ministère de l'Intérieur à Bolzano (Trentino Alto Adige), Berra (Emilia Romagna), Boiano (Molise), Agnone (Molise), Tossicia (Abruzzo), Ferramonti (Calabria), Vinchiaturro (Molise). Cette circulaire précise que « soit parce qu'ils commettent parfois des délits graves quant à leur nature et leur modalité d'organisation et réalisation, soit parce qu'il peut se trouver parmi eux des éléments capables d'exercer une activité antinationale... il est indispensable que tous les Tsiganes (Zingari) soient contrôlés ». On ordonne donc « que ceux de nationalité italienne certaine ou présumée encore en circulation soient raflés dans les plus brefs délais et concentrés sous stricte surveillance dans les localités les mieux adaptées de chaque province... » (ACS P.S. Massime).

Telles sont les premières dispositions pour l'internement des Tsiganes italiens, confirmées ensuite dans un autre ordre, l'année suivante. À la suite de ces directives, préfets et autorités locales de tout le Royaume s'activent scrupuleusement pour rechercher et arrêter les Tsiganes sur leur territoire. Une lettre du Ministère de l'Intérieur à la Division des Affaires Générales et Réservées, datée du 15 septembre 1940, concerne l'assignation de nouveaux locaux à prévoir pour l'internement des Tsiganes dans la province de Campobasso. Les documents témoignent de la présence de Tsiganes dans des camps « mixtes », où ils partageaient leur sort avec d'autres internés. Ou bien dans des camps spécifiques pour les Tsiganes.

Le camp de Boiano : les Tsiganes invisibles

Une lettre réservée de l'inspecteur de la Sûreté de Naples, Panariello, datée du 1^{er} octobre 1940, communique les modalités de l'internement des Tsiganes dans le camp de Boiano. Dans ce camp située en Molise, les détenus sont logés dans quatre hangars d'une vieille usine de tabac. Alors qu'il était prévu uniquement pour des individus de sexe masculin, à partir de la fin 1940 il accueille aussi des familles tsiganes. Début février 1941, à la suite d'une inspection, les locaux sont jugés inadaptés à cause des infiltrations d'eau dues au toit endommagé, alors que les pluies y sont torrentielles. Il est décidé de transférer les soixante-trois internés, pour la plupart alors des Juifs et des Chinois, dans d'autres camps (Agnone, Isernia et Tossicia). Le camp de Boiano est vidé et fermé – ou presque : il

ne reste que dix-sept Tsiganes espagnols⁶. Comme le camp est inactif, le directeur du camp et le commissaire préfectoral de la commune de Boiano demandent à la Préfecture l'autorisation d'effectuer les réparations nécessaires, et l'obtiennent ; mais les pluies continues font que les travaux ne peuvent être exécutés qu'en mars 1941. On parle alors de l'éventualité de réactiver le camp et d'y destiner d'autres internés. Voici le rapport de l'inspecteur daté du 13 mars 1941, alors que vingt et un Tsiganes sont présents dans ce camp et que cinq autres sont attendus :

« Le camp a fait l'objet de plusieurs visites de la part du Génie civil et du médecin provincial ; je n'estime pas que d'autres visites soient nécessaires, étant donné que les infiltrations d'eau, seul obstacle à l'utilisation du camp, sont maintenant terminées. Le camp, par conséquent, peut être rétabli, et c'est aussi l'avis du Juge de paix.

Je dois souligner que, dans l'éventualité où d'autres internés seraient affectés à ce camp, ceux-ci, bien que séparés des Tsiganes qui se trouvent isolés dans une seule pièce [alors que les hangars sont au nombre de quatre], viendraient toujours de quelque façon en contact avec les Tsiganes, qui ont avec eux leurs femmes, dont plusieurs jeunes filles. Cela pourrait occasionner des accidents entre les uns et les autres, les Tsiganes étant réputés jaloux, et, de ce fait, prompts à s'adonner à des actes de violence. »

Suit la solution : « Ces inconvénients seraient éliminés si le camp était affecté à la seule concentration des Tsiganes. » Ce qui est fait.

Les rapports d'inspection de l'époque évoquent la situation alimentaire précaire : la nourriture est insuffisante et de mauvaise qualité. Les fournisseurs qui se succèdent dérobent la nourriture prévue pour les internés. Le peu qui leur parvient – et pas toujours – est insuffisant et de très mauvaise qualité : « le bouillon était très dilué, avec peu de pâtes, le lait était souvent mélangé à l'eau et quelquefois acide ». (ACS, DGPS, DAGR, Massime b 117) À tour de rôle, les fournisseurs sont congédiés et remplacés, mais la situation continue de se détériorer. Au printemps 1941, cinquante-huit Tsiganes se trouvent dans le camp, dont vingt-huit mineurs et sept de moins de trois ans. Le 16 juillet 1941, le préfet de Campobasso propose au ministère de l'Intérieur de supprimer le camp pour y installer une importante usine de traitement du genêt. La suppression du camp est autorisée par le ministère de l'Intérieur le 23 juillet 1941. Il est prévu que les internés, tous des Tsiganes de nationalité espagnole et italienne, soient déplacés au camp d'Agnone et que les cinquante-sept Juifs qui s'y trouvent passent au camp d'Isernia. Les 12 et 13 août 1941 on déplace du camp de Boiano à celui d'Agnone soixante-huit Tsiganes, dont vingt-et-un de moins de 15 ans.

6. Il s'agit d'« une caravane de dix-sept Tsiganes Campos Costantino et d'une famille de nationalité espagnole déjà transférée au camp de concentration de Boiano par cette Préfecture de Police avec la ministérielle du 29 novembre dernier ». ACS, DGPS, DAGR, A4bis, b. 63.

La présence d'un camp de concentration dans la commune de Boiano aux débuts de la Seconde Guerre mondiale, dans une zone peu éloignée du centre habité, qui était un lieu de promenade de par la présence d'une source, était et demeure inconnue de la majeure partie de la population.

Le camp d'Agnone

À Agnone, en Molise, le camp est installé dans un ancien couvent bénédictin au-dessus du village à une altitude de 850 mètres. Le camp devient actif tout de suite après l'entrée en guerre de l'Italie. Il était lui aussi prévu uniquement pour l'internement d'hommes, avec une capacité de 250 places (ou 300 dans le cas où les internés seraient des Tsiganes). Entre juin 1940 et juillet 1941, y sont internés des Juifs de sexe masculin. À la suite de la suppression du camp de Boiano, avec l'arrivée des Tsiganes, y sont assignés aussi les femmes et les enfants, la spécificité de l'internement des Tsiganes étant qu'il s'agit en Italie aussi, comme en France, d'un internement familial.

Entre septembre 1941 et janvier 1943, y sont internés des Tsiganes de nationalités différentes : surtout Italiens et Espagnols, mais aussi Croates, Hollandais, Français.

On lit dans un rapport d'inspection : « Ils sont tous pauvres et ils n'ont pas de vêtements de rechange, ni les moyens de se les procurer » (ACS, DGPS, DAGR, Massime). Les conditions d'hygiène y sont si précaires que le directeur du camp demande l'intervention d'organismes sanitaires. Une ancienne internée, Mitzi Herzemberg, se souvient que les hommes étaient parfois conduits dehors pour creuser des trous pour les mines qui servaient à retarder l'avance alliée, et que les gardes fascistes se livraient à des punitions très dures sur les prisonniers (Boursier 1999). Zlato Levak, qui a été interné à Agnone presque deux ans avec sa famille, se souvient qu'ils étaient nombreux, tous enfermés et entourés de gardes, comme dans une prison. Son fils aîné est mort dans le camp. Milka Goman, internée avec toute sa famille à Agnone, qui avait 18 ans quand elle arriva au camp, dit y avoir perdu ses cousins et son grand-père (Boursier, 2005).

En juillet 1942, les Tsiganes internés sont deux cent cinquante. En janvier 1943, la Direction didactique du Royaume autorise le directeur Guglielmo Casale à créer une école interne au camp « pour l'éducation intellectuelle et religieuse des enfants mineurs des Tsiganes internés sur place ». Les cours – comme précisé dans un autre document daté du 23 avril 1943 – sont censés « les débarrasser de leurs coutumes amORAles et propices au vagabondage » (ACS, DGPS, DAGR, Massime b 117). L'institutrice Carola Bonanni, orpheline de guerre, se charge d'enseigner discipline et histoire du fascisme aux petits Tsiganes dans le but d'en faire des « sujets agréant au régime » (*ibid*). Une dépêche urgente du 17 sep-

tembre 1941 nous renseigne sur les conditions des internés tsiganes dans ce camp :

« Comme il l'a été révélé aussi par l'Inspecteur général de la Sûreté Panariello et par le Préfet, lors d'une récente inspection à Agnone, parmi les Tsiganes internés dans ce camp de concentration on vérifie un début d'épidémie parasitaire, qui se propage aux effets de la literie et aux locaux.

On a veillé à ce qu'à la Direction dudit camp soient fournis des désinfectants adéquats à la destruction desdits parasites ; mais, pour pouvoir les extirper d'une façon radicale, il faudrait que les vêtements, qui en sont infectés, soient soumis à ébullition ; ce qui n'est absolument pas possible, les internés n'ayant pas des vêtements de rechange et les conditions économiques ne permettant pas d'en acheter » (*ibid.*).

Un an après, la situation n'a fait que s'aggraver. Une lettre du préfet datée du 7 novembre 1942 dit :

« Certains parmi les internés du camp de concentration d'Agnone ont un besoin urgent de vêtements, que, compte tenu de leurs conditions économiques misérables, ils ne peuvent pas se procurer, même en voulant contribuer aux frais, en versant une partie de l'allocation journalière. Veuillez autoriser la somme de 2144 lires, avec l'urgence requise par les extrêmes conditions de besoin et l'imminence de la saison hivernale, la localité étant située à environ 800 mètres d'altitude » (*ibid.*).

Et l'inspecteur général :

« Il devient nécessaire que ce ministère approuve la proposition qui sera envoyée par la préfecture de Campobasso pour la fourniture de quelques vêtements et chaussures à quelques enfants qui sont presque nus, et à quelques-uns parmi les internés, dépourvus aussi de vêtements et dans des conditions économiques misérables. Ce qui est urgent, le froid étant cette année déjà très rigoureux dans cette commune » (*ibid.*).

Les camps de Tossiccia et Ferramonti

À Tossiccia furent internés 118 Tsiganes en provenance de Slovaquie. Citons Antonio Hudorovic, un ancien interné : « Un jour, alors que nous étions à Tossiccia, un officier allemand est arrivé. Il a pris nos mensurations et a même mesuré nos têtes. Il a dit que c'était pour de nouveaux vêtements et un chapeau. » (Boursier, 1999). Sur le camp de Ferramonti, citons la lettre de l'inspecteur général médecin au ministère de l'Intérieur datée du 3 mars 1942 :

« Contrairement à l'avis exprimé par l'Autorité sanitaire provinciale, on ne pouvait pas choisir localité plus inadaptée : paludéenne, au milieu d'étangs d'eau, sans communication routière avec la gare ferroviaire de Tarsia. Quand il pleut, tout le camp devient un vaste marécage, d'où l'humidité des baraques. Même dans le train, j'ai entendu des commentaires très défavorables sur la localité, dont un voyageur exprima le soupçon qu'elle ait été choisie exprès pour faire tomber malades et mourir les internés » (ACS, DGPS, DAGR, Massime b 117).

L'invasion de la Yougoslavie et l'annexion de la Slovanie

Quand on pose la « question tsigane » en Italie, on dit généralement que la politique discriminatoire fasciste avait pour cible surtout les Tsiganes étrangers présents en territoire italien, et qu'elle était due à des raisons d'ordre public. D'après cette hypothèse, ce serait essentiellement l'occupation de la Yougoslavie et la fuite des Tsiganes de ce pays qui s'en suivit, qui auraient contraint les autorités italiennes à les interner.

En avril 1941, l'Italie envahit en effet la Yougoslavie : ce fut, en dehors de toute loi de guerre, le bombardement de Belgrade et l'occupation immédiate du territoire, sans déclaration de guerre. Les fascistes avaient l'intention manifeste de continuer et même d'amplifier l'opération de « dénationalisation » slave entamée dans les territoires de la frontière. C'est dans ce cadre qu'eut lieu la rafle de Ljubljana. Dans la nuit du 22 au 23 février 1942, les militaires italiens encerclent complètement la ville avec du fil de fer barbelé et arrêtent 6000 personnes, soit un quart de la population civile. En même temps on construit les premiers camps de concentration où devaient être déportées les personnes arrêtées. Des convois partent de Ljubljana en juillet 1942, avec 300 à 400 personnes serrées dans les wagons sans rien à boire ni à manger ; elles ont pour destination les camps de concentration de Gonars, Agnone, Tossiccia, Casacalenda, Boiano, Visco, Monigo. Parmi eux beaucoup de Tsiganes. Il est donc possible que les mesures de déportation pour les Tsiganes, qu'ils soient ou non Italiens, soient devenues plus rigides à partir de cette période.

Le camp de Gonars fut le camp dans lequel les prisonniers connurent les pires conditions de vie. On y mourait de faim, de froid et de maladies. De nombreuses familles tsiganes, slovènes et croates, y furent déportées par le régime fasciste. Gonars, comme les dizaines d'autres camps de concentration du régime fasciste, est resté invisible dans toute l'Italie de l'après-guerre.

L'occupation allemande et la République Sociale Italienne

On a moins d'informations sur la période de l'occupation allemande et de la République Sociale Italienne.

Le 8 septembre 1943, l'Italie signe l'armistice. Dans le Sud, avec l'arrivée des alliés et après la proclamation du Royaume du Sud, les lois raciales sont abrogées et on commence à ouvrir les portes des camps, de concentration. Mais au nord, les internés restent dans les camps dont bon nombre passent sous contrôle nazi. Les autorités italiennes de la nouvelle République Sociale Italienne, proclamée par Mussolini le 15 septembre, sous la protection des armées allemandes qui occupent le pays, décident non seulement de continuer la politique d'internement, mais de la rendre plus efficace et de permettre aux autorités allemandes de déporter en Allemagne une partie des internés.

À partir de septembre-octobre 1943 jusqu'en avril 1945 les nazis, en collaboration avec la police de la République Sociale Italienne de Salò, créent et gèrent trois camps d'où les internés, après sélection, furent acheminés vers les Läger de Buchenwald, Mauthausen, Flossenbürg, Dachau, Ravensbrück, et vers Auschwitz. Des Tsiganes furent internés dans ces camps.

Le camp de transit de Bolzano et les déportations

Constitué de plusieurs hangars, le camp de transit de Bolzano est considéré comme le lieu où les SS italo-allemandes opérèrent avec le plus de férocité et de sadisme. Une internée « politique », Laura Conti, se souvient que des femmes tsiganes étaient détenues avec leurs enfants dans le bloc des femmes. C'est là le seul témoignage de la présence de Tsiganes de la part d'autres internés. Il y a à leur sujet un silence, comme un refus à vouloir partager son destin avec les Tsiganes. L'ancienne prisonnière politique Lella Mascagni, elle aussi internée dans ce camp, a refusé d'en parler.

En novembre 1941, on commence à enregistrer l'envoi de Tsiganes dans les camps de concentration allemands. Une lettre de la préfecture de Ravenne annonce le transfert en Allemagne de toute la famille Levacovich : le père, la mère et les huit enfants sont transportés jusqu'au Reich allemand au début 1944, après six ans de résidence assignée dans la ville de Ravenne. Les documents slovènes montrent clairement le passage des Tsiganes des camps italiens aux camps nazis. (AS, f. 1840, Zbinka). Certains d'entre eux arrivèrent en Autriche, à Lackenbach, un camp créé par les nazis pour la « solution finale » dudit « problème tzigane ».

L'oubli des camps d'internement fascistes

De la plupart de ces camps, où des familles entières furent internées, pour être parfois déportées vers les camps d'extermination nazis, il ne reste rien. Détruits par l'usure du temps, ils sont couverts de végétation ou rasés. C'est le cas d'Agnone, qui est aujourd'hui une maison de repos pour les personnes âgées où rien n'indique que de nombreuses familles tsiganes y furent internées pendant trois ans dans des conditions terribles. Ou encore de Bolzano, qui a laissé place à des HLM, ou de Tossiccia. Et ainsi de suite.

Pourquoi, après la guerre, un voile de silence a-t-il été jeté sur ces événements, et surtout pourquoi ces lieux ont-ils été complètement effacés de la mémoire locale et collective ? C'est l'une des grandes questions qui s'ajoutent à celle du sort des responsables fascistes, qui continuèrent d'occuper leur poste ou qui accédèrent à des fonctions importantes de la nouvelle démocratie. Aucun criminel ni civil italien n'a été jugé. Et ceci malgré les demandes d'extradition de la part de la Slovénie.

Pour Carlo Spartaco Capogreco, le spécialiste des camps de concentration fascistes, « c'est une histoire de minimisations et d'amnésies, qui ont occulté des responsabilités graves et précises et ont contribué à l'affirmation d'un préjugé, celui de la naturelle bonté du soldat italien. Il faut aussi considérer le puissant effet absolutoire d'Auschwitz en comparaison des autres camps de concentration. Mais ceci ne justifie l'oubli, ni de la politique d'internement fasciste ni de l'épuration ethnique à l'italienne ». (Capogreco, 2004).

Conclusion

S'il est vrai que les lois raciales de 1938 n'incluaient pas les Tsiganes de la même façon que les Juifs, beaucoup de Roms et Sinti furent internés pendant la guerre dans les camps de concentration éparpillés tout au long de la péninsule, où ils subirent des conditions de vie très dures (surpeuplement, épidémies, faim et froid). Certains moururent et d'autres furent déportés dans les *Lager* nazis. Les Tsiganes furent visés pour des motifs raciaux : génétiquement asociaux et criminels dans un premier temps, puis, finalement, parce que Tsiganes tout court.

Archives

ACS	Archivio di Stato, Rome, Italie.
AS	Archivio di Stato, Lybljana, Slovénie.
AN	Archivio centrale, Nuoro, Italie.
DGPS	Direzione Generale Publica Sicurezza.
DAGR	Direzione Affari Generale a Riservati.

Bibliographie

- Boursier, Giovanna, 1996, « La persecuzione degli zingari nell'Italia fascista », dans *Studi storici*, n° 4, Bari, Dedalo, p. 1865-1882.
- 1999, « Gypsies in Italy during the Fascist dictatorship and the Second World War », in Kenrick, Donald, *In the shadow of the Swastika. The Gypsies during the Second World War 2*, Hatfield : University of Hertfordshire Press, p. 13-35.
 - 2001, « L'internamento degli zingari in Italia », dans *I campi di concentramento in Italia. Dall'internamento fascista alla deportazione (1940-1945)*, F. Angeli, Milano, p. 162-176.
 - 2005, « La memoria di nonna Milka », dans *Il Manifesto*, 13 avril, Roma.
- Bravi, Luca, 2007, *Rom e non-zingari. Vicende storiche e pratiche rieducative sotto il regime fascista*, Cisu, Roma.
- Capobianco, Alfredo, 1914, *Il problema di una gente vagabonda in lotta con le leggi*, Raimondi, Napoli.
- Capogreco, Carlo Spartaco, 2004, *I campi del duce. L'internamento civile nell'Italia fascista (1940-1943)*, Einaudi, Torino.
- Corbelletto, Rosa, 2008, « Rom e sinti perseguitati nell'Italia fascista », dans *L'impegno*, décembre 2008, a. XXVIII, n. 2, Istituto per la storia della Resistenza e della società contemporanea nelle province di Biella e Vercelli, p. 71-91.
- De Bagni, Mario, 1939, « Gli Zingari. Vita pittoresca di un popolo nomade », dans *La difesa della razza*, mars 1939, n° 12, p. 13-15.
- De Agazio, Vincenzo, 1939, « Gli ultimi nomadi », dans *La difesa della razza*, juin 1939, n° 16, p. 35-36.
- Gombac, Boris M., Mattiussi, Dario, 2004, *La deportazione dei civili sloveni e croati nei campi di concentramento italiani. 1942-1943. I campi del confine orientale*, Centro isontino di ricerca e documentazione storica e sociale L. Gasparini, Gradisca d'Isonzo.
- Kersevan, Alessandra, 2003, *Un campo di concentramento fascista. Gonars, 1942-1943*, Kappa Vu, Udine.
- Landra, Guido, 1940, « Il problema dei meticci in Europa », dans *La Difesa della Razza*, a. IV, n° 1, 1940, p. 13.
- Landra, G., Gemelli, A., Banissoni, F., 1940, *Antropologia e psicologia*, Valentino Bompiani, Varese.
- Levak, Zlato B., 1976, « La persecuzione degli zingari. Una testimonianza », dans *Lacio Drom*, n° 3, Centro Studi Zingari, Roma.

- Lombroso, Cesare, 1878, *L'uomo delinquente in rapporto all'antropologia, alla giurisprudenza e alle discipline carcerarie*, Bocca, Torino.
- (attribué à Mussolini), « Il Fascismo e i problemi della razza », dans *La difesa della razza*, a. I, n° 1, 15 juillet 1938, p. 2
- Semizzi, Renato, 1938, « Eugenia e politica demografica », dans *Trattato di medicina sociale*, Wasserman & Co., Milano.
- 1939, « Gli zingari », in *Rassegna di clinica, terapia e scienze affini*, XXXVIII, 1, Terni, p. 64-79.
- Venagoni, Dario, 2005, *Uomini, donne e bambini nel Lager di Bolzano. Una tragedia italiana in 7982 storie individuali*, Aned, Bolzano.

Les Tsiganes en France et en Belgique au cours de la Seconde Guerre mondiale

État de la question et mémoire

Alain REYNIERS

La situation des Tsiganes en France au cours de la Seconde Guerre mondiale est aujourd'hui mieux connue, grâce notamment aux travaux de Jacques Sigot, Denis Pechanski, Henriette Asséo, Marie-Christine Hubert et Emmanuel Filhol. La mémoire de ces événements est elle-même mieux explorée et mise à l'honneur. Qu'il me suffise ici de rappeler les diverses initiatives menées en 2010 en divers lieux de France dans le cadre de l'initiative « Une mémoire française », le film documentaire *Des Français sans histoire* de Raphaël Pillosio, ou encore l'ouvrage récent de Raymond Gurême et d'Isabelle Ligner.

On est loin d'un tel bilan en Belgique. Il y a bien les études de Miriam Novitch, de José Gotovitch et de Maxime Steinberg, ou encore le travail plus récent mais encore peu connu de Frank Seberechts. Mais ces travaux portent surtout sur les familles déportées à Auschwitz-Birkenau au départ de la caserne Dossin à Malines. Il n'y a pas de vision globale sur le sort de l'ensemble des Tsiganes vivant en Belgique au cours de la Seconde Guerre mondiale, ou ayant à l'époque d'étroites affinités avec ce pays. Sans doute cela est-il dû au fait que les seuls « Romanichels » reconnus par la Belgique et sa police avant 1940 étaient des nomades de nationalité étrangère, que celle-ci soit déterminée ou non.

Malgré ces disparités entre les deux pays, il est néanmoins légitime d'aborder de concert l'histoire des Tsiganes en France et en Belgique au cours de la Seconde Guerre mondiale, pour au moins deux raisons objectives. D'une part, la déportation vers Auschwitz par Malines concerne tant la France que la Belgique (ce sont les mêmes familles déployées sur les deux pays qui ont été les victimes de cette déportation). D'autre part, une portion du territoire français (les départements du Nord et du Pas-de-Calais) a été soumise à la même administration militaire allemande que la Belgique. Je rappellerai ici brièvement la situation des Tsiganes en France

entre 1940 et 1946, puis je m'attarderai davantage sur la situation en Belgique.

En France, des camps d'internement

À la veille de la Seconde Guerre mondiale, les Tsiganes de France constituent une population étroitement surveillée. Du moins, pour ceux qui parmi eux sont des itinérants. Ceux-ci sont sous le coup de la loi du 16 juillet 1912 sur « l'exercice des professions ambulantes et la circulation des nomades » qui crée trois catégories d'ambulants : les marchands ambulants français ayant un domicile fixe, les forains français sans domicile fixe mais exerçant une profession foraine, et les nomades sans domicile ni résidence fixe dont les revenus laissent dubitatifs. Cette loi impose un carnet anthropométrique et des mesures draconiennes de fichage et de contrôle aux nomades de plus de 13 ans. Un carnet collectif mentionnant l'identité des enfants et des personnes qui composent tout groupe familial est imposé au chef de famille.

Le 6 avril 1940, le Président Albert Lebrun interdit par décret-loi la circulation des « nomades » sur l'ensemble du territoire métropolitain pour toute la durée de la guerre, et les assigne à résidence. Le 29 avril 1940, une circulaire du ministère de l'Intérieur précise que les préfets doivent astreindre les nomades à se stabiliser dans une ou plusieurs localités proches d'une brigade de gendarmerie. Le 4 octobre 1940, une ordonnance allemande décrète l'internement des « Tsiganes » en zone occupée dans des camps administrés par les autorités françaises et surveillés par des policiers français. Si la décision d'interner était bien allemande, ce sont les préfets qui la traduisirent en décision d'internement administratif familial. Au total, environ 6500 nomades, français de longue date à plus de 95 %, vont être concernés par ces mesures. Si parmi eux il y avait des Manouches, des Roms, des Gitans et des Yéniches, tous n'étaient pas « Tsiganes » au sens racial du terme. Il semble que les Allemands ne soient pas parvenus à imposer leurs critères raciaux aux autorités françaises, qui s'en remettaient aux seuls critères administratifs fixés par la Loi de 1912. Les Allemands n'appliquèrent les critères raciaux que lorsqu'ils arrêtaient et internaient eux-mêmes les Tsiganes sédentarisés. Ce qui fut loin d'être une généralité (Filhol et Hubert, 2009 : 90-91). Quoi qu'il en soit, les nomades internés furent la plupart du temps laissés dans le plus grand dénuement, à la merci de gardiens violents et incompétents, sans possibilité de recevoir des soins médicaux corrects, ou une alimentation équilibrée. Entre 1940 et 1946, trente camps d'internement fonctionnèrent sur l'ensemble du territoire métropolitain (cinq se trouvaient en zone libre).

Les Tsiganes de France ne furent pas déportés collectivement. Certains connurent pourtant les camps de concentration nazis en Europe centrale.

Le 13 janvier 1943, soixante-dix nomades, tous des hommes, furent tirés du camp de Poitiers et déportés vers Oranienburg-Sachsenhausen dans le cadre du travail forcé en Allemagne. Vingt-cinq autres suivirent le 21 juin 1943. La majeure partie de cette centaine d'hommes ne revinrent pas en France¹. Nous connaissons le cas d'autres Tsiganes qui furent déportés dans les camps de la mort, directement à partir de Compiègne. Mais des investigations complémentaires devraient encore être menées afin de mieux cerner la situation de ces différentes personnes. Dans la zone rattachée au Reich allemand, il faut rappeler l'existence du camp du Struthof, créé par les nazis en 1941, dans la commune de Natzwiller (Bas-Rhin). Là, aussi, il faudrait documenter davantage la situation des Tsiganes d'Alsace. Notons toutefois que 200 Tsiganes envoyés d'Auschwitz en décembre 1943 furent mis à la disposition des médecins nazis qui pratiquèrent sur eux diverses expériences médicales. Le cas de déportation collective le mieux connu concerne les Tsiganes du Nord et du Pas-de-Calais. Arrêtés dès la fin du mois d'octobre 1943, comme nombre d'autres Tsiganes voyageant à la même époque en Belgique, ils furent internés à la prison de Loos puis dirigés vers la caserne Dossin à Malines. En janvier 1944, ils furent intégrés au convoi Z et transférés à Auschwitz.

En Belgique, déportation et souffrances multiples

À la veille de la Seconde Guerre mondiale, du point de vue des autorités et de la police belge, les Tsiganes se confondent avec les nomades étrangers. En 1933, lorsque les registres des étrangers sont installés dans chaque commune belge, toutes les instructions générales émanant de la Police des Étrangers, rattachée à la Sûreté de l'État, stipuleront que le certificat d'inscription au registre doit être refusé aux nomades de nationalité étrangère. Ceux-ci sont fichés par la Sûreté, repérés comme « romani-chels », photographiés et soumis à la dactyloscopie. Ils reçoivent une « feuille de route » munie de photo, valable trois mois mais renouvelable. Ce régime de contrôle et de surveillance qui leur est imposé va être rendu plus contraignant sous l'occupation nazie. Le 12 décembre 1941, l'administration belge transforme la feuille de route en « carte de nomade », visée le 5 de chaque mois par le commandant de la brigade de gendarmerie la plus proche du lieu de séjour. Sans en avoir même reçu l'ordre des autorités occupantes, l'administration invite également les brigades de

1. Un des survivants, Louis Helfrieck, qui, d'abord interné dans les camps de Mérignac, Civray, puis Poitiers, avait été déporté à Sachsenhausen avec son frère à l'âge de 17 ans, et y avait été soumis au travail forcé durant trois ans, a témoigné dans le documentaire *Trapas Men Lé*, réalisé par l'Instep Aquitaine en 2004 ; son récit a été transcrit dans Coquio et Kalisky, 2007 : 776-779.

gendarmerie à arrêter et faire camper sur place tous les romanichels rencontrés sur leur territoire. Les polices communales à leur tour sont tenues de mettre les nomades étrangers qu'elles contrôlent à la disposition des gendarmes.

La centralisation de l'information obtenue au cours de tous ces contrôles permet d'opérer un recensement de plus en plus fin des nomades étrangers déambulant sur le territoire belge. En juillet 1943, la Feldgendarmerie est informée de la localisation des campements tsiganes par l'administration belge. La grande rafle qui va toucher les Tsiganes du nord de la France et de Belgique démarre le 22 octobre 1943, à Tournai. Les arrestations touchent indistinctement les nomades belges et étrangers qui se trouvent sur les lieux de halte, tout comme ceux qui sont identifiés lors de contrôles routiers. Entre novembre et décembre 1943, plusieurs centaines de personnes sont dirigées vers la caserne Dossin. 351 en sortiront le 15 janvier 1944 avec le convoi Z à destination d'Auschwitz-Birkenau. Parmi eux, 182 Tsiganes raflés en France, dont 43 belges qui avaient été internés par erreur au camp de Montreuil-Bellay, libérés puis arrêtés peu après leur retour en Belgique. Enfin, 9 hommes arrêtés à Anvers en février 1943 par la police militaire allemande devaient parvenir au Familienlager de Birkenau dès le mois de novembre 1943, après un passage par diverses prisons belges et celle d'Aachen (Aix-la-Chapelle). Sur ces 360 déportés, seules 15 personnes survécurent.

Les enquêtes menées en 1933, les fiches signalétiques dressées alors et les cartes de nomades délivrées au début des années quarante auront facilité l'identification et l'arrestation massive des Tsiganes répertoriés par ces moyens. Les Allemands n'ont pas eu besoin d'organiser la déportation des Tsiganes de Belgique. Ce sont les autorités belges elles-mêmes et leurs forces de police qui, par leurs contrôles et leurs recensements menés sous l'impulsion d'une logique administrative de plus en plus dure, ont permis à la Feldgendarmerie de savoir où elle devait frapper, dès qu'elle en eut reçu l'ordre de Berlin.

Une mémoire blessée

Ces données concernant la Belgique sont déjà bien connues. Les Tsiganes dont les familles furent décimées à Auschwitz étaient en majorité des Roms descendants de ces maquignons et chaudronniers qui étaient arrivés en Europe occidentale en 1868. Mais il y avait également des Manouches. La plupart d'entre eux, nous l'avons vu, étaient des nomades de nationalité étrangère, même s'ils étaient parfois « prétendument nés en Belgique ». Mais que dire du sort de tous ces autres Tsiganes autochtones ou étrangers, parfois des frères, des sœurs ou des cousins des premiers, identifiés comme forains ou tout bonnement inexistantes sur le plan admi-

nistratif parce que sédentarisés ? Les autorités les ignoraient. Et pourtant, ils existaient. Faute de documents explicites permettant de les identifier comme romanichels, c'est aujourd'hui essentiellement à la mémoire de leurs descendants que l'on peut se référer pour connaître leur sort.

Or, cette mémoire porte sur des événements passés, sur la mort dont les familles ne parlent pour ainsi dire pas. Elle n'est pas toujours explicite, loin s'en faut. Les mémoires individuelles se parent d'un silence pudique, ne se disent pas facilement. Ce sont autant de souffrances contenues, profondes, qui parfois explosent collectivement : « Ils veulent nous parquer, mettre des barbelés et des miradors tout autour, et une barrière pour nous empêcher de sortir. Décidément, les Gadjé ne nous aiment pas ». Il est surprenant que ce soient surtout des Gadjé qui susciterent les premiers une expression de la mémoire tsigane.

Aujourd'hui les langues des Manouches, des Roms, des Gitans et des Voyageurs se délient, peu à peu. Elles expriment la fuite éperdue parmi les Gadjé au moment de l'avance allemande, le mitraillage des convois par l'aviation ennemie, le retour vers la Belgique, l'oubli parmi la population sédentaire des grandes villes, mais aussi pour d'autres, le maintien insouciant du voyage, la violence des contrôles routiers, l'emprisonnement au Fort de Breendonck, la destruction des caravanes et la confiscation des chevaux, les relations avec les soldats allemands dont ils soignaient les chevaux pour une bouchée de pain. Des Manouches disent comment leur père a pu échapper à la déportation parce qu'il parlait allemand et portait un nom à consonance germanique. D'autres, au contraire, rappellent ce massacre en décembre 1944 de cinq membres d'une famille au bord de l'Ourthe, près du village de Werpin, par des soldats d'une armée en déroute au moment de l'Offensive américaine dans les Ardennes. Tous disent l'incompréhension face à cet acharnement destructeur à l'égard de leurs proches et de leurs familles. Autant d'événements souvent oubliés, parfois vérifiés dans les archives, qui restent souvent à croiser avec d'autres données pour mettre enfin en relief l'histoire des Tsiganes en Belgique et, plus globalement, à l'Ouest de l'Europe, au cours de la Seconde Guerre mondiale.

Bibliographie

- Asséo, Henriette, 2007, « Pourquoi tant de haine ? L'intolérance administrative à l'égard des Tsiganes de la fin du XIX^e siècle à la veille de la Seconde Guerre mondiale », *Diasporas. Histoires et sociétés*, n° 10, Toulouse.
- Coquio, Catherine et Kalisky, Aurélia, 2007, *L'enfant et le génocide. Témoignages sur l'enfance pendant la Shoah*, Paris, Bouquins-Laffont ; en particulier Louis Helfrieck, p. 777-779.
- Filhol, Emmanuel et Hubert, Marie-Christine, 2009, *Les Tsiganes en France : un sort à part (1939-1946)*, Paris, Perrin.

- Gotovitch, José, 1976, « Quelques données relatives à l'extermination des Tsiganes de Belgique », *Cahiers d'Histoire de la Seconde Guerre mondiale*, Bruxelles.
- Gurême, Raymond et Ligner, Isabelle, 2011, *Interdit aux nomades*, Paris, Calmann-Lévy.
- Novitch, Miriam, 1978, « Le génocide des Tsiganes sous le régime nazi », *Études Tsiganes*, n° 2, Paris.
- Peschanski, Denis, 1994, *Les Tsiganes en France, 1939-1946*, Paris, CNRS Éditions.
- Seberechts, Frank, 2008, « *Uit welke reden is het dat wij verjacht worden ?* » *De vervolging van de zigeuners in België in de eerste helft van de twingtigste eeuw*, Mechelen, Joods Museum van Deportatie en Verzet.
- Sigot, Jacques, 1994, *Ces barbelés que découvre l'Histoire : Un camp pour les Tsiganes... et les autres. Montreuil-Bellay, 1940-1946*, Bordeaux, Wallada.
- Steinberg, Maxime, 2002, « Le convoi "belge" des Tsiganes du 15 janvier 1944 », *La Nouvelle Tribune*, Nouvelle série, n° 30. Bruxelles.

Pouvoirs publics et Tsiganes après la Libération

L'exemple de la Gironde (1944-années 1950)

Emmanuel FILHOL

La situation des « nomades » durant la période que recouvre l'immédiat après-guerre en France représente un objet d'étude du plus grand intérêt. Dans le cadre des recherches consacrées à l'histoire des Tsiganes en France au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, c'est pourtant un domaine peu exploré. Et plus particulièrement, pour les années postérieures à la loi du 10 mai 1946 portant fixation de la date légale de cessation des hostilités, laquelle abrogeait de fait le décret du 6 avril 1940 et, par conséquent, rendait caduque toute mesure d'assignation à résidence des « nomades ». On se propose ici, non sans avoir rappelé préalablement mais de façon abrégée ce que fut le sort des Tsiganes sous Vichy et l'Occupation¹, d'examiner cette problématique à partir d'une investigation circonscrite au département de la Gironde, en évoquant d'abord le retour des camps puis la politique administrative menée après la Libération jusqu'aux années 1950 par les pouvoirs publics envers les « nomades ».

Le sort des Tsiganes français pendant la Seconde Guerre mondiale

Dès le mois de septembre 1939, les Tsiganes subissent les conséquences de la guerre. Alors que certains d'entre eux ont été mobilisés puis envoyés sur le front, les nomades sont interdits de séjour en Indre-et-Loire

1. Voir, en particulier, Filhol E., Hubert M.-C., 2009.

et ne peuvent plus circuler librement dans l'Ouest de la France. Le 6 avril 1940, ces dispositions s'appliquent à l'ensemble du territoire métropolitain. Un décret du président de la République interdit la circulation des nomades pendant toute la durée de la guerre au motif suivant :

« Les incessants déplacements des nomades leur permettent de surprendre des mouvements de troupes, des stationnements d'unités, des emplacements de dispositifs de défense, renseignements importants qu'ils sont susceptibles de communiquer à des agents ennemis »².

En outre, il s'agit là d'une mesure plus coercitive encore, les nomades sont astreints à résidence sous la surveillance de la police. Après la défaite, les Allemands ordonnent début octobre 1940 que les nomades de la zone occupée soient internés dans les camps³. Les nomades vivant en zone libre seront pour leur part assignés à résidence ou internés dans plusieurs camps, dont celui de Saliers (Bouches-du-Rhône), le seul camp d'internement réservé aux nomades – avec le camp de Lannemezan – qui fut créé par le gouvernement de Vichy. Ce sont les autorités françaises qui administrent les trente camps où vécurent plus de six mille Tsiganes, majoritairement français, internés par familles entières. Les enfants représentaient 30 à 40 % de la population internée.

Le constat est partout identique. La vie quotidienne dans les camps révèle des conditions de logement et d'hygiène déplorables. À cause des matériaux utilisés pour la construction des baraques, les familles souffrent du froid et de la chaleur. À Mulsanne, les baraques recouvertes de tôle ondulée offrent une protection aussi glaciale l'hiver qu'étouffante l'été (Filhol, Hubert, 2009 : 156-157). Les camps, comme à Rivesaltes, sont souvent construits en plaine, à la merci des éléments naturels. Tous les rapports rédigés par les chefs de camp mettent l'accent sur l'indigence des nomades : à Montsûrs, des adultes manquent de chemises et portent un veston directement sur la peau. Les enfants vont pieds nus dans la boue, les femmes découpent des vêtements dans les couvertures pour se protéger du froid. Le linge de corps n'existe pas, les nomades n'ont même pas de vêtements de rechange et ils n'ont pas d'argent pour s'en acheter. Les locaux deviennent vite inhabitables. L'insalubrité du camp se traduit alors par la présence de poux, de sarcoptes et vermines de toutes sortes, de rats. Les conditions d'hygiène étant mauvaises (pas de douches), on recense de nombreux cas d'affections de la peau dues à la malpropreté : impétigo, plaies sceptiques, furonculose, abcès. Au tableau des misères quotidiennes que subissent les familles s'ajoutent de graves insuffisances de l'alimentation.

Les internés ont été très durement touchés par les pénuries, qui se sont aggravées au cours de l'année 1941. À Saint-Maurice-aux-Riches-

2. *Journal Officiel*, Décret du 6 avril 1940 interdisant la circulation des nomades sur la totalité du territoire métropolitain, 9 avril 1940, p. 2 600.

3. Archives nationales, AJ40 885, n° 2 Zigeuner, 4 octobre 1940.

Hommes et dans d'autres camps, ceux que l'on autorise à sortir tentent d'échanger des objets de valeur contre de la nourriture. Ainsi ce Manouche, interné à Moisdon-la-Rivière, venu voir un fermier pour troquer son médaillon en or sur lequel figurait la photographie de sa femme : le paysan, après avoir retiré la photo, puis l'avoir jeté par terre et piétinée, s'était contenté de lui donner en échange deux œufs⁴. Mais les denrées alimentaires manquaient cruellement, en particulier aux enfants. Gaston Foucher, interné pendant un mois en septembre 1943 à Jargeau comme réfractaire au Service du Travail Obligatoire, se souvient que les nomades ont souffert de la faim : « Quand on parlait avec les nomades, ils nous disaient qu'ils étaient malheureux, qu'ils n'avaient pas assez à manger »⁵. Les Tsiganes ne souffrent pas seulement de la faim, ils meurent dans les camps. La malnutrition et les maladies constituent deux des causes principales de la mortalité. Par ailleurs, le manque de soins aggrave les maladies et intervient comme un facteur supplémentaire dans la mortalité enregistrée. Les personnes décédées sont des vieillards, des enfants mais aussi des adultes isolés. Une estimation portant sur les années 1940 à 1944 indique qu'une centaine de nomades sont morts dans les camps d'internement.

L'internement apparaît d'autant plus pénible pour les nomades qu'ils ne reçoivent aucune aide extérieure, contrairement aux autres catégories d'internés. Leur famille est elle-même internée ou alors trop pauvre et les œuvres caritatives ne s'intéressent pas à eux ; seuls la Croix-Rouge, le Secours National et quelques œuvres religieuses agissent ponctuellement. L'inspecteur général des camps est très sévère, à l'issue de son inspection aux Alliers (Charente), en décembre 1941 : « Les œuvres de bienfaisance locales se sont totalement désintéressées du camp des Alliers. La Croix-Rouge seule a délégué une de ses infirmières, mais cette grande association pourrait, ce semble, activer son intervention généreuse »⁶. Le sort des Tsiganes, qui pâtiennent des critiques malveillantes formulées par les directeurs de camp (« En résumé, gens peu intéressants, nuisibles parce que très ignorants, amoraux et foncièrement vicieux »⁷), n'émeut pas davantage la population locale. Des communes en Côte-d'Or exercent même des pressions pour que les nomades soient internés, ce qui ferait de ce département le seul de zone occupée où l'internement relèverait des autorités françaises. Telle serait en effet l'origine du centre de rassemblement de Moloy, si l'on en croit le rapport mensuel du préfet en date du 21 juillet 1941 : « Comme les maires et les habitants des localités où séjournent certaines tribus nomades ont déposé des plaintes pour des vols et des rapines commis par ces derniers, il devient nécessaire de créer un camp d'internement en Côte-d'Or ». Hypothèse d'autant plus vraisem-

4. Anecdote recueillie par Roger Lorfèvre, citée in Filhol, 2004 : 64.

5. *Ibid.*

6. Archives nationales, F7 15096, Rapport de l'IGC sur le camp des Alliers, 12 décembre 1941, cité par Peschanski D., 1994, p. 74.

7. Archives nationales, F7 15100, *ibid.*, p. 84.

blable que cette attitude d'hostilité de la population s'exprime en d'autres lieux, conduisant par exemple les habitants de la Morinière (Loire-Inférieure) à signer une pétition en faveur de l'internement des nomades de la commune :

« Dans un but désintéressé, plaçant notre amour de la France au-dessus de toute autre considération, nous faisons appel, Monsieur le Préfet, à votre esprit de justice et d'ordre social, et vous demandons respectueusement : de prononcer l'internement des membres adultes des familles Z. et H. ; de confier à des centres de rééducation les enfants de ces mêmes familles » (cité par Hubert M.-C., 1997, tome 3 : 672).

La requête fut jugée recevable et aboutit à l'internement des familles au camp de Jargeau. De semblables démarches se produisirent en zone sud, comme le montre entre autres une lettre d'habitants et du maire de Bassan adressée au préfet de l'Hérault le 4 mai 1944, qui réclame l'internement d'une famille de vanniers ambulants assignée sur la commune, pétition à la suite de laquelle le préfet donna son accord et ordonna sans hésitation par arrêté préfectoral que la famille B, composée du père, de la mère et de quatre enfants, soit conduite au camp de Gurs.

À lire les rapports officiels, l'absence d'aide apportée aux nomades prévaut également quand il est question des évasions. Les Tsiganes ne supportent pas leur internement, ils n'en comprennent pas les raisons. Ne plus voyager leur est insupportable. C'est pourquoi ils s'évadent en masse, en famille. Tous les moyens sont bons : on fait le mur, on ne revient pas de permission ou d'hôpital, on profite d'une sortie. Une majeure partie d'entre eux est toutefois reprise après quelques jours, souvent grâce à la complicité active de la population qui les dénonce auprès des gendarmes : à Montreuil-Bellay (Maine-et-Loire), où les évasions furent nombreuses en 1944, les nomades en fuite voient « se dresser contre eux les fermiers des environs qui les ont reconduits au camp à coups de fourches »⁸. Même scénario à Arc-et-Senans (Doubs), à ceci près que les nomades évadés en avril 1942 qui avaient pu se réfugier en Suisse sont refoulés vers la gendarmerie par la police helvétique :

« Ces nomades ont regagné le camp, escortés par les gendarmes de Beaume-les-dames. Interrogés, les fugitifs ont déclaré avoir quitté le camp par escalade le 11 avril à l'aube ; ils se sont ensuite dirigés à pied sur Morteau, ont pénétré en Suisse pour tenter de gagner la région de Locle ; ils ont été refoulés par la police helvétique pour être finalement arrêtés sur notre territoire par la gendarmerie »⁹.

8. Archives nationales, F7 15101, cité par Sigot J., 1994, p. 212.

9. Archives municipales d'Arc-et-Senans, le chef de poste à Monsieur le Maire d'Arc-et-Senans, 18 avril 1942, cité par Filhol E., 2004, p. 106, note 146.

Si les Tsiganes de France n'ont pas été déportés collectivement, il y eut cependant des cas de déportation. Le 13 janvier 1943, 70 hommes quittent le camp de Poitiers pour aboutir au camp de concentration de Sachsenhausen. Le 26 juin, 25 hommes du même camp partent vers Buchenwald. On sait par ailleurs que 157 Tsiganes français seront déportés à Auschwitz le 15 janvier 1944 dans le convoi Z quittant Malines, en Belgique.

L'indifférence persista après l'installation du gouvernement provisoire de la République. On pouvait escompter que la libération du territoire national aurait signifié pour tous les Tsiganes internés la sortie des camps. Il n'en a rien été. En décembre 1944, cinq camps sont toujours en activité. Les derniers nomades seront libérés du camp de Saint-Maurice le 18 décembre 1945, de Jargeau le 31 décembre et des Alliers le 1^{er} juin 1946.

Retour des camps

Le 31 août 1944, les familles Reinhardh et Helfrick, internées à Montreuil-Bellay, obtiennent d'être libérées, à la suite d'une demande transmise par leurs patrons :

« C'est nos anciens patrons qui nous ont fait sortir du camp, qui répondaient de nous, autrement on n'aurait pas pu sortir. J'avais presque 13 ans lorsque je suis sortie. J'étais seule avec ma mère et mon petit frère, mes autres frères étaient déportés en Allemagne » (Marie Reinhardh, née Helfrick ; témoignage recueilli en 1998 près de Galgon [Gironde] par Filhol E.).

Il n'est pas contestable que, sur la population nomade internée pendant la guerre, un nombre non négligeable a pu être libéré. Surtout pour les grands centres, comme Montreuil-Bellay, où l'on dénombre « 100 libérations en décembre 1942, pour un effectif de 990 au 1^{er} novembre, et encore 213 libérés entre juin, juillet et août 1943, pour un effectif de 628 au 1^{er} juin et de 427 au 1^{er} septembre » (Peschanski, 1994 : 44), ou pour le camp de Jargeau, qui connaît des libérations importantes, à l'été 1942 et en juin et juillet 1943. Les libérations concernent en priorité des « forains » qui n'avaient pas, en principe, leur place dans les camps. Si les Tsiganes bénéficient de ces mesures, à cause du surpeuplement de certains camps et des problèmes posés par leur ravitaillement, de l'attitude un peu plus bienveillante de l'administration, ou encore parce que les autorités d'Occupation acceptent de libérer les familles de ceux partis travailler « volontairement » en Allemagne, la procédure n'est ni simple, ni rapide, et peut tout aussi bien échouer, sans compter qu'elle ne s'applique pratiquement pas

aux petits camps à durée longue. Car les nomades doivent remplir des conditions précises : posséder une résidence fixe, être acceptés par la commune d'accueil, fournir une attestation de travail, avoir fait preuve d'une bonne conduite dans le camp, enfin obtenir l'autorisation des préfets de départ et d'arrivée, ainsi que le visa de l'autorité militaire allemande (pas toujours exigé). Plusieurs des critères énoncés, répondant aux valeurs d'ordre (économique, social, moral) de la société sédentaire, permettent de distinguer les « bons » des « mauvais » Tsiganes,

Même après le départ des occupants, les demandes de libération peuvent mettre de longs mois avant d'être examinées. Ainsi Denis Ardon, propriétaire d'un château à Saint-Aignan en Gironde, sollicite une nouvelle fois en décembre 1944 l'autorisation d'employer comme ouvriers agricoles les nomades Maria Helfrick, Reine Reinhard, Augustin Reinhard et Edmond Reinhard, deux tantes et oncles de Jacques Reinhardh, internés au camp d'Angoulême. Faute d'avoir reçu une réponse du camp d'Angoulême, le propriétaire engage des domestiques et informe la brigade de gendarmerie qu'il annule sa demande :

« À cause du retard de plusieurs mois, apporté par l'administration du camp des Alliés, à Angoulême, à répondre à ma demande, j'ai le regret de ne pouvoir assurer du travail aux nomades : Helfrick, Maria, Reinhard, Reine, Reinhard, Augustin et Reinhard, Edmond. Car vu l'urgence des travaux sur ma propriété, j'ai engagé récemment des domestiques. Ma demande doit être pour cette raison considérée comme annulée » (Fait à Villegouge, Gendarmerie nationale, procès-verbal, 19 janvier 1945).

En conséquence de quoi, ces quatre personnes resteront au camp des Alliés, le préfet de la Charente refusant de les libérer : « [...] Étant donné que M. Ardon ne désire plus occuper aux travaux de sa propriété, les nomades précités, je donne un avis défavorable à leur venue dans le département de la Gironde »¹⁰.

Comme la plupart des Tsiganes libérés, en dehors de ceux qui, pour des raisons diverses, se fixent (provisoirement) aux alentours des camps, la famille Reinhardh retourne chez elle. Jacques, sa mère et ses sœurs, sa tante et ses cousins, voyagent à pied. Ils mettront un mois avant d'atteindre la commune du Buisson.

« Nous avons mis un mois pour faire la route à pied. Les gens avaient pitié, ils nous donnaient à manger, à boire. On allait dans les maisons pour demander et on nous disait d'aller chez un tel, nous dormions dans les granges, dans les écuries. Un jour, le maire n'a pas voulu nous héberger, on a couché la nuit devant la mairie, c'était en Charente ou en Dordogne »¹¹.

10. Archives départementales de la Gironde, 58 W 87 : *Correspondance diverse 1943-1946*, lettre du préfet de la Charente au préfet de la Gironde, 31 janvier 1943.

11. Témoignage recueilli en 1998 près de Galgon (Gironde) par Filhol E.

Au cours de leur voyage, le groupe est arrêté par deux hommes du maquis. « Jaton » explique comment un *gadjo* est alors intervenu en leur faveur :

« À la sortie de Sainte-Foy-la-Grande, sur la route des Lèves, après la gare, deux hommes à vélo nous ont arrêtés. Un maquis avait été dénoncé par des Français et tué par les Allemands dans un hôtel ou un restaurant. Ils ont voulu nous rendre responsables de ça. Les deux hommes nous ont fait avancer dans le bois qui était sur la hauteur, pour nous amener à leur chef de maquis. Comme nous avons crié, un homme qui arrivait d'un champ, au bord de la grande route, est venu et a demandé ce qui se passait. Nous lui avons montré nos papiers. "Ces gens sortent des camps, les hommes sont internés en Allemagne, et vous voulez les arrêter ! Ils n'ont pas assez donné pour la France ! Relâchez-les tout de suite". Cet homme était le maire. Il nous a protégés, nous a fait dormir la nuit dans une ferme et nous a donné à manger. Après il a surveillé qu'on ne risquait rien, il nous a accompagnés sur la route, et on a pu partir ».

L'accusation portée contre des Tsiganes parce qu'on les soupçonnait d'avoir collaboré avec l'ennemi ne leur fut pas épargnée. En Auvergne, par exemple, des épisodes semblables, parfois tragiques, se déroulèrent. À Issoire, libérée le 25 août, on arrêta la famille Schutt que l'on promena en camionnette dans la ville avant de fusiller les hommes au cimetière, le plus jeune n'avait pas 14 ans. On ne sut jamais de quoi on les accusait, peut-être la similitude du nom avec celui du colonel allemand Schultz qu'ils avaient fait prisonnier ? Un journal régional du 12 mars 1945 accuse les familles H. et B. d'avoir rendu des services à la Gestapo. Certains furent arrêtés. Heureusement les tribunaux, pourtant pas tendres avec les collaborateurs, reconnurent leur innocence. La cour de justice de Riom acquitta Michel H, 19 ans, le 19 septembre 1945 et le tribunal de Clermont donnait une ordonnance de non-lieu le 6 février 1946 pour les six inculpés des familles H. et B. dont le plus jeune avait 16 ans¹².

Bien entendu, la réalité ne correspond en rien à de telles accusations. Sous l'Occupation, non seulement les Tsiganes ont été l'objet d'un traitement répressif, mais ils ont aussi participé à des actions de résistance¹³. Dans la région de Sainte-Foy-la-Grande justement, les Allemands arrêtent et déportent cinq résistants tsiganes de la famille Tollet ; l'un d'eux, Baptiste-André Tollet, est fusillé le 2 septembre 1944 :

« Au retour, de passage à Eynesse, les mêmes Allemands surprennent, dans le tronçon encaissé de la route qui mène à la place de la Mairie, un groupe de 9 de nos jeunes, qu'ils font prisonniers et qu'ils amènent avec eux. Ce sont [...], et cinq membres de la même famille : Eugène Tollet,

12. Ces faits sont relatés par Valet, 1995 : 218.

13. Sur le rôle méconnu d'engagement de Tsiganes dans la résistance, Kenrick et Puxon, 1995 : 136-137.

50 ans ; ses deux fils : Antoine, 21 ans, et Joseph, 22 ans, et ses deux beaux-frères : Baptiste-Joseph, 29 ans, et Baptiste-André, 26 ans. Ce dernier sera fusillé trois mois plus tard, le 2 septembre, par les Allemands obligés d'évacuer le village de Haute-Marne où ils étaient cantonnés. Des 8 prisonniers, les familles ne savent encore, à l'heure actuelle, que peu de chose, sinon que le Fort du Hâ a dû être leur première étape. On a lieu d'espérer qu'ils sont encore tous vivants en Allemagne » (Corriger, 1945 : 30).

Georges-Antoine Tollet reviendra vivant des camps ; entre temps, sa mère Jeanne Claudio recevra l'avis de décès de son mari Eugène et de son autre fils Joseph¹⁴.

Il importe de souligner que c'est le maire de Pineuilh, situé dans le canton de Sainte-Foy-la-Grande, qui donna l'autorisation en 1944 à Jeanne Claudio, réfugiée du nord de la France, de stationner sur la commune, sachant qu'un des fils s'était engagé dans la Résistance. Mais un an plus tard, en septembre 1945, son attitude « bienveillante » changea radicalement. Le maire demanda ni plus ni moins qu'on expulse la famille Claudio et qu'on se débarrasse de tous les nomades du département :

« Marbouty, Pierre, maire de la commune de Pineuilh (Gironde) à son domicile nous a déclaré :

“En 1944, j'ai donné l'autorisation à la dame Dominique, dont le fils était parti à la résistance, de stationner dans la gravière de M. Dallies, au lieu dit « Bagatelles », ceci sur sa demande et parce qu'il lui était impossible de rentrer dans son pays (département du Nord) à cause de la ligne de démarcation.

Cette dite ligne n'existant plus aujourd'hui et son fils étant rentré, l'autorisation de séjour lui est retirée à la date d'aujourd'hui 12 septembre 1945.

En conséquence cette famille prendra ses dispositions pour avoir à vider les lieux à la date du 20 septembre 1945, passé ce délai ils seront expulsés par la force [...].

Il serait souhaitable et nécessaire qu'un lieu de stationnement spécial soit désigné par l'autorité supérieure obligeant tous les nomades et forains du département à y séjourner en résidence forcée.

Les terrains sablonneux et arides des confins du département des Landes seraient tout indiqués »¹⁵.

Pas de reconnaissance envers cette famille tsigane meurtrie. Le sous-préfet de Libourne n'éprouve guère davantage de scrupule à préconiser les mêmes mesures honteuses : « Il est probable, écrit-il au préfet, que les

14. Propos recueillis en février 1999 par Jacques Reix auprès de Jeanne Claudio, née Dominique.

15. Archives départementales de la Gironde, 58 W 87 : *Correspondance diverse 1943-1946*. Procès-Verbal de renseignements sur une pétition faite par divers propriétaires de la commune de Pineuilh sur un stationnement de nomades, Brigade de Sainte-Foy-la-Grande, 12 septembre 1945.

terrains sablonneux du département des Landes seraient tout indiqués » (sous-préfecture de Libourne, le 20 septembre 1945).

D'autres épreuves attendent les Tsiganes à leur arrivée. Car bien souvent, profitant que les maisons ou les roulottes qu'ils habitaient étaient restées inoccupées, certaines personnes se sont empressées de voler tout ce qui pouvait s'y trouver. Ce qui arrive à la famille Hoffmann est à ce titre révélateur. Munis d'un laissez-passer, les Hoffmann sont libérés du camp de Poitiers et ils regagnent en train la commune de Gujan-Mestras. La famille découvre au retour que des vols ont été commis dans la maison, les spoliant ainsi de leurs meubles et des vêtements qui leur étaient nécessaires :

« Quand on est venus à la maison, il n'y avait plus rien. On nous avait tout volé... ils nous ont pris les meubles, jusqu'à l'installation électrique, parce que le cuivre à l'époque était recherché par les Allemands. On n'avait plus de literie, on n'avait plus rien... on ne sait qui nous a volés, si c'est des Français ou des Allemands, parce que... mon pauvre père, quand on est partis, il avait son camion bétailière, pour mettre les chevaux dedans, les vaches ; il avait aussi sa voiture particulière, il avait même deux voitures, une 301, à l'époque une voiture récente, et une Buick. Quand on est revenus, ils avaient coupé les pneus de dessus, les pneus ils n'avaient pas pris la peine de les démonter, ils les avaient coupés... ils avaient pris l'installation électrique de la maison, la literie, les meubles, on n'avait plus rien... ils avaient tout pris, tout ce qu'on avait, les vêtements qu'on avait... quand on est venus, je vous dis, on était nus »¹⁶.

Le retour d'Augustine Gaippe, internée pendant dix-huit mois à Jargeau, se conclut par un épisode identique : « Quand nous sommes retournés à Tigy pour retrouver nos caravanes, tout était saccagé, inutilisable » (Sigot, 1995 : 68). La famille Henrike quant à elle quitta le camp de Jargeau le 31 août 1945, au retour de Jean interné précédemment à Buchenwald. Ils gagnèrent Poitiers à pied en dix-sept jours (*ibid.* : 171).

On pourrait croire que, rentrés chez eux, après tant de privations et de souffrances endurées, les Tsiganes allaient pouvoir à nouveau circuler « librement ». Il n'en est rien. Les nomades se voient à leur retour assignés à résidence, avec interdiction de quitter la commune où ils doivent demeurer. Cette obligation touche tous ceux qui ont été internés en France mais aussi les survivants revenus des camps de concentration. C'est ainsi qu'Alphonse Reinhardt, d'abord assigné à résidence sur la commune de Saint-Aignan par la brigade de Villegouge (arrêté préfectoral du 30 mai 1940), interné ensuite à Mérignac¹⁷ et Poitiers, puis, déporté au camp d'Oranienbourg-Sachsenhausen, est dès son retour d'Allemagne

16. Témoignage de Toto Hoffmann enregistré en 1998 à Gujan-Mestras (Gironde) par Filhol, 2004 : 40.

17. Sur l'internement des Tsiganes au camp de Mérignac, Filhol E, 2003.

assigné à résidence et placé sous la surveillance de la même brigade de gendarmerie :

« Nous [...] gendarmes de Villegouge en visite de commune à Saint-Aignan (Gironde) avons reçu la déclaration suivante de : Reinhardh, Alphonse, né le 2 avril 1893 à Charlaval (Eure), demeurant à Saint-Aignan. “Je reconnais avoir reçu notification de l’arrêté de Monsieur le Préfet de la Gironde du 28 juillet 1945, m’astreignant à résider avec ma famille dans la commune de Saint-Aignan” »¹⁸.

L’attitude des autorités dans une commune d’assignation à résidence

Le 30 mai 1940, les familles Steinbach, Leman, Hackel, Lafleur et Weiss, cinquante-six personnes au total, avaient été assignées à résidence dans la sous-préfecture de Langon. À l’exception des Weiss, internés en novembre 1940 au camp de Mérignac, les familles Leman et Hackel ont dû quitter les lieux et se rendre quelques mois auparavant à Négrepelisse, une petite ville du Tarn-et-Garonne, à cause de l’occupation de la zone de l’Atlantique par les troupes allemandes, les autres familles ayant été probablement dirigées vers d’autres départements, par décision de l’occupant. Après la Libération, ces Manouches regagnent leur commune, où ils sont à nouveau assignés à résidence¹⁹. Aux yeux des pouvoirs publics, la question de savoir si l’assignation à résidence des nomades est justifiée ou non ne se pose même pas, elle s’impose comme une mesure d’évidence, destinée à mettre hors d’état de nuire selon le décret du 6 avril 1940 toujours en vigueur ceux des individus jugés dangereux pour la défense nationale ou la sécurité publique. Quant aux difficultés matérielles d’existence engendrées par la situation imposée aux familles qui ne doivent compter que sur elles-mêmes et trouver à proximité immédiate les moyens de gagner leur vie, les autorités locales ne s’en préoccupent guère. Le maire René Gandriaud (socialiste) ne songe ni plus ni moins qu’à les expulser de sa commune et demande en août 1945 au sous-préfet qu’on annule l’arrêté d’assignation à résidence, non parce qu’il juge l’arrêté injuste, mais au motif que « ces familles composées d’un nombre considérable de membres forment une véritable colonie d’indésirables, allant de porte à porte offrir en vente des objets divers, importunant la population, outrée d’une telle promiscuité »²⁰. En ce qui concerne les Tsiganes

18. Archives départementales de la Gironde, 58 W 87 : *Correspondance 1943-1946*. Procès-verbal de Villegouge, 10 août 1945.

19. *Ibid.*

20. Archives départementales de la Gironde, 58 W 82, *Instructions... 1940-1967*. Même cote pour les citations suivantes.

de passage, venus pour rencontrer ceux qu'on a assignés à Langon, sans doute des personnes proches, oncles, tantes et cousins internés à Mérignac (si l'on se réfère aux noms) puis transférés dans d'autres camps, qui, après toutes ces épreuves, sont parvenus à la suite de leur libération à renouer les liens avec ces membres de leurs familles, le même conseil municipal estime « qu'il ne leur sera accordé qu'une autorisation de séjour de 24 heures ».

Un mois plus tard, en accord avec la hiérarchie préfectorale, l'idée se dessine de procéder à la fois au « refoulement des tribus qui ne sont pas en règle » ainsi qu'à la dispersion et la séparation des familles assignées à Langon vers d'autres communes. C'est ce qui ressort de plusieurs rapports rédigés par différentes divisions de la gendarmerie. Mais le zèle de certains représentants de l'ordre mérite d'être souligné. Relevons en particulier la proposition que soumet au préfet le 13 septembre 1945 l'adjudant-chef Garineau, puisqu'il s'agit selon ce gradé commandant la brigade de gendarmerie de Langon de préconiser tout simplement l'enfermement des nomades dans des camps : « Pour la tranquillité publique, le rassemblement de ces tribus [sic] dans des camps paraît nécessaire ». Le sous-lieutenant Bernard responsable de la section de Langon souhaite de son côté « qu'ils soient dispersés et qu'une seule roulotte soit assignée à résidence dans chaque commune déterminée avec interdiction de se déplacer afin de faciliter la surveillance », étant donné que « les déplacements fréquents empêchent tout contrôle efficace de l'emploi de leur temps et leur permet d'éluder la responsabilité de nombreux méfaits qui leur sont reprochés ». La mesure envisagée d'interdire tout déplacement est plus rigoureuse encore que la directive prévue à ce sujet par la circulaire du 29 avril 1940, mise aussi en application sous Vichy, car le texte autorisait la circulation des nomades dans un périmètre limité à celui de la circonscription de la brigade de gendarmerie dont ils dépendaient, sans compter les autorisations qui furent parfois accordées à des familles de pouvoir se déplacer en dehors de la circonscription afin d'accéder à d'autres ressources économiques.

Des communes de l'arrondissement de Langon sont alors sollicitées en vue de recevoir chacune d'elles « une tribu ». Mais celles-ci font connaître qu'elles ne peuvent accepter aucune famille de nomades, ne disposant pas d'emplacement pour les installer, et craignant que ces derniers ne répandent des maladies auprès de la population locale. Voici la réponse en date du 20 octobre 1945 que donne le maire de Pellegrue :

« La résidence d'une tribu de nomades n'est pas à envisager dans la commune de Pellegrue. Il n'y a pas, en effet, de terrain vague susceptible de les faire installer. Ils ne pourraient stationner que sur les routes où j'estime qu'elles constitueraient un danger public pour la circulation ».

Le maire de Sauveterre-de-Guyenne écrit que sa ville « ne comporte pas de territoire en dehors de l'enceinte limitée par les ports. Un seul emplacement de superficie réduite a été réservé pour le stationnement des

nomades, pendant une durée de 24 heures. Cet emplacement ne se prête pas à recevoir une tribu en résidence fixe sans présenter des inconvénients très sérieux au point de vue de l'hygiène et de la salubrité publique ».

L'argument avancé par le maire de Targon se passe de commentaire :

« Nous avons été "occupés" par les troupes allemandes pendant quatre ans et avons de ce fait subi de sérieux dommages. Une tribu de nomades serait peu faite actuellement pour effacer l'impression de ces dommages encore récents ». L' élu ajoute que « les hangars qu'avaient fait édifier les Allemands pour leur usage, sont actuellement démolis et en partie enlevés par leur acquéreur. Et nous ne possédons aucun abri pouvant accueillir une tribu de nomades. Je vous prie donc, Monsieur le préfet, de nous dispenser de recevoir ces nouveaux hôtes qui seraient d'ailleurs assez mal accueillis par la population ».

Autre discours dépréciatif, celui tenu par le maire de Monségur qui s'appuie sur les clichés habituels communément diffusés : « Déjà ma commune a eu à supporter la villégiature de nomades. Ces gens-là ne travaillent pas, vivent de rapines, et c'est ainsi qu'au cours de leur séjour dans ma commune de nombreuses plaintes ont été déposées ».

Début janvier 1946, le ministre de l'Intérieur informait le préfet de la Gironde que les nomades devaient toujours être astreints à résidence par arrêté préfectoral. « Néanmoins, précisait-il, pour que la charge de leur présence ne pèse pas toujours sur les mêmes communes, il vous appartient de prendre des arrêtés astreignant certains nomades à résidence dans une commune différente de celle où ils se trouvaient précédemment ». Une liste établie le mois suivant permit de dresser les noms d'autres communes où l'on escomptait répartir les familles de nomades encore assignés à Langon. Finalement, si l'on en croit un rapport de la gendarmerie rédigée le 18 juillet 1946, les nomades (il s'agit de Manouches) furent assignés dans les cantons d'Auros, Grignols, Bazas et Saint-Macaire. Une directive, notons-le, pourtant illégale, étant donné qu'elle intervenait plus de deux mois après la nouvelle loi du 10 mai 1946 mettant un terme à l'assignation à résidence des nomades.

Le contrôle des nomades

Les autorités françaises avaient donc décidé de garder un œil sur eux comme l'énonce cette circulaire du ministère de l'Intérieur du 24 juillet 1946 adressée aux préfets :

« Réglementation applicable aux nomades :

1) Vis-à-vis des nomades jouissant d'une stabilité acquise, c'est-à-dire ayant fait élection de domicile dans une commune et exerçant une profes-

sion ou un métier dans des conditions normales, ou ayant manifesté par leur conduite depuis leur libération des centres de regroupement, leur intention de se fixer, il convient, par des contrôles assouplis, et éventuellement par des renseignements appropriés de leur faciliter dans la mesure du possible leur intégration dans la population sédentaire.

2) Par contre, il convient d'appliquer avec sévérité vis-à-vis des autres nomades les dispositions des articles 3 et 4 de la loi du 16 juillet 1912, en ce qui concerne la possession obligatoire d'un carnet anthropométrique d'identité, les visas de ce carnet à l'arrivée et au départ de chaque commune, sa présentation à toute réquisition des agents de l'autorité, l'indication sur le carnet collectif du chef de famille des naissances, mariages, ou décès des membres de la tribu, l'apposition sur les roulottes d'une plaque de contrôle, ainsi que toutes autres mesures de surveillance prévues par la loi du 16 juillet 1912 »²¹.

Toutes les formes de contrôle associées au carnet anthropométrique et au carnet collectif des nomades rendus obligatoires par la loi de 1912 reprirent ainsi sous le gouvernement provisoire de la République comme avant la guerre. Des Tsiganes munis d'une carte d'identité furent arrêtés pour avoir quitté leur commune d'assignation à résidence et pour défaut de renouvellement du carnet anthropométrique. Internée au camp de Montreuil-Bellay jusqu'en janvier 1945, Denise Holmaert, chaisière, est interpellée le 22 septembre 1945 à Lesparre en Gironde par deux gendarmes de la brigade :

« [...] contrôlant une femme étrangère au pays, elle nous a présenté une carte d'identité de citoyenne française délivrée par la mairie de Sainte-Marie (Ille-et-Vilaine) le 22 mai 1945. Cette pièce porte comme profession "chaisière". Elle nous a également présenté un carnet anthropométrique d'identité, dont les feuillets destinés à recevoir les visas étaient épuisés, ne portaient aucun visa au départ et à l'arrivée depuis son internement au camp de Montreuil-Bellay »²².

Après sa libération, Denise Holmaert dut regagner Sainte-Marie, localité où elle avait été assignée à résidence avant son internement. En juillet, après avoir reçu l'autorisation du préfet, elle et son mari se rendirent à Lesparre :

« Je reconnais que depuis ma sortie du camp, je n'ai pas fait renouveler mon carnet anthropométrique d'identité, dont les feuillets destinés à recevoir les visas sont épuisés. Toutefois, pour remplacer avantageusement mon carnet anthropométrique, je me suis fait délivrer une carte d'identité par la mairie de Sainte-Marie, ce qui me permettait de circuler plus librement. Je m'engage à présenter le plus tôt possible au commissariat de

21. Archives départementales de l'Yonne, 3 M 15/26.

22. Archives départementales de la Gironde, 58 W 87, *Nomades. Correspondance diverse 1943-1946*. Les citations suivantes renvoient à la même cote.

Police de la ville de Lesparre, en vue de solliciter le renouvellement de mon carnet anthropométrique d'identité ».

Le procureur de Bordeaux fit savoir qu'il n'était pas nécessaire de procéder à son arrestation mais « de l'inviter à rester à Lesparre en attendant qu'une décision intervienne à son égard ».

Marie Gauthier, 22 ans, exerçant elle aussi la profession de chaisière, est arrêtée le 13 août 1946 par la brigade de Cavignac, en raison d'un défaut de vaccination après mise en demeure :

« J'ai été mise en demeure de me faire revacciner par le sous-préfet de Saintes en date du 27 mars 1946. D'après ce que l'on m'a dit, j'avais jusqu'au 20 de ce mois pour le faire. C'est la raison pour laquelle, je ne me suis pas présentée à un docteur. Puisqu'il n'y a pas de docteur à Laruscade, je me ferai vacciner par celui de Montendre où je me rends demain. Après je rentrerai à Saintes en passant par Saint-Bonnet et Mirambeau ».

La brigade de Cavignac demanda alors au procureur de Bordeaux si ce délit comportant en principe l'arrestation devait être sanctionné. « Le magistrat nous a répondu qu'en raison du peu de gravité de l'infraction commise, il n'y avait pas lieu d'arrêter Gauthier, Marie ». Le 24 septembre 1946, la brigade de Villegouge arrête Alphonsine Renard pour le même motif de défaut de vaccination antivariolique. Et celle-ci est conduite devant le tribunal à Libourne. On ignore quel jugement dans ce cas en résulta. Mais nous savons que des nomades ont été ailleurs condamnés. En Auvergne, le tribunal de Brioude condamna le 12 octobre 1946 à 2 000 francs d'amende Antoinette Shutt, 40 ans, assignée à Langeac, pour s'être rendue à Chanteuge, à six kilomètres dans le même canton, afin d'y rencontrer des membres de sa famille. D'autres Tsiganes subirent des condamnations par ce même tribunal et pour avoir enfreint la loi du 16 juillet 1912 : « Pister Albert, 27 ans, Peringale Julien, 41 ans et Brun Louise veuve Pister ont négligé de faire viser leur carnet : 1 mois de prison. Adèle Beaudier, 26 ans, illettrée, a présenté un récépissé qui avait subi des grattages : 1 mois de prison et 1200 francs d'amende. Debard Jeanne, 34 ans, et Debard Marie, 30 ans, ont effectué divers déplacements sans faire viser leur carnet : 1 mois de prison » (Valet, 1995 : 212).

Les dispositions prises au sujet de l'établissement du carnet anthropométrique accompagnèrent ces mesures de contrôle. En vue de la délivrance du carnet destiné aux « jeunes Nomades : Lafleur Nicolas, 14 ans, né le 1^{er} mars 1932, et Lafleur Marguerite, née le 17 avril 1933 », la sous-préfecture de Langon demande en juin 1946 au préfet de la Gironde si les inspecteurs de la brigade mobile de Bordeaux peuvent se déplacer pour procéder à leurs différentes mensurations. Ces éléments devant figurer sur le carnet et la notice individuelle, en complément de l'état civil, du signalement photographique (deux photos de profil droit et de face) et dactyloscopique (empreinte des dix doigts), ainsi que du relevé des marques

corporelles particulières déjà établi sur la notice individuelle de tout enfant de nomade âgé de 5 à 13 ans. Dans sa réponse, le préfet préconise la solution de diriger « ces nomades, munis d'une autorisation de vos services, à la maison d'arrêt de La Réole, pour procéder à une mensuration qui serait effectuée par le gardien-chef ». Quelques mois plus tard, la sous-préfecture se faisait l'écho des réticences formulées par le surveillant-chef de la maison d'arrêt de La Réole à propos des formalités à remplir pour les carnets et notices des nomades, car selon la direction de la prison ces opérations ne relevaient pas de son attribution mais incombait à la brigade mobile de Bordeaux. L'explication du préfet aboutit à la même décision :

« [...] devant la réduction générale des effectifs des services de police, il ne m'est pas possible pour le moment d'envisager une autre solution que celle à laquelle vous avez eu recours jusqu'à présent. Je crois devoir d'autre part vous signaler qu'une circulaire de M. le ministre de l'Intérieur en date du 18 juillet 1926 avait normalement envisagé le concours des surveillants chefs de prison pour l'établissement des signalements anthropométriques des nomades. Dans ces conditions, aucun élément nouveau ne me paraît devoir motiver une modification du *modus operandi* actuel » (Bordeaux, 10 janvier 1947).

Lorsque les fonctionnaires de la brigade régionale ne pouvaient s'en charger, conformément à l'application du décret du 7 juillet 1926 (en relation avec les instructions du 3 octobre 1913, paragraphe 18), les préfectures et sous-préfectures devaient en effet solliciter la compétence de l'administration des prisons. Le paragraphe 23 de la circulaire du 18 juillet 1926 apporte à cet égard une précision éclairante : « [...] comme le personnel de garde dans quelques maisons d'arrêt est assez restreint, il est indispensable que, dans un but de sécurité, les nomades y soient amenés individuellement par la gendarmerie ou par des agents de la force publique ». Pour le ministère de l'Intérieur, les nomades sont et continuaient à être potentiellement si dangereux qu'il convenait d'éviter, dans un but sécuritaire, de les laisser seuls avec un agent ou de les amener à plusieurs dans les prisons. Conjointement à l'établissement des carnets anthropométriques, le renouvellement de ces papiers imposa aux Tsiganes, surtout ceux – garçons et filles – parmi les adolescents et jeunes gens qui avaient déjà été dotés d'un premier carnet (épuisé), d'être de nouveau mesurés et photographiés afin d'enregistrer les changements des données morphologiques du corps et du signalement photographique, comme cela était pratiqué auparavant.

La politique de contrôle et d'identification envers les Tsiganes français et étrangers se traduisit aussi par l'organisation d'un dénombrement des nomades, l'une des modalités techniques du pouvoir liées à ce que Foucault appelle la « gouvernementalité » exercée sur la population (Foucault [1997-1978], 2004). En application à la circulaire (n° 71 à 75) des 2 et 4 juillet 1947 du ministère de l'Intérieur, les autorités procédèrent

à leur recensement par nationalité dans tous les départements. Un « État des Nomades en Stationnement dans le département de la Gironde à la date du 1^{er} août 1947 » comptabilisa 170 personnes recensées. Soulignons que la mairie de Mérignac, ville où fut érigé le camp d'internement des Tsiganes pendant la guerre, informa le préfet « qu'il n'existait pas de nomades sur le territoire de la commune » à cette date²³. Une estimation d'ensemble sera fournie par un autre ministère, celui de la Santé publique, qui, à la lumière de son enquête sur les habitudes et les modes de vie des nomades, fait savoir que ceux-ci sont au nombre de « quarante mille environ sur le territoire français » (circulaire du 15 janvier 1948). Cet effectif est assez proche du nombre de la population nomade que l'on peut estimer en France durant l'entre-deux-guerres, si l'on se base pour cette période sur le chiffre des carnets anthropométriques délivrés.

En mars 1951, l'administration programme un second recensement. L'arrêté préfectoral de la Gironde détaille son déroulement :

« Article 1^{er}. Le recensement des titulaires de carnets anthropométriques de nomades aura lieu, dans l'ensemble du département, les 5, 6, 7 et 8 mars 1951.

Il s'effectuera dans les centres suivants :

Le 5 mars – à Blaye (Poste de Gendarmerie – Citadelle)

Le 6 mars – à Bordeaux (Permanence rue Boulan²⁴)

Le 7 mars – à Libourne (Commissariat de Police)

Le 8 mars – à La Réole (Brigade de Gendarmerie).

Article 2. Tout titulaire du carnet anthropométrique de nomade devra se rendre au centre le plus proche, à la date fixée, de 8 heures à 19 heures.

Article 3. La veille du premier jour du recensement, le 4 mars, il sera procédé par le soin des Maires au retrait des carnets anthropométriques individuels. Ces documents seront recueillis en temps utile par les brigades de gendarmerie qui les feront parvenir au centre de recensement. Les carnets seront remis à leurs titulaires après les opérations de recensement, revêtus de la mention « Recensé le... » suivie du cachet de la Préfecture.

Article 4. Tout nomade qui, passées les dates du recensement serait trouvé porteur d'un carnet anthropométrique non revêtu de la mention précitée sera passible des sanctions prévues par les lois et règlements en vigueur »²⁵.

C'est ce qui se produisit vis-à-vis d'une jeune femme manouche du département, Jeanne Marchives, née le 26 février 1930 à La Brède. Elle qui avait été internée avec sa famille au camp de Mérignac, comme en

23. Archives départementales de la Gironde, 58 W 87, *Nomades. Correspondance diverse 1943-1946*.

24. Siège de l'Intendance de la Police et de la Prison Municipale (cf. *Annuaire de la Gironde*, Année 1951).

25. Archives départementales de la Gironde, 58 W 84, *Stationnement des nomades. Recensement des nomades et des terrains de stationnement 1940-1961*. Même cote pour les documents suivants.

atteste son nom sur la liste des familles répertoriées du « 3^e Groupe », n'échappe pas au procès-verbal établi le 23 mars 1951 par la brigade de Castelnau, pour défaut de visa mentionnant son recensement: « Après examen du dit Carnet nous avons constaté qu'aucune mention concernant le recensement n'y était apposée. En conséquence Marchives (Jeanne), ayant contrevenu aux dispositions de l'Arrêté préfectoral du 15 février 1951, Article 4, nous lui avons déclaré que nous dressions procès-verbal ».

Le discours des pouvoirs publics adopte dans les années qui suivent une orientation qui se veut libérale, plus compréhensive, alors que le contenu idéologique dont il procède est fondé en vérité sur ce qu'on pourrait appeler « l'art de la nuance », pour reprendre une formulation utilisée par Jean-Pierre Liégeois (Liégeois, 1980: 30-38). Il s'agit d'un discours euphémisant, capable d'emprunter une façade de non-discrimination, sous des accents humanistes et compatissants. Un discours nuancé dans la description qui est faite des populations tsiganes, profondément critiquées tout en étant apparemment respectées. Pour légitimer la mise en place du recensement de 1960, de manière à rendre acceptable ce type de contrôle, la *Notice sur le recensement des populations itinérantes ou d'origine nomade* rédigée à cette occasion par le ministère de l'Intérieur invoque les nouvelles intentions du gouvernement. Le dénombrement prescrit « est destiné à fournir *des informations statistiques entièrement anonymes*. Il importe que les intéressés, qui doivent être abordés avec toute la compréhension désirable, sachent que le recensement n'est pas organisé pour procéder à des contrôles individuels concernant par exemple leur identité, mais dans leur seul intérêt ».

À quelle finalité obéit ce programme? Celle de disposer de données précises relatives à la situation matérielle des nomades dans la perspective d'améliorer leurs conditions de vie sociale: « Le gouvernement entend poursuivre à leur égard une politique constructive et d'avenir. Il sera tenu le plus grand compte des désirs et des traditions légitimes. Des modalités de vie moins difficiles, plus adaptées à l'état actuel de notre civilisation seront envisagées et proposées. L'action sociale sera amplifiée [...] ». Ce qui est recherché ici, c'est le devoir de changer ces conditions, par exemple en sédentarisant le nomade, au nom d'une politique adaptative et assimilationniste à visée normalisatrice. Autrement dit, il faut que soit niée l'originalité culturelle propre aux minorités tsiganes, tout autant que les aspects spécifiques de leur organisation économique et sociale. En témoigne d'ailleurs la logique dont se réclamera le ministre de l'Intérieur Christian Fouchet dans son exposé des motifs du projet de la loi du 3 janvier 1969 présenté au Parlement, lorsqu'il indiquera entre autres que la commune de rattachement à laquelle les nomades doivent se domicilier « constitue une incitation à une sédentarisation progressive ».

La question du stationnement

Si le gouvernement après la guerre n'envisage la mobilité tsigane que négativement (dissuader les familles de voyager), sous des conditions très restrictives, à savoir une circulation hautement surveillée et sévèrement encadrée, en rapport avec des procédures qui assujettissent les corps, selon un dispositif de « disciplinarisation »²⁶ où s'exerce la violence physique et symbolique déployée par l'État, les élus locaux de leur côté tolèrent difficilement le stationnement des nomades. Il suffit pour s'en convaincre de lire les arrêtés pris par les maires des communes de la Gironde à ce propos. Deux cas principaux peuvent être distingués : le refus et la limitation variable du séjour, assortie de conditions spécifiques. Diverses communes, s'appuyant sur la loi du 5 avril 1884 qui détermine les pouvoirs du maire, s'opposent au stationnement des nomades sur leur territoire. Dans un arrêté du 14 novembre 1946, le maire de Saint-Gervais (arrondissement de Bordeaux), « considérant que les abords de la commune sont constamment encombrés par des voitures de nomades, musiciens ambulants, vanniers, raccommodeurs de parapluies, étameurs et autres individus exerçant des professions analogues, que leur séjour sur le territoire de la commune constitue une gêne pour la population »²⁷, interdit le stationnement des nomades. D'autres élus, comme le maire de Saint-Macaire ou celui de Labarde, justifient leur interdiction en faisant valoir que la commune ne dispose pas d'un terrain de stationnement. Une enquête menée au début des années 1960 par l'administration auprès des maires de l'agglomération bordelaise montrera que sur 11 mairies consultées, 7 ne possèdent pas de lieu de stationnement (Le Bouscat, Caudéran, Floirac, Lormont, Mérignac, Pessac, Talence). Face à ces refus, la préfecture répond que le stationnement ne peut être complètement interdit, mais seulement réglementé : « C'est ainsi que vous pouvez, sous forme d'arrêté visant les lois du 5 avril 1884, 16 juillet 1912, 16 février 1913 et 4 avril 1926, préciser l'emplacement que vous désirez réserver aux nomades et réduire à 24 heures, la durée de leur séjour ». À condition, souligne le chef du 1^{er} bureau dans un courrier adressé au maire de Portets en juillet 1950, qu'il s'agisse d'un stationnement nécessaire, « celui qui permet de faire reposer pendant la nuit gens et attelage » ; par contre, ajoute-t-il, « le stationnement non nécessaire, c'est-à-dire celui qui a pour but d'exercer les pseudo-métiers dont ils sont censés vivre, ou qui, pro-

26. Selon Foucault, la formation de la société disciplinaire repose en particulier sur les procédés par lesquels se caractérise l'examen de « l'individu tel qu'on peut le décrire, le jauger, le mesurer, le comparer à d'autres et cela dans son individualité même ; et [...] aussi l'individu qu'on a à dresser ou redresser, qu'on a à classer, à normaliser, à exclure, etc. » (Foucault, 1975 : 224).

27. Archives départementales de la Gironde, 58 W 83, *Stationnement des Nomades, arrêté et circulaires visant le stationnement des nomades 1940-1944* (et pour les citations suiv.).

longé pendant plusieurs jours, donne aux roulottes le caractère principal de logement, peut être valablement interdit ». L'année suivante, le ministère de l'Intérieur dans une lettre transmise au préfet de la Gironde rappellera qu'il convient de ne pas instaurer l'interdiction de séjour à durée limitée des nomades, « à moins d'être temporaire et justifiée par des événements particuliers (épidémie par exemple) » (Paris, le 28 octobre 1952).

En règle générale, les familles ne peuvent stationner que durant 24 heures dans la plupart des communes fréquentées. L'article 3 de l'arrêté municipal de Gujan-Mestras établi le 5 juillet 1949 stipule : « Les individus de la catégorie dont il s'agit qui ayant auto, cheval, ou voiture, désireront pour un motif quelconque séjourner sur le territoire de la commune, devront en demander l'autorisation à l'autorité municipale qui, dans l'espèce statuera sur le délai de séjour à accorder qui ne pourra être inférieur à 24 heures ». Le maire de Cadaujac règlemente ainsi le stationnement ou le campement des nomades et forains, voyageant individuellement ou en familles : « Article 2 : La durée du campement et du stationnement autorisés sera de : 24 heures pour les nomades et 48 heures pour les forains, à l'exception de la fête locale où la durée ne devra excéder 4 jours » (le 20 mars 1953). Il en va de même, de façon plus explicite encore, pour la durée fixée par la mairie de Preignac, en date du 30 décembre 1958 : « La durée maximum du séjour sur l'emplacement indiqué ne pourra jamais dépasser 24 heures ». Le maire du reste ne manque pas de rappeler à l'article 3 que les nomades devront présenter dès leur entrée dans la commune « un certificat justifiant qu'ils ont subi suivant leur âge la vaccination ou revaccination à défaut de quoi ils devront immédiatement quitter la commune », ainsi que « leur carnet anthropométrique individuel qui sera visé à leur arrivée et à leur départ ». L'étude des carnets anthropométriques délivrés dans le département entre 1946 et 1969 confirme cette durée de séjour de 24 heures, puisque les visas d'arrivée et de départ apposés par les municipalités correspondent à un jour de stationnement en moyenne, une durée que l'on retrouve sur les visas des carnets établis en Gironde au cours de l'entre-deux-guerres²⁸.

Il existe toutefois des localités qui privilégient une limitation du temps de séjour plus stricte ou plus restreinte. L'arrêté adopté le 5 septembre 1951 par la mairie de Saint-Loubès précise que « les nomades ne pourront stationner le jour plus de 2 heures. Ils ne seront pas admis à passer plus d'une nuit sur le territoire de la commune ». Selon la directive qu'énonce la mairie de Blanquefort, « la durée du campement et stationnement autorisés sur l'emplacement désigné ne pourra dépasser 12 heures, sauf autori-

28. Voir les carnets réunis sous les cotes : Archives départementales de la Gironde, 4 M 302-317, *Nomades : Carnets anthropométriques d'identité 1913-1940* et 58 W 101-136, *Carnets anthropométriques et carnets d'identité 1940-1969*. Pour l'analyse des mobilités bohémiennes à partir des visas sur les carnets durant l'entre-deux-guerres en Gironde, voir Sutre, 2010 : 84-107. Il convient de souligner que le département de la Gironde se place en seconde position, après le Nord, pour le nombre de carnets (1 554) délivrés de 1913 à 1923 par l'administration dans les départements (cf. Mossé, 1924 : 734).

sation spéciale délivrée par le maire ». D'autres communes rurales giron-
dines, en revanche, tolèrent que les nomades séjournent quarante-huit
heures, ou davantage (15 jours pour la commune de Puybarban), voire
même autorisent un stationnement illimité. Cette réglementation est suivie
dans les années 1960 par les mairies de Bernos, Saint-Vivien-de-Mon-
ségur, Nourens, Saint-Genis-du-Bois et Saint-Pierre-de-Bat. Il est vrai que
ces 5 localités de l'arrondissement de Langon y recourent sur 66 com-
munes concernées. Dans l'arrondissement de Bordeaux, 9 communes sur
79 accordent le stationnement illimité, aucune sur les 20 de l'arrondisse-
ment de Blaye, et 3 communes sur les 20 de l'arrondissement de Les-
parre.

À quels endroits se trouvent les emplacements réservés aux nomades ?
Presque toujours, les aires de stationnement sont situées, par rapport à
l'espace communal investi et valorisé, dans des zones de relégation
spatiale. Le maire du village de Mios ne permet aux ambulants, forains et
nomades de stationner « que sur le champ de foire communal au fond à
droite à 75 mètres du chemin d'intérêt commun n°3, au bourg » (le
18 septembre 1848). La ville de Gujan-Mestras leur attribue « le terrain
situé à l'ouest de la rue de la mairie, en face du cimetière, dans la partie
limitée au nord et au sud par des panneaux indicateurs, à l'est par le
chemin ». Défense leur est faite de « laisser divaguer les chevaux, mulets
ou ânes ; ils devront les attacher par une chaîne à un piquet fixé en terre ;
non à un arbre » (5 juillet 1949). Le conseil municipal de Landiras réuni
le 4 mars 1951 demande au maire de prendre un arrêté sur l'endroit où
peuvent s'arrêter les nomades. En attendant, il propose « de fixer à
300 mètres la distance minimum devant séparer les dernières habitations
des lieux de stationnement ». Proposition qui fut approuvée un mois plus
tard. En décembre 1958, la mairie de Preignac opte pour la résolution sui-
vante :

« Le stationnement ou le campement des vagabonds, nomades forains
et bohémiens voyageant isolément ou en bandes n'est autorisé sur le terri-
toire de la commune de Preignac, que sur les côtés du chemin départe-
mental 109, dans la partie comprise entre le pont de Lamothe et le pont de
Jean Dubos. Cette zone sera délimitée par des poteaux. Ils sont expressé-
ment interdits sur toutes les autres places, rues, terrains, ruelles, chemins
vicinaux et ruraux appartenant à la commune »²⁹.

Mêmes interdictions formulées par la municipalité de Blanquefort, qui
n'accepte les nomades, « qu'aux lieux de : chemin de la gare et sablière
d'Andrian pour Blanquefort et ancienne gravière pour Caychac, aux
endroits déterminés »³⁰. La mairie de Sain-Loubès décide elle que « le
stationnement ne sera autorisé qu'au lieu réservé à cet effet à l'ancienne

29. Archives départementales de la Gironde, 58 W 83, *Stationnement des nomades, arrêté et circulaires visant le stationnement des nomades 1940-1944*.

30. *Ibid.*

gravière communale distante de 1 km 500 du bourg côté ouest à proximité de la route départementale n° 13 » (5 septembre 1961). S'adressant par écrit au préfet, le maire du Haillan s'interroge sur le fait de savoir si le lieu de stationnement à prévoir doit être pourvu d'eau. Et il poursuit : « Doit-il se trouver à une certaine distance d'établissements publics tels que église, mairie, écoles ? » Car « le sans-gêne de plus en plus désinvolte de ces personnes amène des réclamations de plus en plus nombreuses des personnes vivant à proximité du point de ce stationnement » (10 mars 1960). Mentionnons également l'attitude du maire de Biganos. Celui-ci modifie l'emplacement du campement des nomades dans son arrêté du 15 novembre 1953. La raison ? Sa trop grande proximité avec les habitants d'un quartier.

De là à recommander l'interdiction de stationnement des Tsiganes sur les lieux de promenade ou de passage touristique sous le prétexte que leur présence crée une perturbation dans le paysage local, il n'y a qu'un pas à franchir. C'est ce que suggèrent certains élus et fonctionnaires. En août 1952, la commune de Sainte-Croix-du-Mont choisit comme terrain de stationnement le bout d'un chemin dit « du Passage », qui accède au bord de la Garonne. Mais le gérant du bac à cet endroit constate les hésitations des personnes qui « sont contraintes de côtoyer les roulottes pour s'y rendre, et cela, note le maire, lui cause un réel préjudice ». En outre, explique ce dernier, quand viennent les beaux jours, la population se plaint de ne pas pouvoir s'y promener : « Ce chemin qui part de la route et aboutit directement au bord de l'eau, bordée d'arbres touffus, constitue pour les beaux jours une promenade idéale. Nous déplorons vraiment ce séjour d'êtres peu engageants qui laissent après leur départ les accotements dans le plus sordide des états ». Voilà comment, pour finir, le sous-préfet de Langon Pierre Magnien expose les problèmes engendrés selon lui par le campement de nomades installés à Saint-Macaire :

« Les graves inconvénients énumérés dans la lettre de M. le directeur des services vétérinaires sont parfaitement exacts et peuvent être observés à tout instant. De plus, ce campement de nomades d'une saleté repoussante est tout à fait regrettable à un endroit coquet très fréquenté par le tourisme. Cette portion de terre, en effet, où sont campés les nomades, est située à la jonction de routes qui conduisent notamment à Verdélais, lieu de pèlerinage très connu dans la région, à Cadillac, où se trouve le château du duc d'Épernon (siège de la Connétablie de Guyenne), et vers Bordeaux par la route pittoresque de la rive droite de la Garonne qui longe les grands crus de vins blancs : Sainte-Croix-du-Mont, Loupiac, Rions, Langoiran, etc. M. le maire de Saint-Macaire, dans la lettre qu'il m'a adressée le 16 juin 1953 indique que sa commune n'a pas la possibilité de parquer les nomades sur un autre terrain. Le fait est exact ».

Mais ce haut fonctionnaire, en poste à Langon jusqu'en juillet 1959, quand même aurait-il su par la suite que les Tsiganes de la région commençaient à partir de 1958 à se rendre au sanctuaire de Verdélais, ce que les

« gens du voyage » (Manouches la plupart) poursuivront avec ferveur lors de leur pèlerinage annuel chaque dernier dimanche du mois d'avril, ce sous-préfet, donc, en eût-il tenu compte pour réviser son jugement ? Les préjugés ont ceci de désagréable qu'ils collent comme la gale à la peau des cultures. On ne s'en débarrasse pas aisément. Quant au bon accueil que les compagnies de bohêmes reçurent jadis dans l'ancienne France auprès des nobles en leurs châteaux, qui se souciait à présent d'en préserver le souvenir ? Il semble bien que cet épisode avait été largement oublié.

Conclusion

La politique mise en œuvre par les pouvoirs publics envers les Tsiganes après la guerre témoigne incontestablement d'une continuité, car elle s'inscrit dans le prolongement des mesures de surveillance et de contrôle appliquées à leur encontre sous la Troisième République. Le gouvernement a d'abord agi de façon coercitive sans prendre en considération les souffrances dues aux épreuves (assignation à résidence, internement, et pour certains, déportation) qu'on avait infligées à ces familles majoritairement françaises. Les autorités ont même maintenu une partie d'entre elles dans des camps et reconduit l'assignation à résidence de tous les nomades jusqu'au printemps 1946. Certes, la loi du 9 septembre 1948 définissant le statut et les droits des « internés et déportés politiques » a permis d'inclure les Tsiganes dans cette catégorie. Sylvain Reinhard, interné à Mérignac et Poitiers puis déporté à Sachsenhausen, et Toto Hoffmann, lui aussi interné aux camps de Mérignac et Poitiers, tous deux résidant en Gironde, obtiennent l'un la carte de déporté politique, l'autre celle d'interné politique³¹. Mais ces cartes sont établies tardivement : la première, le 3 janvier 1959, la seconde, le 20 juin 1964. Comme la « carte de combattant volontaire de la Résistance » délivrée le 8 août 1958 à Inacio Gimenez, évadé du camp de Rivesaltes, puis entré au groupe Meyze du Bataillon F.T.P.F. Dordogne Nord de février 1944 à décembre 1944. En outre, la majorité sans doute des Tsiganes qui furent enfermés dans les camps n'ont pas pu recevoir la carte d'interné politique, parce qu'ils ne disposaient pas d'attestation prouvant qu'ils avaient été internés, et que ceux-ci étaient mal informés et peu habitués aux démarches compliquées de l'administration, ce qui les a empêchés de faire reconnaître leurs droits en tant que victimes.

Sur le plan des réparations matérielles et financières, aucune commission n'a vu le jour pour évaluer les biens qu'on leur avait confisqués et les dédommager des pertes subies. Les familles ont tout perdu. « Au camp de

31. Cartes reproduites dans Filhol E., 2000, p. 175 ; 2004, p. 40.

Mérignac, raconte Toto Hoffmann, ils ont pris la caravane que mon père avait fait construire à Pont L'abbé, cette caravane était très belle. À l'époque, en 1938, la roulotte qu'il avait fait faire, je crois que ça lui avait coûté 3000 francs »³². Dans le rapport adressé au préfet le 19 décembre 1940 sur la dissolution du camp de Mérignac, le chef de division Merville écrit : « La valeur approximative des baraquements, du mobilier, des ustensiles entreposés, ainsi que la valeur des roulottes (certaines automobiles que n'ont pas pu amener les nomades) est de l'ordre de 7 à 800 000 francs »³³. Après sa libération du camp de Linas-Montlhéry, le père de Raymond Gurême n'a jamais récupéré le matériel de cinéma ambulant qu'il possédait, son camion avec la remorque, ainsi que la caravane : « Il y avait plus rien. Mon père avait deux appareils de cinéma, un Gaumont et un Pathé, plus le chapiteau et le reste. Il a pas touché un centime. Après, il a monté un petit jeu de quilles pour les fêtes »³⁴. La famille d'Édouard Loeffler, réfugiée du Bas-Rhin, dut se séparer de ses roulottes à Limoges : « Les gendarmes nous ont pris et nous ont mis dans les autobus pour aller dans un village à côté de Châteauroux. Nous avons laissé à Limoges toutes les roulottes. Il y avait dedans une cinquantaine de violons que nous n'avons jamais pu retrouver » (Pernot, 2001 : 38).

Les autorités ont continué ensuite sous la Quatrième République (et après, jusqu'en 1969) à soumettre les Tsiganes aux multiples contraintes de l'encartement policier prévues par la loi de 1912 et les sanctions qui en découlent. Ces pratiques discriminatoires, conjuguées avec une réglementation particulièrement dure du stationnement, contribuèrent à traiter les Tsiganes comme des « gens à part », à jeter le discrédit sur eux, en suscitant de nouveau la peur et la défiance à leur égard. Rien d'étonnant alors si les malheurs vécus par les familles dans les camps aient été si longtemps occultés. La mémoire nationale, au même titre que la mémoire locale, refoula purement et simplement cette période tragique de la communauté tsigane. Il faut attendre l'année 1985 pour qu'une stèle soit apposée à l'emplacement de l'ancien camp de Mérignac. Les Tsiganes cependant n'y figurent pas (comme les étrangers). Le mot « Tsiganes » est rajouté vingt ans plus tard et maladroitement coupé en fin de phrase sur deux lignes (Tsiga-nes). Du même coup, les dates mentionnées en début de texte (1941-1944) ne correspondent plus à la réalité historique, puisque le camp a été créé en novembre 1940 pour y interner les nomades de la Gironde.

Mais cet adverbe de négation *ne* ainsi détaché dans le terme « Tsiganes » condense après tout comme écriture du symptôme ce qu'il en est du déni de leur histoire et de leur souffrance. Assimilés à des marginaux, qualifiés d'asociaux, les Tsiganes français restaient privés des droits civils et politi-

32. Témoignage de Toto Hoffmann enregistré en 1998 à Gujan-Mestras (Gironde) par Filhol E.

33. Archives départementales de la Gironde, 71 W Vrac 670.

34. Témoignage de Raymond Gurême, présenté dans le film de Pillosio, 2009.

ques synonymes d'appartenance à la citoyenneté nationale. Les injustices dont ils avaient été victimes au camp de Mérignac et dans les autres camps pouvaient en définitive ne pas compter.

Bibliographie

- Corriger, Jean, 1945, *La Libération de Sainte-Foy*, Bordeaux, Éditions Delmas.
- Filhol, Emmanuel, septembre-décembre 2000, « L'internement et la déportation de Tsiganes français : Mérignac-Poitiers-Sachsenhausen, 1940-1945 », *Revue d'histoire de la Shoah*, n° 170, p. 136-182.
- Avril-juin 2003, « Les Tsiganes en Gironde pendant la Seconde Guerre mondiale », *Annales du Midi*, Tome 115, n° 242, p. 231-259.
 - 2004, *La Mémoire et l'oubli : l'internement des Tsiganes en France, 1940-1945*, Paris, L'Harmattan.
- Filhol, Emmanuel, Hubert Marie-Christine, 2009, *Les Tsiganes en France. Un sort à part 1939-1946*, Préface par Henriette Asséo, Paris, Perrin.
- Foucault, Michel, 1975, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, « Tel ».
- 2004, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)*, Paris, Gallimard.
- Hubert Marie-Christine, 1997, *Les Tsiganes en France 1939-1946. Assignation à résidence, internement, déportation*, thèse de doctorat d'histoire, sous la direction de Jean-Jacques Becker, université Paris-X-Nanterre, 4 tomes.
- Kenrick, Donald et Puxon, Grattan, 1995, *Destins gitans. Des origines à la « solution finale »* (éd. anglaise, 1972), Paris, Gallimard.
- Liegeois, Jean-Pierre, Mai 1980, « Le discours de l'ordre. Pouvoirs publics et minorités culturelles », *Esprit*, p. 17-50.
- Mosse, Armand, 28 septembre 1924, « Application de la loi du 16 juillet 1912 relative aux marchands ambulants, aux commerçants ou industriels forains et aux nomades », *Journal Officiel*, Documents administratifs, 28 septembre 1924, p. 714-734.
- Pernot, Mathieu, 2001, *Un camp pour les Bohémiens. Mémoires du camp d'internement pour nomades de Saliers*, Arles, Actes Sud.
- Peschanski, Denis, 2002, *La France des camps. L'internement, 1938-1946*, Paris, Gallimard.
- Pilloso, Raphaël (film), 2009, *Des Français sans histoire*, L'atelier documentaire, 84 mn.
- Sigot, Jacques, 1994, *Ces barbelés oubliés par l'histoire, un camp pour les Tsiganes... et les autres, Montreuil-Bellay 1940-1945*, Marignane, Wallâda.
- 1995/2 « L'internement des Tsiganes en France », *Études Tsiganes*, nouvelle série, p. 29-196.
- Suttre, Adèle, 2010, « *Les Bohémiens du pays* ». *Une étude de l'inscription territoriale des Bohémiens du Sud-Ouest de la France au XIX^e siècle et au début du XX^e siècle*, Master 2, sous la direction de Henriette Asséo École des Hautes Études en Sciences Sociales, Territoires, espaces, sociétés, Paris, 245 p.
- Valet, Jacques, 1995/2, « Gitans et Voyageurs d'Auvergne durant la guerre 1939-45 », *Études Tsiganes*, nouvelle série, p. 211-219.

DEUXIÈME PARTIE

**LA « QUESTION ROM » :
UNE EUROPE EN QUESTION**

Qu'est-ce que l'antitsiganisme ?

Leonardo PIASERE

Plus jeune que l'anglais « anti-gypsyism », le terme « antitsiganisme » (en italien « antiziganismo », en allemand « antiziganismus ») est utilisé en connaissance de cause depuis une quinzaine d'années seulement (Wippermann, 1997); mais pour autant que je sache, ce n'est que depuis peu que l'anti-gypsyism/anti-tsiganisme fait l'objet de réflexions et de tentatives de définition (Wippermann, 2005; Knudsen, 2005; Nicolae, 2006; Tosi Cambini, 2012). Il n'empêche que la pratique est assurément ancienne, et que l'antitsiganisme est indubitablement antérieur au terme qui veut le désigner aujourd'hui : cela signifie-t-il qu'il n'avait pas besoin d'un mot pour être nommé ? Le fait est qu'il y a quelques années encore, il suffisait de prononcer le mot « Tsiganes » pour renvoyer aux pratiques antitsiganes : les Tsiganes étaient les personnes qui, *en tant que telles*, subissaient différents degrés de discrédit de la part du reste de la population, et ce où qu'elles se trouvent. De ce point de vue, l'histoire de l'antitsiganisme coïncide avec l'histoire des Tsiganes, à savoir avec l'histoire de ceux qui sont appelés Tsiganes.

Je ne suis pas en train de dire que l'histoire des Roms, des Sinti, des Manuš, etc. coïncide avec l'histoire de l'antitsiganisme : aussi paradoxal que cela puisse paraître, les réseaux familiaux de Roms, de Sinti, etc. peuvent avoir leurs propres histoires de développement, partiellement autonomes les unes par rapport aux autres, de même qu'autonomes par rapport à leur histoire en tant que Tsiganes dans un contexte géo-historique donné. Les Roms, les Sinti, etc. sont des Tsiganes dès lors qu'ils ont subi de manière forcée un *processus de tsiganisation*. D'un point de vue historique, le processus de tsiganisation a touché essentiellement les populations parlant le romanès, mais pas uniquement. Précisément, du moment où ils sont sélectionnés comme Tsiganes, du moment où ils sont reconnus, identifiés, perçus et ainsi nommés, ils se trouvent réifiés par une série de pratiques *outrageuses* de la part de ceux qui ne se considèrent pas comme tels : Tsiganes et antitsiganisme se correspondent parce que, pour paraphraser le Sartre de *Réflexions sur la question juive*, « c'est l'antisémite qui fait le Juif » (1946 : 89) et ainsi, dans notre cas, c'est l'antitsigane qui

fait le Tsigane¹. Or, si nous avons besoin d'un nouveau terme aujourd'hui, c'est peut-être parce que quelque chose a changé ? C'est aussi de cela que je souhaiterais parler.

Un racisme ?

Si nous affirmons, dans le sillage de nombreux auteurs, mais dans ce cas particulier dans le sillage de Lévinas (1976), que le racisme n'est pas un concept biologique en soi, alors il est évident que l'antitsiganisme a toujours été une forme de racisme, soit que l'on mette en avant des argumentations d'ordre biologique, soit que les argumentations relèvent d'un autre type². Dire que c'est une forme de racisme signifie dire qu'il partage certains traits en commun avec les autres racismes, mais aussi qu'il manifeste des traits particuliers, comme l'a justement souligné Valeriu Nicolae (2006). Dire que c'est un racisme, à savoir une construction socioculturelle, signifie affirmer qu'il se réalise de manières différentes en suivant des conjonctures géo-historiques différentes. C'est également à ce débat que je voudrais apporter ma contribution.

Jeanne Hersch (1967) en premier, et de manière plus approfondie Pierre-André Taguieff (1988) ensuite, ont distingué au moins deux grandes formes de racisme : la première les appelait « racisme hitlérien » et « racisme colonialiste », le deuxième les a appelés « autoracisation » et « hétéroracisation ». Dans l'Europe moderne, les Roms, Sinti, etc., du fait qu'ils étaient reconnus comme Tsiganes, ont subi ces deux formes de racisme, quoique dans des contextes différents.

D'après Taguieff, l'autoracisation est le processus par lequel un groupe voit en lui-même l'explicitation de la Race (pure, et donc supérieure), et dans l'Autre l'explicitation de la non-race (bâtarde ou impure, ou inférieure, ou sous-race). L'auto-reconnaissance dans la Race conduit à la valorisation de la différence en tant que telle, qui conduit à son tour à l'auto-sublimation, mais non pas à la valorisation de l'autre différent, lequel doit au contraire subir un processus de purification, ou d'épuration, ou d'élimination. Taguieff caractérise l'autoracisation par le couple différence/communauté (particulière), et l'apothéose du communautarisme différentialiste est historiquement représentée par la politique nazie.

1. Cette citation de Sartre, ainsi que celles qui suivront, sont particulièrement significatives si l'on se souvient qu'à l'époque où le philosophe écrivait ses « réflexions sur la question juive », il n'avait pas une pleine conscience de l'existence des camps d'extermination nazis. Il en est de même pour les citations du travail d'Horkheimer et Adorno (1944).

2. Je prends cette définition de Dal Lago : « Le racisme peut être défini comme la codification symbolique d'une infériorité absolue, qui peut être justifiée par différentes sortes de stigmates » (2004 : 112).

L'hétéroracisation, au contraire, est la valorisation de la différence qui voit la reconnaissance de race attribuée à l'Autre, d'après l'application de deux axiomes : d'après l'axiome d'inégalité, l'Autre constitue une race, inférieure précisément du fait qu'il est catalogué comme race ; d'après l'axiome d'universalité, nous, les semblables non racisés, constituons moins la race supérieure que plus simplement l'humanité, le genre humain (ou la civilisation). Par conséquent, l'hétéroracisation caractérisée par le couple inégalité/universalité conduit à la domination et à l'exploitation de l'Autre, et son apothéose historique est représentée par la colonisation et l'esclavage moderne.

Dans l'autoracisation, la Race, c'est nous, dans l'hétéroracisation, la Race, ce sont eux ! Voilà les logiques des deux racismes idéaltypiques : « l'hétéroracisation, au principe d'une logique de la domination et de l'exploitation qui impose de conserver en vie l'Autre – inférieur certes, mais source de profit ; l'autoracisation, qui commande une logique de l'exclusion radicale dont la finalité est l'abolition de la différence comme telle, par l'extermination totale de l'Autre, pour que puisse se conserver l'identité propre » (Taguieff, 1988 : 173). Taguieff cite la mise en œuvre des deux pratiques racistes de la part des nazis, qui réservèrent un traitement esclavagiste aux Slaves, et l'extermination aux Juifs (1988 : 167). Mais comme exemple d'un peuple ayant subi les deux formes de racisme au cœur de l'Europe, nous savons que nous pouvons citer précisément les Tsiganes.

Dans ce que j'ai appelé ailleurs « le modèle balkanique », nous voyons l'explicitation de l'hétéroracisation appliquée aux Tsiganes ; et dans ce que j'ai appelé le « modèle occidental » l'explicitation de l'autoracisation (Piasere 2011c). Si l'esclavage dans les principautés de Moldavie et de Valachie des ^{xiv}^e-^{xix}^e siècles a représenté l'apogée du processus d'hétéroracisation antitsigane, et si le génocide sous le nazisme a représenté l'apogée de l'autoracisation antitsigane, nous devons reconnaître également des moments moins éclatants des deux formes de racisme, comme aussi des moments de fusion. Attendu que les deux racismes partagent la particularité de l'infériorisation des Tsiganes, pour les exploiter ou les éliminer, nous pouvons trouver des exemples dans l'histoire européenne où les frontières entre les deux formes idéal-typiques se combinent ou déteignent l'une sur l'autre. Notons l'intérêt de l'étude de Faika Çelik (2004), qui montre que dans la Roumélie ottomane du ^{xvi}^e siècle, les Tsiganes étaient à la fois marginalisés sur le mode du refus, et intégrés dans le système des tributs sur le mode de l'exploitation. Parallèlement, des tentatives et des tentations d'esclavagisation des Tsiganes ont eu lieu également en Europe occidentale (en Angleterre et en Espagne au ^{xvi}^e siècle, par exemple), bien que les résultats aient été éphémères (Piasere, 2011c). Cela démontre que la structure sociopolitique et macro-économique qui construit progressivement les antitsiganismes a un poids déterminant, à savoir qu'elle est la source du type de violence structurelle – pour employer l'expression de Paul Farmer (2003) – que les Roms, les

Sinti, etc. doivent subir en tant que Tsiganes. Mais qu'ils doivent également combattre et, s'ils y parviennent, contourner.

Les chercheurs qui ont étudié l'esclavage soulignent que les multiples formes de réalisation qu'il revêt de par le monde semblent avoir, cependant, un élément en commun : le fait que l'esclave est toujours un *outsider* par rapport à la société qui l'exploite (Finley, 1979 : 28). La situation des Tsiganes dans les anciennes principautés roumaines n'était pas différente : comme nous le savons, ils formaient un groupe à part, autant par rapport aux nobles que par rapport à la masse des paysans. Pendant des siècles, il furent exclus de la bataille menée par les boïards contre les communautés paysannes pour la possession de la terre (Stahl, 1976), car les esclaves, qui pouvaient avoir des biens personnels, ne pouvaient pas pour autant être des propriétaires terriens. La possession de la terre, fondamentale dans la cosmologie locale, leur était interdite.

Ce problème de la relation avec la terre, nous le voyons décliné de manière différente en Europe occidentale, où fondamentalement, il est considéré comme plus économique de les éliminer que de les exploiter. L'élimination, comme on le sait, s'est articulée d'après les modalités de l'éloignement forcé, de l'emprisonnement, de l'ethnocide (c'est-à-dire l'assimilation culturelle forcée) et du génocide (c'est-à-dire l'extermination physique). La mise en œuvre de ces modalités n'a pas suivi un parcours évolutif linéaire, mais s'est réalisée dans des contextes géo-historiques différents, sous des régimes politiques différents, et elle a connu des combinaisons différentes. Dans tous les cas, comme l'a expliqué Benedetto Fassinelli (2011) en parlant de la République de Venise, la présence tsigane était catégorisée comme *inadmissible*. Le caractère d'inadmissibilité dans le territoire légitimait la présence des Tsiganes dans le seul ban, dans le fait d'être bannis : je suis chassé, donc je suis ! De la même manière, Patrick Williams parle d'illégitimité : « Pour la ou les populations qui se pensent comme les occupants légitimes du lieu où vivent les Tsiganes [...], ils sont des intrus » (2011 : 12). Le principe d'illégitimité peut être à la base aussi bien du ban constant, que de l'angoisse de l'assimilation, que du génocide, que du maintien parmi nous des *outsiders* en vue de leur exploitation, ou que de l'inclusion-excluante des *campi-nomadi* italiens actuels. C'est ce principe qui peut justifier l'existence de lois antithétiques mais simultanées dans des États différents : en Moldavie et en Valachie, dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle, il fallait préserver la réserve d'esclaves et pour ce faire, les mariages mixtes entre Tsiganes et non-Tsiganes étaient expressément interdits et l'on imposait *de facto* les mariages entre seuls Tsiganes ; dans l'Empire d'Autriche limitrophe, où les despotes éclairés avaient emprunté la voie d'une assimilation dure, les mariages entre Tsiganes étaient au contraire interdits par la loi.

Les tricksters d'Europe : le syndrome émotionnel de la criminalisation

Grandes connaisseuses des contextes locaux et des Gadjé locaux, les communautés de Roms, de Sinti, etc. ont souvent su répondre, inventer des stratégies et des tactiques de blocage, de réponse, de résistance, de résilience, d'assimilation, envers le processus de tsiganisation qu'elles devaient subir. Ces stratégies et tactiques changeaient d'une fois à l'autre, elles étaient parfois victorieuses, parfois perdantes, souvent calibrées en vue d'éviter des outrages plus pesants.

Il est très difficile de dire ce qui vient en premier, des intérêts politico-économiques ou des passions, mais il est probable que les deux sphères se co-construisent sous la poussée de causalités circulaires qu'il n'est pas toujours facile d'identifier. Le fait est que nous pouvons isoler certains processus inhérents au processus de tsiganisation, lesquels peuvent expliquer la persistance des émotions les plus violentes, mais aussi contradictoires, envers les Tsiganes. Je pense notamment à ce que j'appelle le processus de tricksterisation. Le *trickster* est ce personnage présent dans de nombreuses mythologies, qui a la caractéristique de ne pas avoir de caractéristiques, dès lorsqu'il se construit en allant expressément à l'encontre des classifications cosmologiques acceptées dans une société donnée. Il est le représentant du non-ordre (plus que du dés-ordre) étant donné qu'il peut être, plus exactement qu'il peut devenir, au cours de son histoire personnelle, tout, le contraire de tout, et plus encore. Il est la réalisation de l'infini potentiel dans ce monde, comme diraient les philosophes...

Les Tsiganes en tant que *tricksters* sont bien installés dans la pensée européenne (Piasere, 2011a), de même qu'est bien installée dans la pensée européenne l'horreur de cette identification implicite. Cette particularité qui leur est propre permet peut-être de les distinguer des autres groupes faisant l'objet de racisme, et peut-être aussi d'expliquer des faits qui seraient autrement peu compréhensibles. Objets dans l'histoire du continent des émotions les plus fortes, de la haine au dégoût, du mépris à la peur, mais aussi des émotions les plus contradictoires telles que la pitié chrétienne pour les pauvres, ou l'admiration romantique de la liberté face aux forces coercitives de la société, ou celle libertaire et postmoderne de la résistance au Pouvoir, ils ont été pris comme modèle ou comme métaphore des passions les plus diverses. De même, les préjugés positifs, qui peuvent s'appuyer sur des cosmologies racistes autant que les préjugés négatifs (Todesco, 2004), ont constitué l'une des faces du masque multidimensionnel d'un *trickster* qui inspire la crainte. Les passions racistes peuvent changer avec les conjonctures politico-économiques, le *trickster* peut faire l'objet de tentatives d'anthropophagie sociale ou d'anthropoémie sociale (Lévi-Strauss, 1955 : 348), à savoir de tentatives d'assimilation en le digérant, ou de rejet en le vomissant, mais il a aussi la faculté

de pouvoir subir des jugements partagés, qui coupent les époques historiques.

Aujourd'hui, une chose est sûre : indépendamment de ce que peut être une émotion – la question fait encore l'objet de vastes débats –, celle-ci a la particularité d'avoir besoin d'un environnement interactionnel pour se développer ; autrement dit, le développement des émotions a un caractère fondamentalement intersubjectif et dépend de l'environnement social et culturel. Les émotions servent donc de médiation entre le sujet et la société, laquelle peut largement les manipuler, parce qu'une émotion « fait des choses ». C'est pour cette raison que les émotions qu'inspirent les Tsiganes peuvent changer suivant les contextes, mais peuvent également provoquer des phénomènes de longue durée. Les processus de tsiganisation peuvent se servir d'émotions socialement partagées qui sont différentes suivant les contextes. Je veux évoquer ici un ensemble d'émotions fortes qui ont créé ce que j'appelle le syndrome de la criminalité tzigane. Par analogie avec la psychopolitique dont parle Sloterdijk (2007), nous pouvons l'appeler le psycho-antitsiganisme, qui ne renvoie pas uniquement à la peur.

1) Les psychologues considèrent que l'union mépris-colère-dégoût constitue la triade émotionnelle de l'hostilité (Izard, 1977). Généralement, les psychologues réservent le terme dégoût à la relation avec des êtres inanimés, et le terme mépris à la relation avec des êtres vivants, mais avec les Tsiganes, la distinction entre les deux émotions paraît se diluer, dès lors que les cinq sens des non-Tsiganes semblent souvent programmés sur la fonction antitsigane : les Tsiganes n'ont « qu'une chose d'humain », disait un journaliste, « la saleté » (Piasere 1991 : 181). Ils sont dégoûtants, ils puent³, qu'ils soient bien habillés ou vêtus de haillons. C'est grâce au processus hypertrophié de cette émotion que s'est développé l'un des plus vastes processus d'animalisation d'êtres humains jamais créé en Europe. D'après Valeriu Nicolae (2006), la déshumanisation serait le pivot de l'antitsiganisme et ce serait sa caractéristique particulière. Pour mon compte, je crois que le ton du processus de déshumanisation varie d'un contexte à un autre, et peut parfois prédominer, parfois rester en sourdine, sans pourtant disparaître. Fait significatif, Nicolae propose son interprétation à partir du contexte roumain principalement, où l'hétéroracisation a prévalu pendant des siècles, où le travail tzigane était souvent exploité comme l'était le travail des animaux. Normalement, mépris, dégoût et colère provoquent des sentiments punitifs envers les personnes dont on estime qu'elles n'entrent pas suffisamment dans le mécanisme de la réciprocité sociale (Price et al., 2002) : notons alors l'ironie de la chose, ces sentiments se sont surtout développés justement là où s'est développé l'esclavage tzigane !

3. Horkheimer et Adorno écrivaient : « Pour la civilisation, l'odeur est une offense, un stigmate de classes sociales subalternes, de races inférieures et d'animaux ignobles » (1966 : 198).

2) Si la distinction entre le dégoût et le mépris n'est pas nette, elle l'est encore moins entre la colère et la haine. Depuis les temps d'Aristote (*Rhétorique*), on dit que la colère se manifeste contre une personne en particulier et qu'elle peut être annulée par des actions compensatoires (par exemple, une vengeance), alors que la haine peut se développer envers des personnes que l'on ne connaît pas directement, qu'elle peut viser des groupes entiers et durer longtemps, voire toujours. Cependant, il a été justement observé qu'avec la haine, « l'enjeu est la perception d'un groupe dans le corps d'un individu » (Ahmed, 2001 : 350) : je frappe un groupe, même un groupe imaginaire, en frappant les corps de quelques individus spécifiques (par exemple, à travers une évacuation forcée). La haine est le contraire de l'amour, nous disent encore autant les psychologues que le sens commun. C'est un sentiment d'aversion qui considère qu'il est légitime, juste, de détruire l'objet pris pour cible. Elle peut trouver des motivations spécifiques, ou suivre des histoires générales. L'objet haï peut être détruit de différentes manières ; concernant les Tsiganes, revenons aux grands processus historiques de destruction qui ont été tentés à leur égard : éloignement, ségrégation, destruction des familles avec enlèvement de leurs enfants, homicides de masse, exterminations... Tout le monde peut haïr tout le monde, mais à l'instar de toutes les autres émotions, la haine sert de médiation entre le Soi et la société (Ahmed, 2001). C'est pourquoi la forme de société est fondamentale pour la distribution de la haine et, dans une société stratifiée, c'est la position respective de celui qui hait et de celui qui est haï qui est fondamentale : le fait que les membres d'une couche sociale inférieure haïssent ceux d'une couche supérieure est une chose, l'inverse en est une autre. Dans le cas où ce sont les couches sociales supérieures qui haïssent une couche inférieure, la force de l'imagination qui se déchaîne envers le subalterne, ou simplement envers celui qui n'accepte pas les lois de la stratification sociale, peut être fantasmagorique : ce dernier peut être incestueux, cannibale, voleur, assassin, pestiféré, lié aux entités maléfiques du cosmos, ravisseur, etc. Mais au même moment, l'imagination est censurée : celui qui hait un groupe humain entier croit en réalité qu'il le fait par amour – par amour de la société plus large qui doit être protégée, ou par amour pour les individus de ce groupe haï, considérés comme dévoyés par le groupe lui-même. C'est l'idée d'amour qui justifie et persuade de haïr, comme l'a bien démontré Sara Ahmed : « Ensemble, nous haïssons », et cette haine partagée nous unit (2001 : 346). De cette manière, il se produit une cosmologie quotidienne avec un sujet imaginé (« nous, qui haïssons les Tsiganes ») et un objet tout autant imaginé (« les Tsiganes, que nous haïssons ») : « Ce qui est déjà menacé par les Autres imaginés devient ordinaire, et leur proximité devient un crime contre la personne et le lieu » (2001 : 346). Ce qui ramène au sens d'illégitimité de la présence tsigane dont parle Williams⁴.

4. Sartre écrivait : « Destructeur par fonction, sadique au cœur pur, l'antisémite est, au plus profond de son cœur, un criminel. Ce qu'il souhaite, ce qu'il prépare, c'est la mort

3) La haine du haut vers le bas, disait déjà Darwin (1971), est difficile à distinguer de la peur. Et l'on a peur des Tsiganes, parfois une peur folle. Cela dit, on peut avoir peur de beaucoup de choses et d'êtres, mais il a été dit que la peur est une émotion démocratique et qu'elle touche tout le monde (Bourke, 2005). La recherche de Tosi Cambini (2008) a montré que la peur des mamans italiennes que la Tsigane enlève leur enfant âgé de quelques mois ou années est intense, et c'est la cause de nombreuses plaintes pour tentative d'enlèvement : la certitude que la Tsigane s'approche de la poussette ou du petit lit pour enlever l'enfant fait partie des narrations largement partagées. Or, beaucoup de gens enlèvent des enfants, mais un enlèvement par une Tsigane est particulier, dans le sens où seule la Tsigane sait enlever *comme une Tsigane* ! La peur du vol d'un enfant fait partie de la plus vaste peur des vols, parce que le Tsigane est considéré comme un voleur de par sa nature intrinsèque : il vole des objets, des animaux, des humains. Nous pouvons là aussi reprendre des considérations semblables à celles que Sartre rapportait sur les Juifs de sa génération : il y a vol et vol, mais les vols des Tsiganes sont particuliers du seul fait qu'ils sont commis par les Tsiganes⁵. Avec les Tsiganes, on voit souvent disparaître les considérations d'ordre sociologique ou politique ou religieux que l'on peut avancer sur la marginalité sociale ou sur la résistance culturelle, et l'on soutient le « lombrosisme » implicite d'une délinquance innée.

Nous avons peut-être ici le plus grand développement de deux processus, celui de l'intensification et celui de la généralisation abusive : il n'est pas vrai que tous les vols se ressemblent : ceux des Tsiganes sont les plus haïs. Parce que les Tsiganes savent voler des objets plus précieux ? Non, simplement parce que ce sont eux qui volent, et leurs vols de Tsiganes ont un poids symbolique d'ordre cosmologique que les autres n'ont pas ! La généralisation abusive est celle qui élargit de manière hyperbolique le comportement d'un élément, ou de quelques éléments d'un ensemble donné, à tout l'ensemble. Même les chercheurs tombent dans le piège : la moyenne élevée de condamnations par rapport aux non-Tsiganes attribuerait une certaine vérité au stéréotype du Tsigane voleur. N'est-ce pas plutôt le stéréotype du Tsigane voleur qui les fait souvent condamner comme des voleurs, comme cela a été le cas pour les « Tsiganes ravisseuses » ou les petits Tsiganes donnés à l'adoption ? Il est vrai que la

du Juif [...] L'antisémite a sa conscience pour lui : il est criminel pour le bon motif ». (1946 : 62).

5. Sartre : « C'est en se dressant contre le Juif, qu'ils prennent soudain conscience d'être propriétaires : en se représentant l'Israélite comme un voleur, ils se mettent dans l'enviable position de gens qui pourraient être volés [...] Ainsi ont-ils choisi l'antisémitisme comme un moyen de réaliser leur qualité de possédants » (1946 : 31). Horkheimer et Adorno : « C'est pourquoi les gens crient : arrêtez le voleur ! et montrent le Juif du doigt. Il est en effet le bouc émissaire non seulement de manœuvres et de machinations individuelles, mais dans un sens plus général, dans la mesure où on lui impute l'injustice économique commise par la classe entière » (1966 : 188).

généralisation abusive frappe parfois quelques Roms, Sinti, etc., qui se convainquent de la propagande antitsigane des Gadje, qui placent leur identité du côté criminel de la société. Et ils volent : je vole, donc je suis !⁶ La généralisation abusive marque en profondeur la tsiganophobie ordinaire. La tsiganophobie ordinaire, comme toutes les phobies, construit des groupes où le pouvoir est différemment partagé, elle construit des groupes où l'accès au pouvoir est différemment permis. La peur d'un non-Tsigane envers un Tsigane peut être beaucoup plus puissante que celle d'un Tsigane envers un non-Tsigane : un non-Tsigane a le pouvoir d'appeler la police pour éloigner le Tsigane, par exemple d'un lieu public, mais le contraire est de l'ordre de l'irréalité.

4) Après cette série d'émotions antitsiganes, je vais en ajouter une autre, probablement inattendue : l'envie⁷. L'envie, c'est quand on se sent mal parce que d'autres semblent aller mieux que nous. L'envie propose une comparaison sociale constante. Sartre (1946 : 43) disait qu'une caractéristique de l'antisémitisme est qu'il était totalement absent de la classe ouvrière. Je ne sais pas si cela a toujours été vrai, mais s'il en est ainsi, nous avons alors une distinction claire avec l'antitsiganisme, parce que l'antitsiganisme est un sentiment qui intéresse toutes les classes sociales des non-Tsiganes, et qui touche la classe ouvrière en profondeur. Dans une cosmologie où le travail est considéré comme une valeur essentielle, ceux dont on dit qu'ils ne travaillent pas et qu'ils ne cherchent même pas de travail sont totalement méprisables. Sauf que l'envie, souvent associée à la colère, se déclenche lorsque ceux qui devraient être pauvres et laissés-pour-compte manifestent au contraire un goût de vivre supérieur au nôtre : « bonheur sans pouvoir, rétribution sans travail, patrie sans frontières, religion sans mythe » disaient Horkheimer et Adorno (1966 : 214), sont absolument interdits lorsqu'on soupçonne qu'ils sont l'apanage de l'Autre⁸.

En règle générale, on envie les membres des couches sociales les plus élevées, mais avec les Tsiganes, nous avons le phénomène inverse : des

6. Tant de fois des Sinti et Roms ont connu des situations semblables à celle décrite dans un célèbre passage de Hannah Arendt sur les apatrides : « Un acte criminel devient alors la meilleure occasion de retrouver quelque égalité humaine, même si ce doit être en tant qu'exception reconnue à la norme. Soulignons que cette exception a été prévue par la loi. En tant que criminel, même un apatride ne sera pas plus mal traité que n'importe quel autre criminel, autrement dit, il sera traité comme tout le monde. C'est uniquement en contrevenant à la loi qu'il peut obtenir d'elle une certaine protection. Tant que dureront son procès et sa peine, il sera à l'abri de l'arbitraire de la police contre laquelle il n'est ni avocat ni recours. L'homme qui hier se trouvait en prison à cause de sa seule présence au monde, qui n'avait aucun droit d'aucune sorte et vivait dans la menace de la déportation, ou qu'on avait expédié sans jugement et sans procès, dans une espèce quelconque d'internement [*campo nomadi*] parce qu'il avait essayé de travailler et de gagner sa vie, cet homme a des chances de devenir pratiquement citoyen à part entière s'il commet seulement un petit larcin » (2002 : 586).

7. Pour une discussion philosophico-politique sur l'envie sociale, voir Revelli (2010 : 111-120).

8. Et aussi : « L'idée d'un bonheur sans pouvoir est intolérable, parce que lui seul serait le véritable bonheur » (1966 : 186).

personnes considérées comme la lie de la société nous font envie. Il y a quelques années, des politiciens italiens de la Ligue du Nord ont provoqué l'indignation des gens lorsqu'ils ont affirmé que les Tsiganes étaient protégés par l'Union européenne, qui versait à chacun d'eux – disaient-ils – mille euros par mois. Les protestations ne se sont pas fait attendre : pourquoi eux et pas nous ? D'autre part, il est rare de se sentir en compétition directe avec les Tsiganes pour la carrière, la position sociale, le prestige ou d'autres choses du même genre : avec les Tsiganes, la compétition est cosmologique et concerne la vision du monde. L'envie malveillante se déclenche lorsqu'on pressent qu'un mode de vie jugé ignominieux permet de mieux obtenir certains biens, tant matériels (une villa...) que surtout psychologiques : la liberté, le bonheur, la légèreté de l'être... Plusieurs juges interviewés lors de la recherche sur les adoptions de mineurs roms (Saletti Salza, 2010) avouaient à la chercheuse leur étonnement en constatant à quel point les enfants roms, censés être maltraités par leurs parents, étaient attachés à leurs présumés bourreaux... L'unité psychologique des familles tsiganes a toujours fait l'objet d'une envie profonde et, d'un point de vue historique, de tentatives des non-Tsiganes pour la détruire.

5) Ces propos sur l'envie nous amènent à parler des émotions ambivalentes, à savoir de la coprésence de sentiments opposés qui caractérisent souvent l'antitsiganisme. Répulsion et attraction, colère et pitié. Ainsi, l'admiration pour leur habileté musicale qui, je crois, a souvent atténué la haine cosmique qu'ils engendrent⁹. Les *tricksters* d'Europe...

Ma proposition est que la combinaison sociale de cette grappe d'émotions, ambivalence comprise, a créé le syndrome du criminel, la criminalisation généralisée des Tsiganes en tant que Tsiganes, qui s'est étendue à tout le continent, quoique dans des nuances différentes. Déshumanisation et criminalisation sont les premières pierres de l'édifice de l'antitsiganisme. Les Tsiganes sont ceux dont on a peur parce qu'ils volent comme des Tsiganes, ils dégoûtent parce qu'ils sont sales comme des Tsiganes, il faut donc les extirper des lieux parce qu'ils sont dangereux en tant que Tsiganes. Et ce dont j'ai peur, on le sait, constitue un danger en soi. La manipulation de la peur du Tsigane est l'une des plus grandes fautes de l'industrie journalistique contemporaine, comme l'a reconnu Lorenzo Guadagnucci (2010), cofondateur du groupe « Giornalisti contro il razzismo »¹⁰ (« Journalistes contre le racisme »). Le syndrome du criminel a eu le pouvoir d'annihiler les autres catégorisations possibles, en les insérant dans des taxinomies socio-cosmologiques qui les évincent de la sphère

9. Comme l'expliquait un Rom bulgare à Pino Petruzzelli de manière foudroyante : « Vous ne vivez que de préjugés. Pour vous, on naît avec un balluchon et on n'a que deux routes à prendre : le vol ou le violon. On ne sort pas de là : soit tu voles, soit tu fais de la musique. Qu'il puisse y avoir des Roms honnêtes et des Roms qui n'ont pas l'oreille musicale ne vous traverse même pas l'esprit. Dieu a donné à chacun sa croix, la nôtre c'est de vous supporter » (2008 : 59).

10. Natassa Costi (2010 : 126-127) fournit des données sur cette manipulation de la peur et montre la montée en puissance de la triade Rom-criminalité-sécurité dans les médias italiens de 2006 à 2008.

du politique et en font des êtres virtuellement étrangers aux considérations sur le politique. Ce n'est pas le sujet ici, mais il serait intéressant de voir comment les grands philosophes occidentaux ont parlé des Tsiganes, de Bodin à Hobbes, de Voltaire à Herder, de Kant à Marx... Et les silences sont encore plus assourdissants, comme celui qui entoure le fameux neuvième chapitre « Le déclin de l'État-nation et la fin des droits de l'homme » du livre de Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, dans lequel les affaires tsiganes auraient pu être prises comme un cas exemplaire des tragédies européennes qui y sont décrites, et dans lequel pourtant, il n'y a pas d'eux la moindre trace. C'est une qualité du *trickster* de se rendre invisible alors qu'il est juste sous nos yeux... Récemment, Julia Von dem Kneesebeck (2011) a montré avec des cas bien documentés que le syndrome du criminel a souvent bloqué, dans l'après-guerre, les demandes de réparation avancées par les Sinti allemands pour les violences subies sous le nazisme. Nous allons voir maintenant que c'est le syndrome dominant en Italie.

Après 1989 : politiques néolibérales, multiculturalisme et antitsiganisme

À mon avis, on ne comprend pas les politiques néolibérales mises en place ces dernières années si l'on ne tient pas compte de cette base historique et émotionnelle qui construit le Tsigane en le vomissant de la sphère du politique, pour l'absorber dans la sphère du criminel, associé à un processus de *tricksterisation* qui le rend ambigu en soi et en fait l'objet d'émotions multiples et contradictoires. C'est en effet dans la période du néolibéralisme que se développe la conscience de l'antitsiganisme, que naît la disjonction entre Tsigane et antitsiganisme.

Il existe évidemment plusieurs analogies avec l'antisémitisme et là aussi, les réflexions de Sartre peuvent nous être utiles. Aussi, nous pouvons dire aujourd'hui que l'antitsiganisme connaît au moins deux visages : le visage raciste et le visage démocratique. Le visage raciste est aujourd'hui essentiellement celui de l'autoracisation, celui qui voit dans le Tsigane une race à part qu'il faut extirper d'une façon ou d'une autre, bien représenté par exemple dans les mouvements et partis ouvertement xénophobes et racistes ; l'autre visage est celui de l'homme démocratique, celui qui croit dans l'Homme des droits de l'homme, un homme qui est toujours le même dans tous les mondes et à toutes les époques. Cependant, comme disait Sartre, le démocrate est un piètre défenseur : premièrement parce qu'il n'a pas beaucoup de temps, parce qu'il a trop à faire avec tous les laissés-pour-compte peuplant le monde et qu'il faut sauver ; deuxièmement, parce qu'en ne voyant en lui que l'homme, il l'anéantit en tant que Tsigane. Je manipule ici sa citation :

« Celui-là veut le détruire comme homme pour ne laisser subsister en lui que le Juif [le Tsigane], le paria, l'intouchable; celui-ci veut le détruire comme Juif [Tsigane] pour ne conserver en lui que l'homme, le sujet abstrait et universel des droits de l'homme et du citoyen. On peut déceler chez le démocrate le plus libéral une nuance d'antisémitisme [antitsiganisme]: il est hostile au Juif [au Tsigane] dans la mesure où le Juif [le Tsigane] s'avise de se penser comme Juif [Tsigane] » (1946: 72).

Sartre, encore un qui ne voyait pas les Tsiganes, nous suggère par analogie qu'il peut exister un racisme antitsigane à côté d'un antiracisme antitsigane.

Mais l'époque de Sartre est loin, et sous de nombreux aspects, la haine des Tsiganes a remplacé, dans la droite européenne, la haine des Juifs (bien qu'un antisémitisme souterrain ne soit jamais mort)¹¹. Cette époque est loin également parce que, entre-temps, l'attention ne s'est pas accrue uniquement envers les droits de l'homme, chers au libéralisme classique, mais aussi envers les droits des peuples, envers les différences culturelles, envers les politiques de la reconnaissance. On débat beaucoup sur la place réservée au multiculturalisme par les doctrines et les pratiques néolibérales contemporaines, parce que, s'il est vrai que les droits de l'homme sont devenus les droits directeurs du néolibéralisme globalisé, il est aussi vrai qu'il existe des Déclarations, comme celle de l'Unesco de 2001, qui tentent d'introduire dans le corpus des droits de l'homme le droit à la différence culturelle, un droit dont la Déclaration universelle de 1948 aurait oublié qu'il était universel. Il va sans dire que d'un point de vue historique, la naissance du multiculturalisme est liée au développement du mouvement pour les droits de l'homme.

En principe, le néolibéralisme n'est pas contraire au multiculturalisme, parce qu'il n'a pas les mêmes intérêts que l'ancien État libéral, qui cherchait l'homogénéité culturelle de ses membres. Les intérêts du néolibéralisme concernent l'expansion des marchés, surtout financiers, partout où c'est possible, en poussant des États à la restructuration là où ils pourraient freiner cette expansion, mais aussi en favorisant les luttes contre la pauvreté là où elles empêchent les gens de devenir de bons consommateurs de produits mondialisés. La « pauvreté », pour le néolibéralisme, est essentiellement l'état d'empêchement de devenir un consommateur libre de toute contrainte, et il vous interdit le droit, que quelqu'un pourrait invoquer, « d'être pauvre ». Le néolibéralisme vise la décentralisation des décisions, et le multiculturalisme peut favoriser cette politique. Jusqu'où le néolibéralisme peut-il s'avancer en faveur du multiculturalisme, le débat est ouvert. Par exemple, d'après certains chercheurs qui étudient la situation en Amérique latine, où dernièrement les politiques néolibérales et les politiques de reconnaissance multiculturelle se sont développées en

11. Comme le reconnaissent Horkheimer et Adorno: « La haine se décharge sur des victimes sans défense. Et [...] celles-ci sont interchangeables: gitans, juifs, protestants, catholiques » (1966: 185).

même temps, le néolibéralisme est disposé à accepter une gamme limitée de concessions afin de freiner les demandes d'autonomie plus radicales, et pour étouffer les luttes anti-néolibérales des mouvements indigènes (Hale, 2002). Pour cette raison, les élites néolibérales sont prêtes à faire la distinction entre mouvements de revendication « bons » et « mauvais ».

Bill Templer (2006) propose une lecture semblable pour ce qui concerne le projet de la « décennie de l'inclusion des Roms », parrainé dans dix pays de l'Europe balkano-carpatique par les plus grosses agences politico-économiques internationales. Templer considère que ce projet est une tentative de pacifier les Roms de la périphérie européenne, qui sont vus comme une potentielle bombe à retardement catastrophique pour l'ordre de la nouvelle Europe¹². La pacification aurait lieu au moyen de leur dé-politisation *de facto*, et créerait les Roms « bons », obéissant aux ONG, et les Roms « mauvais », les désobéissants. Les voies de la pacification suivraient également les tentatives de désamorçage de la potentielle bombe démographique qu'ils représentent, par une éducation d'inspiration néo-malthusienne : ne pas se marier trop jeunes, ne pas avoir trop d'enfants, ne pas former de grandes familles.

En revanche, pour d'autres chercheurs, le néolibéralisme ne représente pas un front compact, et les concessions au multiculturalisme dans les mêmes contextes néolibéraux, quoique limitées, représenteraient un point d'appui afin d'argumenter des demandes plus radicales de l'intérieur du système politique formel. C'est ce qui se passe en Amérique latine, d'après Donna L. Van Cott (2006). Une lecture analogue est faite par une Sinta italienne, Eva Rizzin (2006), dans sa thèse de doctorat en géopolitique et géostratégie, où elle analyse très positivement l'action des institutions européennes envers les Roms et les Sinti. Dans tous les cas, nous pouvons dire que la situation est susceptible de beaucoup changer suivant le pouvoir des forces sur le terrain, à savoir les élites néolibérales, les mouvements autochtones (indigénistes ou Roms suivant le contexte), et les mouvements des gauches alternatives (normalement, leurs alliés). Le problème des politiques multiculturelles est également lié à la relation avec les politiques de redistribution, à son renforcement ou à son affaiblissement (Banting & Kymlicka, 2006), mais sur ce sujet, nous ne disposons pas encore d'études ciblées concernant les Roms.

C'est au sein de ce discours plus vaste qu'il faut évaluer la réflexion sur l'antitsiganisme. La reconnaissance de l'existence de l'antitsiganisme est l'affaire des dernières décennies, et c'est surtout l'affaire de l'après-1989. La naissance de la politique de la reconnaissance embrassée par des mouvements roms et sinti et par de nombreux activistes et chercheurs a fait voler en éclats l'ancienne fusion entre Tsiganes et antitsiganisme, et a démasqué le fait que les Tsiganes sont une création des non-Tsiganes, que les Tsiganes sont les Roms, les Sinti etc. qui sont méprisés et outragés par

12. Sur la relation multiculturalisme/néolibéralisme concernant les Roms, voir également Sigona (2009) et Olivera (2011).

les non-Tsiganes. Au début, elle a rejoint les premières reconnaissances officieuses supranationales des années 1960 et 1970 (celles du Conseil de l'Europe, celles de l'Église catholique, celles de l'ONU...). Elle a anticipé de peu et s'est ensuite jointe à l'avancée néolibérale en Europe de l'Est, avec sa « ONGisation » et les émigrations massives de Roms des Balkans vers l'Occident. Mais la levée des masques due à la naissance de la conscience de l'antitsiganisme est loin d'être linéaire, elle doit lutter avec toutes les incrustations laissées par l'histoire et avec le fait que chacun de ces processus peut avoir des intérêts et des idéologies autonomes, qui négocient avec les diverses histoires émotionnelles tricksteriennes antitsiganes.

Aujourd'hui, nous avons différents types d'antitsiganisme, parce que l'antitsiganisme couvre un continuum qui va du racisme hitlérien encore revendiqué par quelques minorités, à l'antitsiganisme démocratique, en passant par l'antitsiganisme populiste. Seule une élite raciste continue à se proclamer explicitement raciste, mais aujourd'hui l'antitsiganisme s'explique également, si ce n'est essentiellement, grâce à la pratique de l'idéologie du « Je ne suis pas raciste, mais... », où le « mais... » indique d'une fois à l'autre la raison ou les raisons de la haine/peur/mépris envers une catégorie entière de personnes, qui se fait cependant de façon détournée, dissimulée.

Le populisme italien : passion d'en-bas et politique d'en haut

Je me réfère ici au milieu italien, où le « Je ne suis pas raciste, mais... » connaît au moins trois angles de vision : un populaire, un populiste, et un institutionnel. Arrêtons-nous un instant sur l'angle populaire, avec deux courts exemples. 1) En 2009, lorsque des confrères de l'université de Vérone et moi-même avons organisé des journées d'étude sur l'apport artistique à la culture européenne de « Maures, Juifs et Tsiganes », comme le disait le titre du congrès (v. Gambin, 2001), nous avons reçu une lettre d'un particulier qui nous accusait d'avoir eu l'idée malsaine de rapprocher l'absence totale de culture des Tsiganes au génie des Juifs ! 2) Lorsque la télévision italienne consacre une émission à l'audience consentie par le pape à des Roms et Sinti le 11 juin 2011 au Vatican, le site de l'émission est pris d'assaut par des dizaines d'internautes méprisants envers les Roms et les organisateurs, qui auraient « nettoyé » les Tsiganes pour l'occasion (Carello, 2011), etc. L'angle populiste est exprimé par la majorité des deux partis au gouvernement jusqu'en 2011, la Ligue du Nord de Bossi et le Parti de la Liberté de Berlusconi, qui utilisent le racisme populaire comme instrument de prosélytisme et de propagande électorale, et le « Je ne suis pas raciste, mais » comme instrument de gouvernement¹³.

13. Une lecture du populisme antitsigane sous le gouvernement Berlusconi (2007-2011) et ses retombées sur la situation des Roms dans la Rome du maire Alemanno est

Les actions antitsiganes entreprises par ces politiciens une fois qu'ils accèdent à des postes de pouvoir au niveau central ou périphérique sont légion, des évacuations forcées aux insultes dans leurs moyens de communication. L'action la plus célèbre, qui a eu un retentissement international (mais c'en est une parmi tant d'autres) nous vient du ministre de l'intérieur de l'époque, Roberto Maroni, qui fit passer en 2008 une série d'arrêts concernant « l'identification et le recensement des personnes, y compris mineures, ainsi que des foyers présents, par des relevés signalétiques », c'est-à-dire des photos et les empreintes digitales. En 2008, des milliers de Sinti et de Roms furent ainsi photographiés et « signalés ». J'ai su que depuis cet épisode, des enfants roms ont inventé un nouveau jeu : ils font semblant de se photographier les uns les autres, de face et de profil, en se criant des ordres d'une voix de stentor, d'un ton de policier... Comme on le voit, cette « passion d'en-bas » a été, en Italie, attisée ostensiblement par les racistes au gouvernement, qui l'ont reconstruite « d'en-haut » de 2007 à 2011. Un autre épisode tout aussi ostensible s'est produit en mai 2011 : pendant la campagne électorale pour les élections administratives de Milan, alors que l'on comprenait déjà que la droite risquait de perdre, Umberto Bossi, dirigeant de la Ligue du Nord et ministre des Réformes, pronostique que si la gauche devait gagner, Milan deviendrait une « tsiganopole », une ville invivable qui ne pourrait plus assurer aucune sécurité et qui serait livrée aux dégradations. Le lendemain, l'insulte est reprise par Silvio Berlusconi, qui proclame sur un ton grandiloquent : « Nous ne laisserons pas Milan devenir une tsiganopole ! » Un antitsiganisme d'État. En même temps, un bureau de sa présidence lançait des spots publicitaires à la télévision, à l'occasion de la campagne « *Dosta !* », imposée par le Conseil de l'Europe, où l'on voyait des Roms déstiganisés et souriants faire des signes et des clins d'œil à des Italiens incrédules...

Toutefois, cette « passion d'en-haut » a des alliés insoupçonnés. Je me réfère ici à l'analyse que Jacques Rancière (2011) consacre à la France de Sarkozy, dans laquelle il parle de manière lucide de la logique raciste de l'État soutenue par une bonne partie de l'élite intellectuelle, laïque et de gauche. Dans le cas des Tsiganes, je dis depuis longtemps que l'une des bases sur lesquelles se sont construits les États européens est l'antitsiganisme, mais il faut voir comment les choses se passent à l'époque du « Je ne suis pas raciste, mais... ». C'est là que s'amplifie le syndrome du criminel. Je reste dans le contexte italien pour présenter quelques cas qui me semblent emblématiques :

1) Nous savons que la reconnaissance du multiculturalisme est accordée plus facilement lorsqu'il s'agit des minorités nationales, à savoir des minorités présentes depuis des siècles dans une région donnée, que lorsque l'on a affaire aux minorités de néo-immigrés (Banting & Kymlicka, 2006).

proposée par Costi (2010). Sur des faits de racisme antitsigane documentés en Italie avant le dernier gouvernement Berlusconi, voir notamment European Roma Rights Center (2000) et OsservAzione (2006).

Dans cette mouvance, en 1999, lorsque la vague de migration vers l'Italie commençait à monter, et pendant un gouvernement éphémère de centre-gauche, une loi a été promulguée pour la « protection des minorités linguistiques historiques », qui reconnaissait douze langues minoritaires. Le romanès, qui avait été inclus en un premier temps car il aurait eu toutes les caractéristiques pour en faire partie, fut finalement éliminé, à la demande de la Ligue du Nord semble-t-il, et avec l'accord des partis de centre-gauche. En fait, les Roms sont assimilés aux minorités « non historiques », soit à des néo-immigrés, soit encore une fois aux étrangers. La loi prévoit, entre autres, l'utilisation de la langue minoritaire à l'école et dans les bureaux publics, mais pas dans les relations avec la police. En 2001, alors que les jours du gouvernement de centre-gauche étaient comptés, un groupe de parlementaires de gauche, « regrettant » l'absence du romanès dans la loi de 1999, dépose pour mémoire une proposition de loi « pour la reconnaissance et la protection des populations roms et sinti, et pour la préservation de leur identité culturelle » (voir Maselli et al., 2001). Notons que dans cette proposition de loi, il manque toutes les reconnaissances consenties par la loi aux autres minorités linguistiques ; par contre, il est prévu que les Roms et les Sinti aient droit à un traducteur dans leurs relations avec les forces de l'ordre... ! De plus, un recensement général est prévu tous les quatre ans, réservé à eux seuls, alors qu'en Italie les recensements généraux de la population ont lieu tous les dix ans. La loi ne fut jamais promulguée, mais ce qui nous intéresse, c'est son idéologie centrée sur le syndrome du criminel et sur le recensement ethnique.

2) En 2001 des politiciens de la Ligue du Nord ont recueilli des signatures pour une pétition en faveur de l'éloignement des Tsiganes de la ville de Vérone. Par suite d'une plainte déposée par des Sinti, les politiciens de la Ligue du Nord sont tout d'abord condamnés à six mois de prison avec sursis en 2005, puis à deux mois en 2007 dans le procès en appel. La même année, la Cour de cassation rend son arrêt : accueillant la thèse de la défense, elle annule la condamnation et renvoie devant un autre juge pour une autre décision, qui les condamnera définitivement. Ce qu'il nous importe de savoir, c'est qu'en cassation, la défense soutenait que la campagne de la Ligue du Nord n'était pas contre les Tsiganes, mais contre les Tsiganes en tant que voleurs. La Cour de cassation a reconnu que dans ce cas, il ne s'agissait pas d'une « idée de supériorité, ou tout du moins de supériorité fondée sur la simple différence ethnique, mais uniquement d'une manifestation d'aversion qui n'était pas déterminée par la qualité de Tsiganes des personnes discriminées, mais par le fait que tous les Tsiganes étaient des voleurs ». Il s'agit, disait la Cour, non pas de haine, mais de simple préjugé racial, punissable uniquement en cas de faux. Du moment où elle annulait l'arrêt et le renvoyait devant une autre juridiction, la Cour suprême admettait automatiquement la thèse de la Ligue du Nord selon laquelle tous les Tsiganes sont des voleurs. En 2007, la Cour de cassation italienne confirme le syndrome du criminel. On sait depuis des années qu'une grande querelle sévit en Italie entre la magistrature et les partis du

centre-droit au gouvernement, mais cette querelle semble disparaître dès qu'il s'agit de prononcer des ordonnances ou des arrêts qui concernent les Tsiganes.

3) Ainsi, en 2008, lorsque une Romní de 16 ans est arrêtée à Naples et accusée d'avoir tenté d'enlever un enfant, un pogrom se déchaîne contre les bidonvilles habités par les Roms. À cette occasion, le ministre de l'intérieur Maroni déclara : « C'est ce qui arrive lorsque les Tsiganes enlèvent les enfants ». Quant au chef de son parti, Umberto Bossi, il pontifie : « Les gens font ce que la classe politique n'est pas capable de faire ». Le tribunal condamne la jeune fille, alors que la défense demandait à ce qu'elle fût libérée, ce que tribunal des mineurs de Naples refuse en affirmant que la présumée ravisseuse est « pleinement intégrée dans les schémas typiques de la culture rom [...] et il existe dès lors, considérant l'absence de processus d'analyse de ses vécus, un risque concret de récidence », et aussi que « l'adhésion mentionnée aux schémas de vie rom [...] détermine chez leurs membres, par expérience commune, le non-respect des règles ». L'environnement rom est décrit ici comme totalement criminogène : antitsiganisme populaire et antitsiganisme institutionnel se donnent l'accolade ! Cette fois, face aux protestations des associations de défense des droits de l'homme, la Cour de cassation annule en 2010 la décision du tribunal de Naples au motif de discrimination ethnique, mais la jeune Romní restera en prison pendant plus de trois ans.

4) Cette décision du tribunal se rattache à d'autres pratiques des tribunaux pour mineurs italiens, qu'il faut citer et sur lesquelles je voudrais attirer l'attention. Suite à la recherche effectuée par Carlotta Saletti Salza, il apparaît que dans la période 1985-2005, les adoptions d'enfants tsiganes (arrachés à leur famille d'origine et donnés à d'autres familles) ont été proportionnellement *vingt fois plus nombreuses que les adoptions d'enfants non-tsiganes*. Les données collectées sur un quart des tribunaux italiens pour mineurs atteignent à eux seuls les résultats, célèbres dans l'histoire de l'antitsiganisme, concernant les Yéniches suisses. Même si les Roms et les Sinti représentent en Italie tout juste 0,2 % de la population, dans certaines régions les adoptions d'enfants tsiganes atteignent jusqu'à 10 % du total des adoptions de mineurs. L'enquête a montré à quel point le sentiment antitsigane est répandu dans des services qui veulent œuvrer à la protection de l'enfance, mais qui devraient alors protéger toutes les enfances, tandis qu'ils utilisent la réglementation sur les adoptions comme arme contre les Tsiganes et leurs enfants. Un magistrat confie à l'enquêtrice : « Tous les enfants roms devraient être donnés à l'adoption », parce que « ce n'est pas une culture, ça, ce n'est pas un style de vie, vivre de vols et imposer certains choix aux enfants » (Saletti Salza 2010 : 388, 389).

5) Enfin, je citerai un cas qui, me semble-t-il est, passé complètement inaperçu y compris des observateurs de l'antiracisme. L'Église catholique s'est souvent élevée contre les pratiques et réglementations xénophobes du gouvernement italien de droite, et à plusieurs reprises, elle a pris parti

pour les Tsiganes. En 1995 déjà, le maire de Rome, Francesco Rutelli (à l'époque du centre-gauche), reprochait au président de Caritas de protéger les voleurs et les délinquants, c'est-à-dire les Tsiganes. Nous savons aussi que divers représentants du Saint-Siège avaient critiqué les rapatriements forcés des Roms, décidés en France par Sarkozy en 2010. Cela dit, le 11 juin 2011, Benoît XVI reçoit en audience deux mille Roms, Sinti, etc. au Vatican, cette audience dont j'ai déjà parlé et qui a déclenché les furies racistes de plusieurs téléspectateurs. Et bien, en cet instant de reconnaissance si officiel, expressément mis en continuité avec la rencontre précédente que Paul VI avait eue avec les Tsiganes en 1965, dans un discours visant pleinement à revendiquer la place des Roms et des Sinti dans le monde, et juste après avoir rappelé le génocide nazi et sa visite personnelle à Auschwitz, le pape recommande : « Que votre peuple ne fasse jamais plus l'objet de vexations, de refus et de mépris ! De votre côté, recherchez toujours la justice, la légalité, la réconciliation et efforcez-vous de ne jamais être une cause de souffrance pour les autres ! »¹⁴. On sent ici un écho atténué mais évident de l'idée de crime d'« asocialité tsigane », que le pape, ou le rédacteur de son discours, a évidemment intériorisé.

Les sommets de trois des plus grands pouvoirs en Italie (le pouvoir politique, le pouvoir judiciaire, le pouvoir religieux) apparaissent donc en harmonie, unis pour affirmer la criminalité des Tsiganes, directement ou indirectement, en les attaquant ou en les défendant, en usant de la haine ou de la pitié : « Je ne suis pas raciste, mais... ».

Conclusion : « ne m'appellez pas tsigane »

Quoique dans la lignée de l'idée d'asocialité d'inspiration nazie, le syndrome du criminel se développe typiquement à une époque de post-modernisme néolibéral, et il contamine tout le monde. La déshumanisation dont parle Nicolae est cryptée dans les pays qui dirigent la mondialisation et qui font des droits de l'homme leur carte idéologique de base. Ici, officiellement, la distinction ne se fait plus entre les races supérieures et les races inférieures, entre les humains et les déshumanisés, mais entre les obéissants et les désobéissants, qui sont alors présentés comme des criminels ou comme étant socialement dépourvus et dépravés. L'antitsiganisme actuel est le résultat des contradictions internes du néolibéralisme, qui a besoin de tous les multiculturalismes possibles pour ses exigences de décentralisation des décisions, mais qui a encore besoin des États afin qu'ils fassent office de contrôleurs de l'application de ces décisions. Cela englobe jusqu'à l'acceptation des Roms, des Sinti, etc., de leur reconnais-

14. [http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2011/june/documents/hf_ben_xvi_spe_20110611_rom_it.html].

sance comme peuple méprisé, de la lutte contre sa pauvreté, et en même temps, une attention obsessionnelle à leur nombre (à un point tel que même les plus démocratiques n'écarteront pas l'idée de la nécessité d'un recensement ethnique poussé, comme nous l'avons évoqué), et à leur vie de plus en plus criminalisée : criminels les mariages entre mineurs, criminels les mariages où l'on dit que les hommes « achètent » les femmes, criminels ces parents qui n'ont pas les moyens et qui mettent au monde des nichées d'enfants, criminels ceux qui brûlent leur caravane par respect envers le défunt, etc. Criminels du berceau à la tombe !

S'il est vrai que l'Union européenne compte de quatre à sept millions de Roms, de Sinti, etc. d'après certaines estimations¹⁵, ils représentent alors 0,9 à 1,5 % de la population totale ; il y a 1 à 1,8 Roms, Sinti, etc. par km². Mais ils sont de plus en plus surdéterminés : déshumanisés par la culture locale et criminalisés par la culture officielle dans des pays comme l'Italie, plus personne n'est indifférent à leur présence éparpillée : ils peuplent abondamment nos prisons, leurs enfants sont recherchés par les centres de protection de l'enfance, leurs communautés sont convoitées par les ONG, la banque mondiale a elle aussi fait ses comptes et calculé que chaque année, la Serbie, la Roumanie, la Bulgarie et la Slovaquie, dont les Roms ne sont pas intégrés dans le marché du travail, perdent globalement un à deux milliards d'euros de recettes fiscales (Commissione straordinaria 2011)...

Le néolibéralisme veut les Roms, pas les Tsiganes, mais il est terrorisé à l'idée que les Roms, en douce, restent les Tsiganes criminels de toujours, et il met en place des campagnes pour révolutionner leur structure démographique subversive, leur économie subversive, leur éducation subversive. Les Roms aussi veulent les Roms, mais l'on craint que la métamorphose publique de Tsiganes en Roms ne soit que l'une des nombreuses tentatives des Gadje de les « inclure » en supprimant ainsi toute leur histoire antitsigane, dont le multiculturalisme a honte aujourd'hui. De nombreux activistes Roms, Sinti, etc. ne veulent plus qu'on les appelle Tsiganes et ils invitent à bannir ce terme des mass media. *Non chiamarmi zingaro* (« Ne m'appelle pas tsigane ») est le titre du livre de Pino Petruzelli (2008). Et certains journalistes sont d'accord (Guadagnucci, 2010). Pourtant, lors d'une rencontre à Bologne en 2011, un Rom s'est adressé aux Gadje qui, en Italie, utilisent si souvent le terme « Rom » : « Je veux être appelé Tsigane, pas Rom ! Je veux que l'on parle de Tsiganes, pas de Roms », dit-il, postulant ainsi que la rhétorique du nouvel antitsiganisme pourrait être l'énième métamorphose tricksterienne de l'ancien antitsiganisme. Peut-être une façon de conjurer la vieille peur des Tsiganes en tabouisant leur nom : vous les construisez d'abord à votre guise, puis vous vous en débarrassez...

15. [<http://www.coe.int/t/dg3/romatravellers/Source/documents/stats.xls>].

Bibliographie

- Ahmed, Sara 2001, « The organisation of hate », *Law and Critique*, vol.12, p.345-365.
- Arendt, Hannah, 1999, *Le origini del totalitarismo*, Milano, Comunità (Ed. or. 1951).
- Banting, Keith, Kymlicka, Will, 2006, « Multiculturalism and the welfare state: setting the context », in Keith Banting & Will Kymlicka (Eds.), *Multiculturalism and the welfare state: recognition and redistribution in contemporary democracies*, p.1-44, Oxford, Oxford Univ. Press.
- Bourke, Joanna, 2005, *Fear. A cultural history*, London, Virago Press.
- Carello, Rosario, 2011, « Se in TV fanno scandalo gli zingari », *Migranti Press*, n. 7-8, p. 10.
- Çelik, Faika, 2004, « Exploring Marginality in the Ottoman Empire: Gypsies or the People of Malice (Ehl-i Fesad) as Viewed by the Ottomans », EUI Working Papers RSCAS No. 2004/39, San Domenico di Fiesole.
- Commissione Straordinaria per la Tutela e la Promozione Dei Diritti Umani, 2011, *Rapporto conclusivo dell'indagine sulla condizione di Rom, Sinti e Caminanti in Italia*, Roma, Senato della Repubblica.
- Costi, Natassa, 2010, « The spectre that haunts Italy. The systematic criminalisation of the Roma and the fears of the Heartland », *Romani Studies*, 5a série, vol. 20, n. 2, p. 105-136.
- Dal Lago, Alessandro, 2004, *Non-persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Milano, Feltrinelli.
- Darwin, Charles, 1971, *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali*, in *Scritti antropologici*, Milano, Longanesi, p. 833-1198 (Ed. or. 1872).
- European Roma Rights Center, 2000, *Il Paese dei campi. Segregazione razziale dei Rom in Italia*, supplément au n. 12 de Carta.
- Farmer, Paul, 2003, *Pathology of power*, Berkeley, The University of California Press.
- Fassanelli, Benedetto, 2011, *Vite al bando. Storie di cingari nella Terraferma veneta alla fine del Cinquecento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.
- Finley, Moses I., 1979, « Una istituzione peculiare? », in Livio Sichirollo (Ed.), *Schiavitù antica e moderna*, p. 21-39, Napoli, Guida.
- Gambin, Felice (Ed.), 2011, *Alle radici dell'Europa. Mori, giudei e zingari nei paesi del Mediterraneo occidentale*, vol. III, Firenze, SEID.
- Guadagnucci, Lorenzo, 2010, *Parole sporche. Clandestini, nomadi, vu cumprà: il razzismo nei media e dentro di noi*, Milano, Altreconomia.
- Hale, Charles R., 2002 « Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights, and the Politics of Identity in Guatemala », *Journal of Latin American Studies*, vol. 34, p. 485-524.
- Hersch, Jeanne 1967, « Sur la notion de race », *Diogenès*, n. 59, p. 127-142.
- Horkheimer, Max, Adorno, Theodor W., 1966, *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino (ed. or. 1944).
- Izard, Carroll E, 1977, *Human Emotions*, New York, Plenum Press.
- Knudsen, Marko D., 2005, « The Evil Reality of Antiziganism », Communication présentée au colloque « What does Antiziganism mean? Proposal of a Scientific Definition from Different European Viewpoints », 8-9 Octobre, Hamburg.

- Lévi-Strauss, Claude, 1955, *Tristes tropiques*, Paris, Plon.
- Lévinas, Emmanuel, 1976, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris, A. Michel.
- Maselli, Domenico, et al., 2001, « A.C. 7610, Disposizioni per il riconoscimento e la tutela delle popolazioni rom e sinti e per la salvaguardia della loro identità culturale », Camera dei Deputati, Roma.
- Nicolae, Valeriu, 2006, « Towards a definition of Anti-Gypsyism », www.ergo-network.org/antigypsyism.htm
- Olivera, Martin, 2011, « La fabrication experte de la “question rom”: multiculturalisme et néolibéralisme imbriqués », *Lignes*, n° 34, p. 104-118.
- Osservazione, 2006, *Cittadinanze imperfette. Rapporto sulla discriminazione razziale di rom e sinti in Italia*, Spartaco, Santa Maria Capua Vetere.
- Petruzzelli, Pino, 2008, *Non chiamarmi zingaro*, Milano, Chiarelettere.
- Piasere, Leonardo, 1991, *Popoli delle discariche*, CISU, Roma.
- 2011a, « *Horror Infiniti*. Die Zigeuner als Europas Trickster », *Behemoth. A Journal on Civilisation*, vol. 4, n. 1, p. 57-85 (www.reference-global.com/toc/behemoth/4/1).
 - 2011b, *La stirpe di Cus. Storie e costruzioni di un'alterità*, Roma, CISU.
 - 2011c, *Roms. Une histoire européenne*, Montrouge, Bayard.
- Price, Michael E., Cosmides, Leda, Tooby, John, 2002, « Punitive sentiment as an anti-free rider psychological device », *Evolution and Human Behavior*, vol. 23, p. 203-231.
- Rancière, Jacques, 2011, « Une passion d'en-haut », *Lignes*, n. 34, p. 119-123.
- Revelli, Marco, 2010, *Poveri, noi*, Torino, Einaudi.
- Rizzin, Eva, 2006, *L'antiziganismo nell'Europa allargata: l'azione diplomatica e internazionale delle istituzioni europee a tutela delle minoranze rom*, Tesi di dottorato, Università di Trieste.
- Rozin, Paul, Lowery, Laura, Imada, Sumio, Haidt, Jonathan 1999, « The CAD triad hypothesis: a mapping between three moral emotions (contempt, anger, disgust) and three moral codes (community, autonomy, divinity) », *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 76, p. 574-586.
- Saletti Salza, Carlotta, 2010, *Dalla tutela al genocidio? Le adozioni dei minori rom e sinti in Italia (1985-2005)*, Roma, CISU.
- Sartre, Jean-Paul, 1960, *Réflexions sur la question juive*, Éd. Morihion, 1946.
- Sigona, Nando, 2009, « I rom nell'Europa neoliberale. Antiziganismo, povertà e i limiti dell'etnopolitica », in S. Palidda (Ed.), *Razzismo democratico. La persecuzione degli stranieri in Italia*, p. 54-65, Milano, Agenzia X.
- Stahl, Henri H., 1969, *Les anciennes communautés villageoises roumaines*, Paris, CNRS.
- Taguieff, Pierre-André, 1988, *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris, La Découverte.
- Templer, Bill, 2006, « Neoliberal Strategies to Defuse a Powder Keg in Europe: the “Decade of Roma Inclusion” and its Rationale », *New Politics*, vol. X, n. 4 [<http://ww3.wpunj.edu/~newpol/issue40/templer40.htm>].
- Todesco, Daniele 2004, *Le maschere dei pregiudizi. L'innocenza perduta dei pregiudizi positivi. Una categoria esemplare: gli zingari*, Quaderno di « Servizio Migranti », n. 47, Fondazione Migrantes, Roma.
- Tosi Cambini, Sabrina, 2008, *La zingara rapitrice*, Roma, CISU.
- 2012, « Antiziganismo: strumenti interpretativi e fenomenologia contemporanea », *ANUAC*, vol. I, n. 1, p. 17-23.

- Van Cott, Donna L. 2006 « Multiculturalism versus neoliberalism in Latin America », in K. Banting, W. Kymlicka (Eds.), *Multiculturalism and the Welfare State. Recognition and redistribution in contemporary democracies*, Oxford, Oxford Universit Press, p.272-296.
- Von Dem Knesebeck, Julia, 2011, *The Roma Struggle for Compensation in Post-War Germany*, Hertfordshire, University of Hertfordshire Press.
- Williams, Patrick, 2011, « L'ethnologie des tsiganes », in Michael Steward et Patrick Williams (Eds.), *Des Tsiganes en Europe*, p.9-31, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'homme.
- Wippermann, Wolfgang, 1997, *Wie die Zigeuner. Antisemitismus und Antitsiganismus im Vergleich*, Berlin, Elefant Press.
- 2005, « What is Antiziganism? », Communication présentée au colloque « What does Antiziganism mean? Proposal of a Scientific Definition from Different European Viewpoints », 8-9 Octobre, Hamburg.

Le débat indo-européen et l'identité tsigane à l'orée du XIX^e siècle en Allemagne

Enjeux et débats

Jean-Louis GEORGET

L'apparition du débat sur l'indo-européen et du rapport avec le « peuple » tsigane est une question fondamentale de la transition allemande de l'époque moderne vers le premier XIX^e siècle. On pourrait naturellement observer des situations analogues dans d'autres pays, puisque les nations en gestation, dont l'ancienneté était plus ou moins prononcée et avérée bien que le modèle étatique centralisé ait eu tendance à devenir la norme, attachèrent une attention particulière à l'histoire de leurs langues respectives. Dans son beau livre sur la création des nations, Anne-Marie Thiesse montrait comment les différents pays européens étaient entrés en concurrence pour la prééminence continentale dans ce domaine (Thiesse, 1999). Or l'Allemagne, nation fragile et encore instable, tirée entre l'Autriche, berceau de sa puissance traditionnelle, et la Prusse, modèle étatique ascendant, trouvait dans sa langue la matrice de son unité. Son système universitaire lui accordait une grande place, puisqu'elle était la discipline à partir de laquelle allaient se différencier les autres.

Il est dès lors possible d'envisager l'importance stratégique que revêtait l'étude de la langue originelle. Comme dans toutes les périodes charnières de l'histoire européenne, une partie de ce débat allait se cristalliser autour des Tsiganes. Leur langue allait devenir l'objet de spéculations multiples, qui deviendraient le miroir des luttes de pouvoir pour la prééminence scientifique et linguistique sur le continent européen. Le champ linguistique est l'un des éléments structurants de leur apparition, puis de leur disparition relative du champ scientifique, à l'exception notable et marginale de certaines études ethnographiques les concernant.

Du bassin de l'Indus vers l'indo-européen

L'intérêt pour le sanskrit est lié, comme on le sait, à la conquête de l'Inde par les Anglais et a eu pour vecteur de transmission les missionnaires et les voyageurs qui s'attardaient auprès des brahmanes. Les premières connaissances vinrent du Sud de l'Inde, avant que les Portugais ne conquièrent la côte Ouest de cette même péninsule. Goa et Pondichéry en furent les premières plateformes. Une première intensification des recherches eut lieu à Calcutta, où fut fondée en 1784 l'*Asiatic Society of Bengal*, dont il sera question plus loin (Windisch, 1920).

La naissance des études indo-européennes, rebaptisées indo-germaniques dans l'espace germanophone, eut un impact fort dans la configuration allemande. En effet, on a souvent parlé, à propos de l'Allemagne, de « nation tardive » dont l'identité reposait avant tout sur la langue, au cours des débats sur le *Sonderweg* (« voie singulière »), qui battirent leur plein au milieu des années 1980 (Winkler, 2005 ; Wehler, 1973). La raison en est largement politique. Eu égard au morcellement extrême du territoire allemand (les habitants de l'Empire se définirent jusqu'en 1884 comme Bavaois, Hessois, Wurtembergeois et aussi Allemands) et à l'impossibilité de trouver une voie d'unification démocratique suite à l'échec de la révolution de 1848, l'identification linguistique joua un rôle géopolitique de catalyseur fort. Elle fut presque parfois une question de survie dans la conjoncture de l'Allemagne de la fin du XVIII^e et du début du XIX^e siècle. On imagine dès lors l'importance que put avoir la recherche de la langue originelle et mythique sur laquelle se fondait la reconstruction indo-européenne.

Le rôle de Franz Bopp, pionnier et visionnaire

La figure de proue des études indo-européennes est Franz Bopp (1791-1867). Il convient de présenter son travail pour comprendre ensuite comment se développeront les études sur la langue des Tsiganes dans la suite de ses travaux. Né en 1791 à Mayence et décédé en 1867 à Berlin alors qu'il était membre de l'Académie prussienne des sciences et professeur à l'université de Berlin, il avait été aiguisé dans sa curiosité par les travaux de Friedrich Schlegel (1772-1829) sur les études indo-européennes à partir de la question du conte. Il fit comme lui ses études à Paris où il apprit le sanskrit. F. Bopp avait réussi à mettre en valeur les ressemblances entre le sanskrit et la langue persane. Le sanskrit a été l'objet d'une grammaire sur le système de conjugaison. Ceci constitue le premier pas vers la grammaire de l'indo-européen, que F. Bopp rédigea peu après. Même dans ses erreurs, ses intuitions s'avèrent souvent lumineuses. Il se

détache en cela de la vision biblique qui faisait de l'hébreu la langue originelle et du latin un dérivé des dialectes grecs éoliens. La connaissance du sanskrit permit d'établir clairement la proximité entre les langues européennes (Lefmann, 1891-1897).

La correspondance de F. Bopp, publiée par Salomon Lefmann (1831-1912), permet de savoir que Bopp a été reconnu, dès 1816, comme un des experts dans sa discipline. En effet, on y trouve mention de l'ensemble des savants qui, à l'époque, ont eu des relations scientifiques, tant dans le domaine de l'indo-européen que de la linguistique en général. Après la prise de Mayence par les Français et sa transformation en territoire d'occupation, il partit à Aschaffenburg avec ses parents pour aller au lycée où il eut pour professeur le philosophe catholique Karl Joseph Hieronymus Windischmann (1775-1839), comme F. Bopp lui-même. Le philosophe obtint en 1818 une chaire à l'université de Bonn. F. Bopp lui resta fidèle et continua à correspondre avec lui, malgré son esprit très critique envers la papauté. La correspondance s'arrête avec les lettres des 9 janvier et 5 février 1820. F. Bopp l'assure de ses remerciements pour avoir nourri son intérêt pour l'Inde tout en critiquant la caste des hellénistes, trop refermée sur elle-même. K.J.H. Windischmann n'était pas désintéressé puisqu'il espérait pouvoir intégrer une partie des travaux de F. Bopp sur Brahma et d'autres divinités dans ses propres écrits. F. Bopp continua d'étudier contre sa propre inclination la philosophie des cultures du sous-continent, bien que ses véritables intérêts le portassent ailleurs :

« En ce qui concerne l'Inde, le plus important pour moi reste la langue, et ce n'est qu'en disséquant son organisme, en observant les rapports entre ses différents dialectes et sa signification pour la linguistique en général que je m'accorde avec une joie réelle et une intime confiance le titre d'écrivain » (Windisch, 2005 : 68).

Il est indéniable que K.J.H. Windischmann joua un grand rôle dans la vie de Bopp en lui permettant de publier ses premiers textes et en le recommandant, de telle sorte que ses séjours à Paris et Londres puissent être ultérieurement financés par le gouvernement bavarois et l'Académie des sciences de Munich.

Dans la capitale française, F. Bopp fut élève d'Antoine Silvestre de Sacy (1758-1838), l'orientaliste le plus célèbre de son époque, auprès duquel il apprit à la fois l'arabe et le persan en 1812. Il regrettait cependant l'absence de l'enseignement des différentes langues indiennes, qui l'empêchait d'accéder à des sources importantes pour lui. Heureusement, dès 1815, il put suivre l'enseignement qu'il souhaitait auprès d'Antoine-Léonard de Chézy (1773-1832), qui le dispensait au Collège de France. Louis-Mathieu Langlès (1763-1824) proposa vite à F. Bopp d'écrire la grammaire que A.-L. De Chézy mettait trop de temps à concevoir. F. Bopp étudia auprès de ce dernier sans toutefois fréquenter ses cours, comme F. Schlegel, Othmar Frank (1770-1840) puis August Wilhelm Schlegel (1767-1845) l'avaient fait dix ans auparavant.

L'initiation au sanskrit fut difficile, car les moyens disponibles et les pandits étaient denrées rares. Le 27 juillet, F. Bopp écrivait qu'il n'était pas capable de décrypter un texte sans traduction, pas plus d'ailleurs que A.-L. de Chézy, qui s'était attaché à comprendre la langue six ans auparavant. Les savants européens s'en tenaient aux textes qui avaient été édités et étudiés en Inde. F. Bopp chercha par une lecture intensive à s'autoriser une meilleure autonomie de compréhension. Dans une lettre du 30 janvier 1825, il indiquait qu'il avait lu tout le Mahabharata. Il lui manquait toutefois un dictionnaire de sanskrit, car celui d'Horace Hayman Wilson (1786-1850), paru à Calcutta en 1819, était beaucoup trop onéreux.

En août 1814, il commença à rédiger une grammaire du sanskrit et des langues qui lui étaient apparentées. Il traduisit les hymnes védiques que Henry Thomas Colebrooke (1765-1837) avait déjà réunis en un ouvrage et qui avaient été partiellement traduits en allemand par Joseph Merkel (1788-1866). Il y ajoutait un effort de métrique important, dans un but grammatical plus que stylistique avoué. Les fautes qu'il avait pu faire restèrent peu significatives par rapport au travail accompli en quatre ans, alors qu'il n'était âgé que de vingt-cinq ans. Mais bientôt, il connut en A. W. Schlegel et Christian Lassen (1800-1876) de véritables critiques qui le firent progresser de manière notable. Soutenu par le roi Louis de Bavière, F. Bopp partit en 1818 en Angleterre, où il fit connaissance à Londres de H. T. Colebrooke et Charles Wilkins (1750-1833). Mais il n'accrocha que peu avec la méthode descriptive de H. T. Colebrooke, lui qui avait été nourri pendant toutes ses études personnelles par l'école romantique. Cependant, les collections accumulées par son collègue anglais et sa connaissance parfaite de la langue des Tsiganes furent des atouts essentiels pour le grammairien allemand. En revanche, Bopp sut se servir avec toute l'attention qu'il convenait de l'œuvre de C. Wilkins, « facile d'utilisation » (Windisch, 2005 : 77). A. W. Schlegel était d'un avis similaire et reconnaissait l'apport de ce dernier pour les études sanskrites. La grammaire que F. Bopp composa comprend certes des erreurs, mais les idées principales dans la comparaison des langues apparaissent justes et judicieuses. F. Bopp n'avait jamais étudié ni mené de recherche dans aucune université allemande. Après l'échec de l'obtention d'un poste à Würzburg, puis sa difficulté à intégrer l'Académie des sciences de Munich, il partit à l'hiver 1820 à Göttingen où il s'adonna intensément à l'arabe et à l'hébreu. Il finit par obtenir une chaire à l'université de Berlin en 1821, avant de devenir membre de l'Académie en 1822 et professeur ordinaire en 1825.

Le modèle de H. M. G. Grellmann ou le grand malentendu ; les réponses de Christian Jakob Kraus et Rüdiger, ou l'approche novatrice de la question

La question de la culture tsigane avait été posée de façon aiguë dans le premier XVIII^e siècle suite à la publication du livre d'Heinrich Moritz Gottlieb Grellmann (1756-1804), traduit en français et sur lequel il convient ici de ne pas s'attarder car il ne porte pas essentiellement sur la question de la langue (Grellmann, 1783). Cet ouvrage, rempli de préjugés, resta la référence constante pour définir la politique vis-à-vis des Tsiganes jusque dans les années 1920. Son essai paru en 1783 visait à construire la première image ethnique des tsiganes. Il n'est en aucun cas original dans ses descriptions, reprenant les *topoi* de son époque. Outre les soupçons de cannibalisme et de vols d'enfants, la considération selon laquelle « le Tsigane est un produit de l'Orient » (*ibid.* : 14) induit un fait : il doit à « cette origine orientale une stabilité propre qui ne lui permet pas de changer ou de cesser d'être ce qu'il est en réalité » (*ibid.*).

La description qu'il fait des Tsiganes est parfaitement essentialiste. Comme ils ne sont pas capables de se transcender, l'État se doit de les encadrer et de les éduquer à la manière dont le conçoit Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) dans son roman *Wilhelm Meister* (Goethe, 1795-1796), où les Tsiganes sont d'ailleurs toujours très présents. H. M. G. Grellmann imagine, à tort, qu'il faut trois générations pour que les Tsiganes cessent de l'être.

Johann Christian Rüdiger (1751-1822) et Christian Jakob Kraus (1753-1807), disciples d'Emmanuel Kant (1724-1804), apportèrent de premiers éléments de réponse aux problématiques posées.

Le linguiste J. C. C. Rüdiger découvrit, en faisant preuve d'une grande intuition au moyen d'une méthode comparative prenant en compte à la fois le vocabulaire et les structures syntaxiques, la proximité du *romani sib* avec les langues indiennes. Étendant sa vision à des considérations ethnographiques au-delà de l'aspect linguistique à proprement parler, sa description tentait de circonscrire, sans jamais les criminaliser, les causes réelles de la situation misérable des Tsiganes dans une analyse sociologique avant l'heure (Rüdiger, 1782).

Considérant leur histoire depuis le début de leur migration grâce aux sources dont il disposait, J. C. C. Rüdiger les tenait pour des nomades, mais estimait qu'il n'existait que des présomptions fragiles pour témoigner de leur migration de l'Asie orientale vers l'Europe. Pourtant, J. C. C. Rüdiger comprit que, dès le Moyen-Âge, leur réception en Europe avait d'abord été aisée car ils s'étaient adaptés aux situations les plus diverses. Ce n'est pas une conception différente du droit qui en avait fait des parias, mais le fait que les régents et les villes les avaient peu à peu envisagés comme faisant partie des cohortes de errants miséreux, qui devenaient dès lors une menace pour l'ordre public et les populations

sédentaires (Foucault, 1961). Les poursuites, les arrestations et les exécutions n'avaient eu lieu que parce qu'ils étaient des Tsiganes. La misère des « bohémiens » n'était pas, selon J.C.C. Rüdiger, inhérente à leur nature, mais due à leur mise au ban par l'État : « On les a obligés à enfin devenir ce qu'ils ne voulaient pas être, ni n'étaient d'ailleurs » (Rüdiger, 1782 : 44). Cette situation s'était accentuée en Allemagne dans le contexte de renforcement des États à l'issue de la guerre de Trente ans (Stollberg-Rilinger, 1986). La conception de l'auteur de cette première tentative pour faire sortir le sujet du carcan des préjugés dans lequel il était enfermé ouvrait des perspectives intéressantes pour les travaux à venir. Malheureusement, l'embrasement ainsi entrouverte devait bientôt se refermer.

Mais dans un premier temps, l'espoir d'une nouvelle herméneutique fut prolongé à la fin de l'époque moderne. C. J. Kraus, un élève de Kant, dont Hamann louait l'esprit et qui est aujourd'hui largement oublié, découvrit en rédigeant une recension sur un dictionnaire russe en 1784 un mémoire sur les Tsiganes, qui, comme lui, étaient confinés dans l'oralité (C. J. Kraus avait de terribles difficultés pour écrire) et fuyaient les régularités des ordres qui façonnaient le monde. Il ironisait ainsi sur le sujet qu'il s'était choisi : « Commencer par une histoire de brigands italiens et continuer par des recherches sur les Tsiganes – je ne sais pas ce que je dois penser de l'esprit et du cœur qui ont pu vouloir une telle chose » (Kraus, 1809-1819 : 213).

Il rendit visite chaque jour à un groupe de Tsiganes dans la prison de Königsberg qui étaient détenus sur la base d'un édit daté du 5 octobre 1725 (Gilsenbach, 2000), qui considérait que tout Tsigane appréhendé en Prusse était condamné au gibet de par son essence. Un certain nombre de personnes travaillaient sous la direction du professeur pour la philosophie pratique. Le projet, empirique, portait sur la langue, la physionomie et le caractère moral des Tsiganes prussiens et lituaniens. C. J. Kraus résumait ainsi ses aspirations scientifiques :

« Trois choses m'intéressent chez les Tsiganes : leur langue originale, leur corps qui n'est pas européen et leur caractère qui ne s'inscrit pas dans une forme de citoyenneté. Vous voyez, mon cher, que ces trois points sont des problèmes très importants pour le chercheur sur l'histoire de l'humanité, qui pense que rien d'humain ne peut lui échapper » (Röttgers, 1993 : 55).

C. J. Kraus élaborait une grille de recherche précise, avec des questions à poser, des indications méthodologiques pour y répondre et permettre aux Tsiganes de livrer des informations exploitables. C. J. Kraus fut le premier à établir, après J. C. C. Rüdiger, la provenance indienne des nomades européens sur une base solide, puisqu'il jugeait que les indices réunis par son prédécesseur étaient significatifs, mais encore trop ténus.

En ce qui concernait leur physionomie, les contemporains se posaient la question de savoir si la couleur de peau des Tsiganes déteignait. Kant

croyait lui-même que la couleur dorée de leur peau, qu'il rapportait non pas à la saleté mais à des dispositions particulières de vésicule biliaire, déteignait sur les vêtements. C.J. Kraus prit naturellement le contrepied de ces lieux communs en montrant leur inanité selon une méthode expérimentale simple.

Sur le dernier point de l'absence de socialisation des Tsiganes dont la présence en Europe était avérée depuis 1417, Kraus apporta une contribution intéressante. H.M.G. Grellmann avait soutenu que tout accès à la pensée des Lumières avait été rendue impossible pour les Tsiganes du fait de leur étroitesse de vue, et avait empêché toute forme banale de socialisation ; C.J. Kraus eut quant à lui l'intuition, dans une réflexion en contrepoint, que leur mode de vie était peut-être aussi une ouverture aux Lumières. Johann Erich Biester (1749-1816) fit paraître dans la *Berlinische Monatsschrift* un article dans ce sens, sur la base des travaux de son prédécesseur (Bruns, 2006). August Friedrich Pott utilisera aussi ce travail en ses aspects linguistiques pour produire son œuvre majeure : *Die Zigeuner in Europa und Asien* (1844-1845).

L'œuvre majeure de Friedrich Pott sur la langue des Tsiganes

C'est par le biais de la linguistique qu'August Friedrich Pott (1802-1887), élève de F. Bopp, allait s'attacher à approfondir les connaissances sur les Tsiganes en Allemagne, et à prendre le contrepied du livre de H.M.G. Grellmann (Leopold, 1983).

Prolongeant les innovations de ses prédécesseurs et sentant qu'il y avait là l'une des clés de résolution de l'énigme, il creusa la réflexion sur la question de la provenance des Tsiganes. Il soulignait que, partout où ils apparaissaient, ils étaient un objet de crainte ou de curiosité mêlée d'appréhension. Ce dernier sentiment avait engendré partout en Europe des représailles souvent sanglantes. Mais il insistait également sur la source d'inspiration qu'ils représentaient. Très vite, A.F. Pott fit allusion à l'étendue littéraire qu'avaient prise la thématique récurrente des bohémiens dans l'Europe moderne. Il évoquait la nouvelle de Cervantes intitulée *La petite gitane*, qui ouvrait ses *Nouvelles exemplaires* et avait été publiée en 1612 dans le Sud de l'Europe. Il en fut tiré l'opéra *Preciosa*, sur une musique de Carl Maria Friedrich Ernest von Weber, connu et diffusé dans l'ensemble de l'Europe après sa première représentation en 1822. À l'autre bout du continent européen, il n'omettait pas non plus Alexandre Pouchkine, auteur du poème *Les Tziganes* paru en 1824 (Pouchkine, 1921).

Dans sa correspondance, Pott expliquait que son travail était né d'un hasard plus que d'un manque de littérature sur les bohémiens en Europe centrale qu'il aurait voulu combler. Le savant Peter von Bohlen (1796-

1840), lui-même titulaire de la chaire d'études orientales à l'université de Königsberg depuis 1826, lui fit cadeau à Halle, pendant son agonie, des papiers réunis par Christian Gottfried Zippel (1767-1815) à Niebudzen¹, commune de Prusse orientale où vivait une abondante communauté tsigane. Le pasteur, passionné par ses ouailles et concitoyens, avait été en relation avec J. C. Kraus. F. Pott se sentit dès lors redevable du cadeau qui lui avait été fait, et de l'obligation de l'exploiter au mieux. Il tira rapidement des publications de l'exégèse des documents trouvés. Encouragé par le professeur Hermann Wilhelm Friedrich Hinrichs (1794-1861), élève de Hegel, à poursuivre les travaux commencés, et soutenu par Ulrich Jasper Seetzen (1767-1811), médecin et excellent spécialiste du Moyen-Orient, pour mener à bien les travaux sur la langue des Tsiganes de Syrie, il essaya de combler les lacunes dans ce domaine.

Très curieusement, il indiquait dès la préface de son ouvrage qu'il n'entreprenait pas l'étude de la langue sous la pression d'un intérêt quelconque, signe *a contrario* d'un enjeu stratégique majeur (Pott, 1844-1845). Il pensa dans un premier temps que l'idiome des Tsiganes était proche de la langue grecque. Personne pourtant ne l'avait étudié en détails, d'autant moins dans un contexte où il n'existait pas de corpus littéraire constitué. Dans une veine herderienne avant l'heure, il insistait sur le fait que chacune des langues qu'il souhaitait étudier lui ouvrait la perspective d'accéder à l'esprit humain dans son ensemble (Herder, 1991). Il voulait montrer à tout prix que la langue des Tsiganes provenait bien du bassin de l'Indus, et s'étonnait qu'une telle langue, qui avait parcouru grâce à ses locuteurs d'amples contrées, n'ait pas suscité chez ses collègues plus d'attention. L'exception qu'elle constituait n'avait pas suffisamment été prise en compte par les linguistes.

Or comme l'indiquait F. Pott, le *romani sib* présentait des caractéristiques très particulières : malgré son mélange avec les autres langues, malgré leur influence sur ses variations locales, la langue des Tsiganes était la même d'un bout à l'autre de l'Europe. Il était impossible, et cela constituait son second argument, de n'y voir qu'un simple argot, car c'était méconnaître dès lors toute approche linguistique fondamentale et scientifique. Mais l'argument principal de F. Pott était de voir que le socle de cette langue, ses racines les plus intimes n'avaient rien à voir avec la langue arabe et sa variante égyptienne, mais qu'elle était intimement liée, malgré son abâtardissement, aux idiomes populaires de la péninsule indienne, et, de ce fait, à la langue la plus achevée de toutes par sa construction, le sanskrit.

L'ouvrage de F. Pott, peu connu en France, ne faisait pas l'impasse sur les catégories les plus en vue de la linguistique diachronique de l'époque, retraçant, à travers les différents chapitres, les syntagmes de ce qui peut apparaître comme une densité identitaire forte des Tsiganes. L'onomas-

1. Seule une petite partie de ce matériau avait été publiée dans le tome 21 de la *Berliner Monatsschrift* de 1793.

tique jouait un rôle absolument décisif puisqu'elle permettait de retracer leurs migrations à travers les continents. Reprenant les catégories les plus usuelles à l'époque, il distinguait assez facilement à l'intérieur du même corpus, entre les noms propres à la langue romani et les noms qui leur avaient été donnés par d'autres peuples lors de leur passage dans les pays traversés, ou qu'ils s'étaient attribués de façon fonctionnelle en hiérarchisant leurs activités. Dans le premier cas, les appellations étaient souvent le fruit d'une observation ou d'une opinion erronée ; dans le second cas, les noms se rapportaient à des couleurs, un métier ou bien une origine réelle ou supposée.

De manière exhaustive, F. Pott dessinait les prémices d'une sociologie de l'Europe centrale. Il est impossible ici de retracer de façon précise ses recherches pour l'ensemble des continents où le grammairien poursuivit ses investigations. Un exemple frappant est celui de la Bohême où s'opposaient, affirmait-il, ceux qui portaient le nom de *Kalo* et provenaient de Hongrie, et les *Parno* qui étaient des Tchèques issus des classes sociales les moins favorisées. Il expliquait que les deux clans s'étaient mêlés et avaient eu une descendance commune. Il signalait que les *Parno* parlaient désormais mieux la langue locale que la langue romani. Pott faisait le même travail acribique pour l'ensemble des tribus depuis la Finlande jusqu'à la Turquie. Se dessinait à travers l'univers de la langue une géographie impériale, dont se servirent ultérieurement les ethnologues allemands pour effectuer une description précise des territoires échappant largement à l'histoire allemande (Bausinger, 1993).

On pouvait ainsi appréhender la manière dont les Tsiganes allaient être considérés dans leur fonctionnement sociétal à travers les adjectifs ou les substantifs par lesquels ils étaient désignés dans les différents pays où ils résidaient. Ainsi les Gitans devinrent les Allemands ou les Flamands après les édits de Philippe IV, car ils possédaient, souvent en tant que mercenaires, des lettres de recommandation des différents États allemands par lesquels ils étaient passés. De la même manière, les relations antagonistes des différentes peuplades dans les *Siebenbürgen* en Roumanie expliquaient par exemple la récurrence du mot *gajo*, qui désignait selon F. Pott la bourgeoisie locale.

Le second chapitre du livre est consacré à la provenance des Tsiganes, qu'il voit présents sur les trois continents et, de manière presque visionnaire, également en Amérique. Il cite nombre de récits de voyageurs, selon la coutume de l'époque, dans l'esprit du cosmopolitisme, tel celui de l'explorateur et ethnologue Jacob Bryant (1725-1804) décrivant un groupe de Tsiganes à Toblosky au nombre de soixante, traversant misérablement avec leurs chevaux et leurs chariots les villages environnants, et appelés « tziganis » par les Russes. Le vice-gouverneur, après leur avoir demandé où ils se rendaient, leur avait interdit de se rendre en Chine où ils voulaient aller.

De même, les considérations physiologiques et les observations empiriques sur la « constitution physique » des Tsiganes ne sont pas absentes

des pages rédigées par F. Pott, qui cite là aussi des savants qui ont marqué leur époque. Ainsi reprend-il la remarque du Colonel Francklin qui faisait observer en traversant la Hongrie et la Transylvanie que nombre de Tsiganes, surtout dans les environs de Buda et de Hermannstadt, l'actuelle Sibiu, montraient des ressemblances avec la « constitution physique » des Indiens, Perses ou Turcs.

F. Pott voit dans la dispersion des Tsiganes sur l'ensemble des continents une merveilleuse anomalie, qui suscite naturellement la curiosité du chercheur qu'il est. Il remarque à ce propos que, dans un contexte où commencent à émerger les identités nationales depuis la seconde moitié du XVIII^e siècle, qu'il doit être irritant de ne pouvoir se prévaloir depuis si longtemps d'une petite patrie, d'un *Heimat*. Il explique de ce fait toutes les hypothèses émises sur les Tsiganes et leur origine. Il évoque à ce propos trois auteurs qui, selon lui, ne méritent aucune attention : le docteur Johann Gottfried Hasse, Samuel Roberts et Francesco Predari, le premier découvrant les Tsiganes chez Hérodote, le second dans l'Ancien Testament, tandis que l'Italien les voit comme un peuple issu d'un déluge responsable du naufrage de l'Atlantide. Ce dernier ne voit d'ailleurs pas la ressemblance entre la langue des Tsiganes et le sanskrit, dont il exclut toute ressemblance. En outre il trouve même une analogie entre certains mots de l'hébreu et ceux de la langue tsigane.

Au contraire, F. Pott souligne un trait que H.M.G. Grellmann avait bien perçu, celui de l'extrême facilité pour les Tsiganes d'apprendre les langues étrangères. C'est pourquoi, dit-il, même s'ils provoquent un sentiment de mépris des puristes de la langue, on retrouve avec des accents différents des mots de différents pays où leur passage les a conduits, la langue étant un témoignage de ces migrations imprévues. F. Pott évoque par exemple des résidus linguistiques venant des peuples danubiens, des Grecs, des Valaques ou des Magyars qui se retrouvent en Espagne, en Angleterre ou dans d'autres pays occidentaux de l'Europe continentale. Il signale de ce fait les difficultés de compréhension des Tsiganes entre eux lorsqu'ils proviennent de régions qui n'ont eu, dans le passé, que peu de contacts. Il dément toute possibilité de rapprochement avec les Égyptiens, qu'il rapporte à la superstition la plus absurde, ou encore à une tournure d'esprit jésuitique trop alambiquée. Ce faisant, il récuse également l'argument de H.M.G. Grellmann qui faisait nécessairement passer les migrations des Tsiganes par l'Égypte, déclarant avec vigueur l'obsolescence de la vision. Il note le fait que le terme de « pharaon », parfois accolé aux Tsiganes, est sans doute lié à une déformation dialectale du terme qui signifie dès lors « rusé ». Si H.M.G. Grellmann affirme ne pas trouver de trace des Tsiganes avant 1417 sur le continent européen, il voit leur origine probable dans le second empire mongol, ce qui est récusé par des savants comme Rüdi Onger, Andreas Osiander, Johann Gottfried Hasse ou Graberg von Hemsö.

Le troisième point concerne la langue. La méthode récursive de la reconstitution de la langue était une pratique répandue à l'époque où

travaillait F. Bop. Parlant de la langue des Tsiganes, Pott indique que leur idiome a pu être confondu à tort avec les dialectes vernaculaires du fait de l'approche fonctionnaliste qu'ils pouvaient en faire. En cela, il fait naturellement allusion à la rapine, élément identitaire incontournable selon son opinion, bien qu'il ne fût pas partie, à l'inverse de Grellmann, des contempteurs des Tsiganes. Indiquant que l'on ne connaissait pas la langue des Tsiganes, il cherchait à circonscrire ce qu'elle pouvait être en réalité, et affirmait sa parenté avec le sanskrit : il procédait ici de façon comparatiste, percevant la parenté évidente entre les mots *chav* (enfant) et *khana*, ou *anav* (j'apporte) et *anana*, *czon* et *tschanda* (la lune), par exemple. C'est ce qui lui permit d'affirmer la parenté avec l'indo-européen, la structure de la langue ayant été préservée malgré les pérégrinations multiples des peuples nomades.

La deuxième partie de son livre est consacrée à la grammaire, depuis l'alphabet phonétique avec ses quarante-et-un sons, à sa morphologie, pour laquelle les exemples espagnol et bohémien fournissent une matière dense. Elle apporte moins d'indications que la première sur l'aspect civilisationnel de la question.

L'indo-européen et la géopolitique des identités européennes : le piège pour les Tsiganes

Sans doute la question de la langue prend-elle un autre relief dans le cadre de la différenciation forte des identités européennes au début du XIX^e siècle. Le débat scientifique prit alors une indéniable dimension politique.

« Grecs, Latins, Celtes, Germains, nous vînmes tous de l'Orient... et après des milliers d'années, les langues et les traditions de ceux qui allaient à l'est et de ceux qui allait à l'ouest présentent encore de telles ressemblances que l'on a pu établir, comme un fait qui n'est plus à discuter, que les autres descendent d'un tronc commun. Mais nous allons maintenant plus loin : non seulement nous trouvons les mêmes mots et les mêmes terminaisons en sanskrit et en gothique ; non seulement nous trouvons dans le sanskrit, le latin et l'allemand, le même nom donné à Zeus et à d'autres divinités... Mais ces contes... que les nourrices racontent encore presque dans les mêmes termes, sous les chênes de la forêt de Thuringe et sous le toit des paysans norvégiens, et que des bandes d'enfants écoutent à l'ombre des grands figuiers de l'Inde, eux aussi, ces contes faisaient partie de l'héritage commun de la race indo-européenne » (Müller, 1873 : 32).

L'auteur de ces lignes n'est autre qu'un certain Friedrich Max Müller (1823-1900). Fils du poète romantique Wilhelm Müller, il avait quitté la musique pour l'étude du sanskrit et de la mythologie indienne. Entre-

temps, la vague de la philosophie idéaliste allemande avait considérablement modifié le paysage scientifique. Elle avait été le soubassement de l'ensemble de la révolution des sciences sociales et humaines en Allemagne, provoquant des recompositions disciplinaires sur fond de refondation totale de l'université allemande. En 1844, Friedrich Max Müller s'était rendu à Berlin pour étudier sous la direction de Friedrich Wilhelm Joseph Ritter von Schelling (1775-1854), dont la philosophie de la nature avait influencé sa pensée. Des disciplines comme l'histoire avec Johann Gustav Droysen (1808-1884) ou l'ethnologie avec Wilhelm Heinrich Riehl (1823-1897) en avaient été également les grandes bénéficiaires.

La philologie, qui avait été l'un des piliers de l'université allemande avec la théologie et le droit, se trouva prise, elle aussi, dans des mutations décisives qui firent d'elle le fer de lance d'un grand mouvement de recomposition identitaire, où les Tsiganes devaient apparaître moins comme les victimes que comme les grands absents. Le mouvement était parti du Royaume-Uni : suite à la conquête du Bengale, l'intérêt pour les études indiennes s'était accru à partir de 1784, donnant une impulsion sur tous les plans à leur promotion, puisque le programme s'étendait du droit à l'histoire, à la géographie ou aux sciences, sur le modèle des sciences camérales ou administratives tel qu'il avait été promu en Allemagne dans le courant du XVIII^e siècle, et tel qu'il a été bien étudié par Guillaume Garner (Garner, 2005).

Or au cœur de cette avancée scientifique, le sanskrit prit une place majeure puisqu'il présentait de remarquables affinités avec le latin et le grec, tout en paraissant présenter un degré de perfection linguistique plus élevé. Il ne faut pas oublier la fascination des linguistes, dans le premier XIX^e siècle, pour le côté juridique de la langue. On cherche des règles qui pourraient prévaloir pour chacune d'entre elles et qui soient, si possible, extensibles à l'ensemble. N'oublions pas que les frères Grimm, par exemple, avaient été formés comme juristes avant de s'adonner à la linguistique avec le succès qu'on sait (Martus, 2009).

Cet intérêt pour le sanskrit trouva un terrain favorable. Dans le sillage de la nouvelle philologie, qui faisait des langues nationales le socle de la promotion des nations, l'Europe fut traversée par un grand mouvement de délégitimation des Antiquités classiques en tant que culture incontournable des élites. De surcroît, l'affirmation d'une ancienne parenté avec le sanskrit put favoriser une bonne intelligence culturelle entre les pouvoirs d'ancien régime et une bourgeoisie ascendante. La philologie comparative en formation se saisit des analogies sémantiques, morphologiques ou syntaxiques entre les différentes langues. Max Müller reprit certains aspects fondamentaux de la théorie des frères Grimm, en l'occurrence la perception de l'oralité populaire traditionnelle comme relique de l'ancienne mythologie, et l'idée d'un fonds originel européen, que les célèbres linguistes avaient soutenue dès 1834 dans leur correspondance, notamment autour de la publication du *Reinhart Fuchs* (Grimm, 1834). Friedrich Max Müller pensait ainsi trouver dans le texte indien l'explication

des récits mythologiques : en s'éloignant du berceau primitif, les peuples avaient, selon lui, emporté avec eux des mots et des tournures idiomatiques dont ils avaient peu à peu perdu la signification originelle, et qui avaient servi ultérieurement de support à la création d'histoires merveilleuses communes à nombre de pays européens.

La mythologie était donc l'avatar d'erreurs étymologiques des anciens peuples. L'œuvre du linguiste allemand donnait une explication rationnelle et rassurante aux volets incompréhensibles de la culture européenne. Elle offrait dans le même temps une grille d'interprétation cohérente à toutes les coutumes et traditions par le retour linguistique au sanskrit et la cosmogonie des Veda. L'œuvre de Friedrich Max Müller connut un large succès auprès des folkloristes et des linguistes des différentes nations. Dès lors qu'était affirmée leur origine indo-européenne, les nations du Vieux Continent se trouvèrent prises dans une spirale contradictoire. En effet, l'origine commune créait un sentiment d'appartenance, mais exacerbait dans le même temps les différences entre les habitants d'Europe, servant de fondement à des discours qui allaient se cristalliser idéologiquement. Le passage de l'indo-européen aux *ancêtres* indo-européens, puis aux *aryens*, du modèle mécaniste du XVIII^e siècle au modèle linguistique fédérateur du début du XIX^e siècle, puis au modèle organique et biologique porteur de scission, correspond à l'apparition d'une nouvelle forme de détermination à l'œuvre dans la construction identitaire. Pendant la première phase pluri-décennale de la construction des identités européennes, le *leitmotiv* avait été qu'il fallait unir toutes les composantes de la Nation et leur faire prendre conscience de leur origine commune. Si l'accent était mis essentiellement sur le critère linguistique dans la détermination de l'appartenance à la nation, c'est qu'il était en fait très souple, alors que le critère biologique marquait des limites intangibles. On peut se convertir à une langue comme à une religion, mais pas à une ethnie ou à une race. On peut acquérir une culture, pas changer son sens. L'invocation de la race permettait donc de trancher radicalement entre ceux qui appartiennent à la nation et ceux qui, quoi qu'ils fassent, lui seront toujours hétérogènes, à la manière des Tsiganes.

On voit comment le débat indo-européen, dont les Tsiganes auraient pu être un élément positif important, va très vite se retourner contre eux. En effet, si l'intérêt porté à leur langue pouvait être un phénomène porteur dans le contexte cosmopolite de la fin du XVIII^e siècle, la poussée en force du modèle national par le passage progressif du paradigme d'une identité linguistique multiple et ambiguë à celui plus problématique de la matrice organique, ne pouvait que les marginaliser. Portant pour étendard leur langue, mais sans nation constituée pour la défendre et sans territoire constitué pour l'identifier, le modèle singulier du monde tsigane ne pouvait que disparaître en toile de fond des débats dans un monde en pleine mutation. Après avoir signalé la fracture majeure du passage du monde moderne à la première contemporanéité par leur réapparition dans les débats scientifiques, ils ne furent plus l'objet d'études aussi intéressées et

poussées que celles qui avaient pu les réhabiliter partiellement dans leur authenticité. Finalement, c'est le modèle erroné de H.M.G. Grellmann qui s'imposa à la plupart des ethnologues et des linguistes, à quelques exceptions près et ce, jusque dans le milieu des années 1920 dans l'espace germanique. Des recherches nouvelles ne commencèrent qu'à partir des années 1970, mettant en évidence la durabilité d'un modèle type qui avait été fondé sur une approche erronée du monde tsigane dans le contexte très particulier de l'Allemagne du XVIII^e siècle.

Bibliographie

- Avalle Arce, Juan Bautista, 1981, « La gitanilla », in *Bulletin of the Cervantes Society of America* 1.1-2, p.9.
- Bausinger, Hermann, 1993, *Volkskunde ou l'ethnologie allemande*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- Bohlen, Peter von, Voigt, Johannes, 1842, *Autobiographie des ordentlichen Professors der orientalischen Sprachen und Literatur Dr. Peter von Bohlen*, Königsberg, Theodor Theile.
- Bruns, Alken, 2006, « Johann Erich Biester », in *Biographisches Lexikon für Schleswig Holstein und Lübeck*, Band 12, Neumünster.
- Cervantes Saavedra, Miguel de, 1613, « Prologue », *Nouvelles exemplaires*, Madrid, Juan de la Cuesta.
- Foucault, Michel, 1961, *Folie et Dérailson. Histoire de la folie à l'âge Classique*, Paris, Librairie Plon.
- Garner, Guillaume, 2005, *État, économie et territoire en Allemagne. L'espace dans le caméralisme et l'économie politique (1740-1820)*, Paris, Éditions de l'EHESS.
- Gilsenbach, Reimar, 2000, *Von Tschudemann zu Seemann. Zwei Prozesse aus der Geschichte deutscher Sinti*, Paris und Berlin, Centre de Recherches Tsiganes : Édition Parabolis.
- Goethe, Johann Wolfgang von, 1795-1796, *Goethes neue Schriften. Dritter bis Sechster Band. Wilhelm Meisters Lehrjahre, Ein Roman*, Mit Kurfürstlichem Sächsischem Privilegium, Bei Johann Friedrich Unger, Berlin.
- Grellmann, Heinrich Moritz Gottlieb, 1783, *Historischer Versuch über die Zigeuner. Betreffend die Lebensart und Verfassung Sitten und Schicksale dieses Volks seit seiner Erscheinung in Europa und dessen Ursprung*, Göttingen.
- Grimm, Jakob, 1834, *Reinhart Fuchs*, Berlin, Reimer Verlag.
- Hasse, Johann Gottfried, 1803, *Zigeuner im Herodot*, Königsberg.
- Herder, Johann Gottfried von, 1991, *Idées pour une philosophie de l'histoire de l'humanité (1784-1791)*, Paris, Presses-Pocket, Agora.
- Kraus, Christian Jakob, 1809-1819, *Vermischte Schriften*, VIII, Königsberg.
- Lefmann, Salomon, 1891-1897, *Franz Bopp, sein Leben und seine Wissenschaft*, Berlin, Georg ReimerVerlag.
- Leopold, Joan, 1983, *The letter liveth. The life, work and library of August Friedrich Pott (1802-1887)*, Amsterdam, Benjamins.

- Martus, Steffen, 2009, *Die Brüder Grimm. Eine Biographie*, Berlin, Rowohlt Verlag.
- Müller, Friedrich Max, 1873, *Essais sur la mythologie comparée, les traditions et les coutumes*, traduction française de G. Perrot, Paris, Didier et cie.
- Pott, Friedrich, 1844-1845, *Die Zigeuner in Europa und Asien*, Band. 1-2., Halle.
- Pouchkine Alexandre, 1921, *Les Tziganes*, traduit par Marc Semenoff, Paris, Plon.
- Predari Francesco, 1941, *Origine e vicende die Zingari con documenti intorno le speciali loro proprietà fisiche e morali, la loro religione, i loro usi e costumi, le loro arti e le attuali loro condizioni politiche e civili in Asia, Africa ed Europa*, Milano, Tipografia di Paolo Lampato.
- Roberts, Samuel, 1836, *The Gypsies: Their Origin, Continuance and Destination*, London, Longman & Co.
- Röttgers, Kurt, 1993, *Kants Kollege und seine ungeschriebene Schrift über die Zigeuner*, Heidelberg, Manutius Verlag.
- Rüdiger, Johann Christian Christoph, 1782, *Von der Sprache und Herkunft der Zigeuner aus Indien*, Leipzig.
- Stollberg-Rilinger, Barbara, 1986, *Der Staat als Maschine. Zur politischen Metaphorik des absoluten Fürstenstaats* (Historische Forschungen, Band. 30), Berlin, Duncker & Humblot.
- Thiesse, Anne-Marie, 1999, *La Création des Identités nationales. Europe, XIX^e-XX^e siècle*, Paris, Seuil.
- Wehler Hans-Ulrich, 1973, *Deutsche Geschichte, Das Deutsche Kaiserreich 1871-1918* (Band 9), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Windisch, Ernst, 1920, *Geschichte des Sanskrit-Philologie und indischen Altertumskunde*, Berlin-Leipzig, Walter de Gruyter.
- Winkler, Heinrich August, 2005, *Der lange Weg nach Westen*, München, Beck.

13

Être ou ne pas être européen

Catherine COQUIO

« Im Nebel Geriesel im tiefen Schnee,
Im wilden Wald in der Winternacht,
Ich hör der Wölfe Hungerheul,
Ich hör der Eule Schreieien
Wille wau wau wau
Wille wo wo wo
Wito hu ! »

Goethe, « Zigeunerlied »¹.

« [...] Il faudrait que le *concept Europe* soit travaillé comme la finalité historique des *buts infinis* de la raison ».

Edmund Husserl².

« L'histoire de la civilisation est l'histoire de l'introversion du sacrifice. En d'autres termes : l'histoire du renoncement »

Theodor Adorno et Max Horkheimer³.

« Les camps ont détruit notre civilisation, on est devenu trop civilisé ! »

Adolfo, violoniste⁴.

« J'arrivai tout exprès au lieu-dit du Sacrifice et lui tendis la main, mais non, sa route était la mienne, nous continuâmes donc notre chemin... »

Bohumil Hrabal⁵.

1. « Brouillard épais neige profonde/Forêt sauvage et nuit d'hiver/J'entends les loups affamés qui hurlent/J'entends la chouette qui hulule/Wille wau wau wau/Wille wo wo wo/wito hu ! », Goethe « Chanson Tzigane », 1773 (ma traduction). Poème retiré de *Goetz von Berlichingen* et publié séparément dans les *Gesellige Lieder*.

2. E. Husserl, « La crise de l'humanité européenne et la philosophie » (Husserl, 1).

3. *Dialectique de la raison*. 1944 (Adorno, Horkheimer, 1974).

4. Témoignage recueilli par Jean-Luc Poueyto (2010).

5. *Une trop bruyante solitude* (Hrabal, 1976).

En 1783, le philologue allemand Heinrich Moritz Gottlieb Grellmann, professeur de statistique à Goettingen, écrivait, au début d'un gros « essai historique sur les Tsiganes » :

« Le peuple dont il sera traité dans cet écrit, les Tziganes, constitue un phénomène extrêmement singulier en Europe. Que nous visitions leurs gîtes ou que nous assistions à leurs repas, que nous jetions un simple regard sur leurs visages : toujours nous les trouvons singuliers, et chaque pas nous fait découvrir avec surprise une scène inédite et nouvelle »⁶ (Grellmann, 1783).

Pour rendre compte de cette « extrême singularité » dont traiterait son écrit, Grellmann évoquait les « mœurs » (*Sitten*), « l'état d'esprit » (*Verfassung*) et le « genre de vie » (*Lebensart*) de ce peuple (*Volk*), « horde de fainéants, de voleurs, d'assassins ou d'incendiaires ». Mais il disait aussi la séduction sauvage du « teint brun », des « dents blanches » et des « lèvres vermeilles » de ces « cannibales d'Europe ». Décrivant leur vie familiale, sondant leur foi et leurs lois, citant les voyageurs et les géographes, Grellmann posait deux grandes questions qui ne cesseraient plus d'être formulées ensemble : d'où venait ce peuple étrange, et pourrait-on un jour l'amender pour le rendre utile à l'État ? À la première il répondit dans l'édition de 1787, celle qui, traduite sur le champ en anglais et en français, circula en Europe occidentale et orientale : les Tsiganes provenaient d'Égypte, de l'Empire mongol ou d'une « caste indienne » de basse extraction. En en faisant des parias d'Orient, on s'expliquait qu'un peuple doté d'une vraie langue se conduise de manière si peu « civilisée ».

Entre la première et la seconde éditions de ce best seller qui résumait le savoir et les opinions en cours, le philosophe Christian Jakob Kraus avait rassemblé ses travaux sur les Tsiganes de Prusse, qui restèrent lettre morte à Königsberg malgré l'intérêt (mesuré) qu'avait marqué Kant pour ce « peuple indou ». Mais ceux des orientalistes sur la langue tsigane (William Marsden, Jacob Bryants) avaient paru en Grande-Bretagne, donnant naissance à ce que Leonardo Piasere a appelé le « paradigme indien » (Piasere, 1988 : 105-126). La langue des Tsiganes, le Romani, faisait partie du « rameau » repéré en 1786 par William Jones et qu'on allait bientôt dire « indo-européen ». Un siècle plus tard fut créée la très cosmopolite *Gypsy Lore Society* (1888), où s'organisa l'hyper-spéciali-

6. Heinrich Moritz Gottlieb Grellmann, *Die Zigeuner. Ein historischer Versuch über Lebensart und Verfassung, Sitten und Schicksale dieses Volks in Europa, nebst ihrem Ursprunge*, Dessau-Leipzig, auf Kosten der Verlags-Kasse, 1783. Le livre fut réédité en 1787 dans une édition augmentée, et immédiatement traduit en anglais et français puis en hollandais, et ses thèses se répandirent de l'Espagne à la Hongrie et la Russie. *Recherches historiques sur le peuple nomade, appelé en France Bohémien, et en Allemagne Zigeuner ; avec un Vocabulaire comparatif des langues Indienne et Bohémienne*, Paris, Belin et Veuve Duchesne, Metz, Devilly, 1787 ; *Histoire des Bohémiens. Tableau des mœurs, usages et coutumes de ce peuple nomade*, Paris, Chaumeront, 1810.

sation d'une ethnographie à la fois nourrie et émancipée de la philologie ou grammaire comparée allemande : celle de Franz Bopp et de A. Friedrich Pott, qui avait établi la parenté du sanskrit et du « romani sib » et affirmé l'appartenance « indoeuropéenne » dans *Die Zigeuner in Europa und Asien* (1844-1845). La « tsiganologie » se fit une place à part dans la « discipline comparative » qu'était l'orientalisme avant que « l'Oriental » ne devint une notion politique et administrative (Saïd : 97, 111) et le « Tsigane » une catégorie socio-policière.

Il n'en resta pas moins une figure mythique, sinon mystique : pour George Borrow, le Romani était la « mère de tous les langages du monde » et un « sésame ouvert » pour étudier le langage (Borrow : 265, 96). Contemporaine de la quête des sources du Nil, la tsiganologie allait compter elle aussi quelques illuminés. Mais le « Gypsy » n'était pas un mythe victorien parmi d'autres : c'était, au sens plein, un mythe européen, et ceci depuis plusieurs siècles, sans doute dès son arrivée aux portes de l'Europe, quand en Grèce lui fut donné par erreur le nom d'« Athsinianos », celui d'une secte d'Asie mineure. L'idée qu'un peuple oriental se soit installé en Europe comme chez lui, qu'à une langue indo-européenne soit associé non un territoire ou un État mais un *genre de vie* rétif à la « civilisation » – État, écriture, histoire, soit l'inscription de l'existence collective dans l'espace et le temps –, enfin le soupçon que ce « peuple » détienne un *secret* lié au langage, à la musique et aux astres, allaient faire des « Tsiganes » une énigme fascinante, et très vite un problème.

De l'anthropologie à l'« hygiène raciale », de l'imagination poétique à la police politique, les débats sur l'appartenance européenne des « Tsiganes » ou « Roms » ont basculé dans l'organisation d'une désappartenance à l'humanité. Le « fléau tsigane » est aujourd'hui devenu la « question rom », mais les Tsiganes continuent de représenter l'envers inassimilable d'une « civilisation » qui enregistre sa propre crise dans renoncer à ses mythes, entre rêverie « bohème » et cauchemar politique. Je souhaite ici réfléchir sur l'ambivalence qui fonde et perpétue les discours sur les « Tsiganes » et aujourd'hui les « Roms » quant à l'idée de « civilisation » européenne. Je le ferai en dessinant une constellation de textes à la fois philosophiques, littéraires, critiques et médiatiques pris dans le champ contemporain, mais qui me feront revenir aux années 1930, plus précisément à un essai de Fernand Baldensperger en 1938 et une conférence viennoise d'Edmund Husserl en 1935, deux textes dont l'étrange postérité me semble significative. Au cours de cette traversée, la question que je pose est double : 1) Peut-on passer de l'incessante capture (scientiste et politique) de la vie tsigane comme « mode de vie » d'un « peuple » étranger à la « civilisation », à la pensée de « formes de vie » dont l'irréductible particularité permettrait de penser un défaut, voire un fourvoiement fondamental de notre « civilisation », qui se mesurerait au sacrifice du bonheur ? 2) Qu'est-ce qui s'est joué et continuer de se jouer dans la division du travail de connaissance et la répartition des compétences disciplinaires concernant les Tsiganes ? *A contrario* de ce scénario sacrificiel,

je tenterai d'ouvrir un horizon critique et j'indiquerai pour finir un autre rapport à cette vie tzigane, qui à la fois illumine, érotise et endeuille l'œuvre libertaire de l'écrivain tchèque Hrabal.

« L'entrée pathétique des Tziganes dans les lettres occidentales » (1938)

Les « scènes inédites » dont parlait Grellmann étaient propices aux rêveries littéraires. Cinquante ans plus tard, c'est avec cette phrase liminaire du livre de Grellmann que Fernand Baldensperger, germaniste et pionnier de la littérature comparée en France, voyait s'amorcer en cette fin de XVIII^e siècle « une manière de *pont tournant* dans l'opinion occidentale » (Baldensperger, 1938 : 587) à l'égard de cette population si *singulière* : en 1938, dans un essai curieusement intitulé « L'entrée pathétique des Tziganes dans les lettres occidentales » (*ibid* : 603), le comparatiste dessinait une constellation de textes où, alors que la traque de ces populations commençait, une série d'écrivains d'Europe avaient montré pour la « gent tzigane » un intérêt nouveau. Par « un début d'indulgence, sinon d'empathie », ou un « bizarre mélange de répulsion et d'attrait », ils s'étaient distingués des préjugés relatifs à ces « hordes », dont la suspicion croissante alimentait les chroniques judiciaires, en Allemagne en particulier.

Ce texte de Baldensperger parut en 1938 dans la *Revue de Littérature comparée*, qu'il avait fondée à Paris avec Paul Hazard en 1921⁷. L'auteur avait été conduit à cette question par sa passion pour Goethe, dont l'œuvre était pour lui un marqueur de civilisation⁸. La première « scène » évoquée dans ce texte était celle du campement dans *Goetz von Berlichingen* (1773), où la « terrible société » tzigane apparaissait « plus amicale à l'homme qu'il ne paraît » aux dires de la belle Adélaïde, qui y avait été chaudement accueillie ; Goetz, le chevalier aux abois, y avait trouvé secours auprès d'un de ces vagabonds et chacun reconnaissait en l'autre un « homme de bien ». Mais à cet unisson d'hommes d'honneur un bémol avait été apporté, dû à l'autocensure du poète, en ces temps prussiens auxquels le jeune Werther allait bientôt succomber. Une coupe avait été faite sur le texte initial de 1771 : celle du prélude, une belle « Chanson tzigane » dont le « lyrisme primitif », dit Baldensperger, exprimait une

7. Voir le texte programmatique qu'il signa avec celui-ci, « La littérature comparée. Le mot et la chose », *Revue de littérature comparée*, n° 1, 1921. Baldensperger était alors l'auteur d'une étude sur *Goethe en France* (1904), d'une « biographie intellectuelle » de Vigny (1912), d'un grand livre sur *Le mouvement des idées de l'émigration française (1709-1915)* (1924), et d'un autre sur *Les orientations étrangères chez Balzac* (1927).

8. En 1917 Baldensperger avait fait paraître un essai sur *Goethe et la guerre actuelle*, s.l., 1917. Il cite en note le livre de Wilhelm Ebhardt, *Die Zigeuner in der hochdeutschen Literatur bis zu Goethes « Götz von Berlichingen »* (Göttingen, 1928).

« farouche sauvagerie ». Le poème alla se perdre dans les papiers du duc de Weimar et la mémoire nostalgique de l'auteur.

Entamant sa promenade à travers l'Europe des Lumières finissantes, Baldensperger notait le conformisme pusillanime qui frappait les esprits français même les plus libres : la réprobation de Voltaire pour cette « petite nation aussi vagabonde et méprisée que les Juifs », qui vivait de rapines et aggravait les superstitions populaires, ou l'ironie de Diderot pour le « métier de *bohémien* » en perte de vitesse chez ce peuple « éclairci par la police ». Il oubliait le sulfureux « Brigandos » du Sade d'*Aline et Valcour* (1795) qui, tout en secourant les dames éprouvées, avait annoncé aux nobles une « révolution terrible » en prophète de l'apocalypse⁹, incarnant une liberté contraire à celle de « l'Européen inconstant, vagabond, renonçant à ses jouissances pour aller troubler celle des autres ». Baldensperger évoquait ensuite le spectre de l'anarchie dans l'Angleterre grellmannisée de William Godwin et de George Crabbe, qui, dans un de ses poèmes, avait néanmoins donné la parole à une « vagabonde » : une jeune mère qui avait volé pour nourrir son enfant prononçait devant ses juges un plaidoyer *pro domo* et s'autorisait d'une « loi de Nature » plus forte que « vos lois » : « Allons éloignez votre main barbare/À votre Maître laissez-moi parler;/La loi tombera bien un peu plus tard/Écoutez-moi ou mon cœur va casser. » Et le Magistrat répondait : « Naïve pauvrette, qu'as-tu à raconter/D'autre que faits de chagrin, honte et péché?/Ton sort t'est connu, ton crime est prouvé/Mais sers-nous ton récit, allez, allez ! »¹⁰. La vagabonde se repentait pour finir à l'appel du Magistrat, qui lui rappelait la « grande dette due » par tous au Sauveur. Le poème, intitulé en 1798 « Aaron and the Gypsy », fut rebaptisé en 1807 de manière significative « The Hall of Justice ».

Baldensperger glissait ensuite des succès de Favart à la génération romantique : en Allemagne Caroline de Wolzogen, Volpius et Kotzebue, Schumann, Liszt, Brahms ; en France Pixerecourt, Mérimée, Hugo, Nerval, Bizet et Berlioz, puis plus tard Marcel Schwob, Catulle Mendès, Jean Richepin... En Angleterre il évoquait Walter Scott, Georges Borrow puis Algernon C. Swinburne, Charles Lamb, Georges Eliot... Il aurait pu citer beaucoup d'autres auteurs encore, dont la Gypsy Lore Society s'employait à établir la liste. Huit ans plus tôt, John Sampson avait publié une « anthologie gypsy » intitulée *Wind on the Heath* (« Le Vent de la Lande »)¹¹ : le livre, composé de nombreux extraits de romans, drames,

9. Lettre 38 d'Aline et Valcour, dans les *Œuvres complètes* du marquis de Sade, vol XI, t. III, Paris, Pauvert, 1963. Voir le commentaire qu'en fait Henriette Asséo, 2008, p. 96. Je reviens sur ce texte plus tard, auquel doit beaucoup la réflexion présente.

10. « Vagrant : /Take, take away thy barbarous hand,/And let me to thy Master speak;/ Remit awhile the harsh command,/And hear me, or my heart will break.// Magistrate:/ Fond wretch! and what canst thou relate,/But deeds of sorrow, shame, and sin?/Thy crime is proved, thou know'st thy fate;/But come, thy tale! begin, begin! » G. Crabbe, « The Hall of Justice », 1807. C'est moi qui traduis.

11. Baldensperger ne cite pas ce livre, mais la bibliographie établie par la Gypsy Lore Society en 1909.

poèmes, journaux signés d'écrivains majeurs – de Shakespeare à Meredith en passant par Milton, Keats, Wordsworth, Hazlitt, Arnold, Hardy... – montrait « l'ubiquité de l'idée de Gypsy dans la littérature et la culture britannique » (Epstein Nord), mais davantage encore : le « charme qui enveloppe cette race » (« the glamour that enwraps the Gypsy race »), disait Sampson, faisait du Gypsy la « pierre de touche de la personnalité de l'homme » (« touchstone of the personality of man ») (Sampson, 1930, cité par Epstein Nord : 1) En 1930, ces « Arabes de l'Angleterre pastorale » ou « Bédouins de nos forêts et communes », comme les avaient appelés deux dialectologues en 1875 (Smart & Crofton : XVI), étaient encore investis des prestiges de l'orientalisme et du primitivisme.

Le petit essai nerveux et sinueux de Baldensperger en 1938 avait un sens différent. Recueillant comme en folâtrant une « floraison de récits, de singularités plaisantes ou farouches, de rythmes aussi et de cris », tout en suivant l'avancée d'une persécution politique, le comparatiste réalisait un geste critique lui aussi *singulier* : il imaginait une « œuvre d'ensemble » qui ferait « le départ de l'excessif et de l'admissible, de l'expérience et de la surenchère ». Il en allait donc dans cette traversée des frontières nationales d'une certaine *connaissance*, différente de celle de Grellmann : après deux siècles de « surenchère » il fallait viser une « expérience », donc tracer un seuil entre la légende et la réalité, et comprendre ce que disaient de la « civilisation occidentale » tous ces poèmes et fables où s'était cristallisé ce « phénomène extrêmement singulier en Europe ».

De cette « œuvre d'ensemble », celle du lecteur européen que postulait ce geste critique, le comparatiste tentait pour l'heure une simple généalogie : il observait les philologues et ethnographes, mais aussi les héros de Goethe, Favart et Mérimée, approcher les « errants prestiges » de ce « peuple » dans une Europe fatiguée d'elle-même et en mal d'exotisme : « l'Occident affadi ou blasé », écrivait-il, avait cru pouvoir « sans sortir de chez lui, trouver un ferment de spontanéité instinctive, de pittoresque intense et même de cruauté primitive », tandis que ces « hôtes mystérieux » qui restaient « insaisissables » continuaient d'inquiéter les autorités. L'image s'imposa d'un irréductible peuple errant, resté libre dans une Europe qui allait tout faire pour le repousser ou l'enfermer : le « mélange de répulsion et d'attrait » était à haut risque.

Vouloir « nommer les Tziganes dans les lettres et les arts européens », comme le dit Baldensperger dans une formule saisissante, c'était bien sûr aussi, en 1938, tenir un propos politique. Sa proposition critique concernait le destin des « peuples » d'Europe autant que celui des études littéraires. Dessiner à contretemps une telle famille européenne, c'était raconter comment s'était faite « l'initiation forcée de l'Occident » à ces « hôtes mystérieux », mais aussi à quel prix *pour eux*. Si cette « entrée des Tziganes » dans les lettres occidentales avait été « pathétique », c'est que ces gens avaient été voués, dans ces mêmes pays où on les avait observés avec crainte et envie, à une surveillance policière sans précédent, pour un temps indéfini, qui ne cessa plus jamais. Que fallait-il faire alors de cette

« parenthèse bien garnie », issue d'« échanges littéraires entre peuples familiers et voisins », dont il avait esquissé le corpus ?

À l'époque où avait paru ce texte dans la *Revue de littérature comparée*, son auteur était parti enseigner aux États-Unis depuis trois ans. Les Tsiganes n'étaient pas d'actualité, sinon pour les experts de la science raciale et leurs relais dans l'Europe bientôt nazifiée. Militant des échanges franco-allemands – il avait participé aux premiers « Cours universitaires de Davos » en 1928 –, Baldensperger n'ignorait pas cette actualité, pas plus que le sort réservé aux Juifs du Reich par Hitler. Deux ans plus tard, alors qu'il était aux États-Unis, parut en France *Une vie parmi d'autres. Notes pour servir à la chronique de notre temps*, qui montrait que son attention d'antan au destin des émigrés de la période révolutionnaire, qui lui avait fait dépouiller les archives policières, l'avaient préparé à saisir ce qui se passait alors : il évoquait les « état-civils qui laissaient naître, convoler ou mourir sous la plume de scribes étrangers, des Français de toujours, devenus des fugitifs que la police assimilait à des "juifs, mendiants et bohémiens" » (Baldensperger, 1940 : 201). Juifs, mendiants, bohémiens : c'était là, dit Henriette Asséo en citant cette phrase, le « triptyque infamant de l'exclusion apatride », et la « vie bohémienne » s'y était trouvée piégée au moment même où le « cosmopolitisme bien tempéré de l'aristocratie européenne » s'y intéressait (Asséo, 2008 : 85).

La « moisson littéraire » de Baldensperger en 1938 esquissait une discrète auto-critique de la « civilisation ». Recueillir ces sympathies imprévues au « camp des intellectuels civilisés », disait-il, cela pouvait rendre « un grand service à la littérature à venir ». En éclairant ces gestes d'« aménité » ou d'admiration qui avaient parcouru l'Europe des Lumières et du *Sturm und Drang*, Baldensperger voulait « atténuer des préjugés ou amorcer des curiosités » vis-à-vis de la « gent tzigane » en évoquant ce qu'elle avait été un temps pour les lettrés : l'image d'une « grâce » d'exception, engendrée par l'« insoumission de toute une race se refusant à bénéficier des bienfaits de la civilisation » (Baldensperger, 1938 : 591). Les italiques étaient de lui.

La « littérature à venir » avait donc quelque chose à apprendre dans ce refus-là des bénéfices d'une « civilisation », qui, l'année de la Nuit de Cristal et des accords de Munich, semblait se renverser en « barbarie » inédite. La guerre et le nazisme allaient marquer la proposition critique de Baldensperger au sceau de l'utopie : le temps n'était plus même à l'ambivalence. Cette civilisation, forte de ses « bienfaits » qui déjà ne s'accordaient plus qu'à certains, avait évolué de sorte qu'à l'époque où parut ce texte, le « phénomène extrêmement singulier en Europe » était devenu un « fléau » à éradiquer : l'expertise raciale des populations du Reich était en cours et une curée de spécialistes se démenaient pour trouver le moyen le plus commode de purifier l'atmosphère. L'art ne fut pas en reste, car l'État et la Race étaient chose esthétique, et les performances de Leni Riefenstahl vinrent couronner celles d'Eva Justin.

**« Genre de vie » et « forme de vie »,
« style » et « manières »**

L'essai de Fernand Baldensperger, comme l'a écrit Henriette Asséo, « aurait dû ouvrir la voie aux études sur le thème des Bohémiens dans les lettres européennes »¹² (Asséo, 2008 : 83) ; mais il ne le fit pas – pas plus que ne firent école en France les études de son contemporain indianiste Jules Bloch, ni celles de Paul Bataillard un siècle plus tôt (Bataillard, 1844). Ce texte important reste peu cité aujourd'hui encore, après deux siècles et demi de « tsiganologie » et un demi-siècle de *cultural studies*. L'histoire culturelle s'est pourtant saisie désormais de ce « mythe bohémien » (Sarga-Moussa, 2008) et la littérature comparée investit aujourd'hui ce champ à la manière d'une vocation retardée, affrontant sur un mode disciplinaire la délicate question des « littératures romani » (Kovacs-hazy, 2009), promises aux « subaltern studies » et livrées ci et là aux approches postcoloniales au prix d'un contresens significatif. Mais l'essai de Baldensperger semble flotter dans un non-lieu de l'histoire critique mondiale. Il n'apparaît nulle part dans le riche catalogue de l'exposition *Bohèmes*, qui, à Paris en 2012, mettait en présence les représentations européennes des « Bohémiens » et celles de la « bohème » artistique moderne¹³ : croisement que Baldensperger avait d'ailleurs interrogé au passage.

À l'époque romantique, disait celui-ci, « les temps étaient révolus à l'avantage des seules réalisations vivantes et possibles : celles de la littérature et de l'art », qui allaient devoir « témoigner de leur exceptionnelle existence ». Mais comment « témoigner d'une existence » qu'on n'a pu qu'approcher, et jamais pénétrer ? Une frange d'écrivains réfractaires fit de cette exception tsigane un signe d'alliance subversif et créa un *style*, engendrant un autre « phénomène singulier », qui lui aussi fit sensation, et même scandale : la « Bohème des civilisés ». Mais ce scandale fit culminer le malentendu. Cette fusion entre la vie des « Bohémiens » et la Bohème artiste, écrit Baldensperger, fut la dernière tentative d'une « jonction entre la réalité sociale et l'indépendance » – où les femmes eurent leur part : George Sand, par sa liberté de mœurs, aura tenté une « tardive reprise d'insociabilité attrayante ». Mais là où les artistes s'intéressaient aux « insociaux », les autorités traquaient déjà les « asociaux ». La « Bohème des civilisés » fut un contretemps séduisant, pathétique aussi. Le « mystère ethnique » continua d'être exploré, alimentant une « veine tzigane » plus ou moins complaisante, mais « nul ne tentera plus une impossible assimilation : civilisation et tzigannerie ne suivent pas les mêmes routes ».

12. H. Asséo cite les études qui, au cours des années 1990-2000, ont pris le relais de cette étude du mythe littéraire en Allemagne (Karl Hölz, Max Peter Baumann) et en Grande-Bretagne et aux USA (Susan Tebutt, Deborah Epstein Nord, Marilyn R. Brown), Celia Esplugas.

13. *Bohèmes. De Léonard de Vinci à Picasso*, Paris, Grand Palais, 20 septembre 2012-14 janvier 2013, Adagp, 2012.

La « Bohème des civilisés », précise Baldensperger, avait réussi à créer un style mais pas à s'imposer « comme une forme de vie ». La vie des Tsiganes eux-mêmes, un moment recouverte par un exotisme et une vogue esthétique, lui survécut sous la forme d'un « secret de volontaire et d'inaliénable sauvagerie », qui continuerait de se « révéler » par des « tonalités déchirantes et de cruelles syncopes ». La « surenchère » imaginaire avait été telle que « l'expérience » tsigane semblait devoir rester secrète – ou s'exprimer dans des « rythmes et cris » qui continueraient de parcourir le monde : Europe, Amérique, Proche Orient... Le texte s'achève sur ce « secret » inentamé, propre à cette « forme de vie » qui manquait aux « bohèmes » parisiens. Mais qu'en serait-il alors de la « littérature à venir » et du « témoignage d'une exceptionnelle existence » ?

Par cette distinction discrète entre le style et la « forme de vie », entre le « scandale » des bohèmes et cette « existence » restée « insaisissable », Baldensperger effleurait un problème immense – et restait sur son seuil. Il n'opposait pas là l'esthétique et l'éthique, car une éthique s'était bien essayée dans la vie de bohème, et la « forme de vie » tsigane n'en finissait pas de charmer et séduire. Il touchait sans doute (et touche encore) à la manière dont esthétique et éthique peuvent se confondre dans les *formes de vie vécue* ensemble par des hommes, puis aux instruments que se donnent ceux-ci – ou pas – pour penser ce rayonnement énigmatique : la manière, donc, dont s'est construite en Occident la connaissance des hommes par les hommes, « l'anthropologie » ; puis dont elle s'est divisée et fractionnée, par différenciations disciplinaires au gré du processus de sécularisation. En se dégageant de la philosophie, la science ethnographique a relégué au second plan l'histoire, la poétique et l'esthétique, règnes des faits particuliers et des styles subjectifs, là où il fallait comprendre l'Homme à partir des « peuples ».

Le « genre de vie » – le « *Lebensart* » dont parlait Grellmann en 1783 – ne pouvait alors que devenir *un* des attributs de ces peuples, série de traits communs à décrire dans l'optique soit d'un savoir ethnographique, éventuellement utile à la capture policière, soit d'une évocation pittoresque ou mélodieuse, dont l'impact idéologique ne pouvait qu'échapper aux artistes ; car l'imagination individuelle la plus libre ne peut maîtriser le rôle social que fait jouer à une œuvre un mythe culturel aussi puissant que celui-ci, dans un contexte socio-politique donné. Dans les deux cas « l'expérience » échappait, et le « témoignage » artistique échouait. La « forme de vie » qui apparaît en creux à la fin du texte de Baldensperger, comme ce qu'aurait raté la Bohème artiste mais qu'aurait réussi à préserver « l'exceptionnelle existence » des populations tsiganes, se distingue autant du *genre de vie* des ethnographes que du *style* bohème inventé au XIX^e siècle.

Baldensperger fait de cette notion de « forme de vie » un usage laconique, mais suggestif à l'heure où celle-ci connaît la fortune qu'on sait dans la philosophie éthique et l'anthropologie littéraire¹⁴. Il serait tentant

14. La formule, présente dans l'Antiquité latine et en particulier chez les stoïciens, reprise par la théologie chrétienne médiévale, a été exhumée par Foucault et reprise par

de la mettre à l'essai dans une *épistémologie du malentendu européen et des mondes tsiganes*. On y est poussé par l'usage qu'avait fait Foucault de cette notion dans son cours sur la sagesse des cyniques (*Le Courage de la vérité*, 1984) pour éclairer la « stylisation de l'existence » qu'implique l'incarnation du vrai, et réfléchir au thème de la « vraie vie » qui hante l'Occident depuis la pensée grecque. Et l'usage qu'en fait aujourd'hui Giorgio Agamben peut nous y encourager encore. Dans *De la très haute pauvreté. Règles et forme de vie* (2011), celui-ci s'est certes limité à la vie monacale franciscaine, montrant comment la très stricte régulation d'une « forme de vie commune » s'était jointe à l'idéal de pauvreté, créant une « vie si étroitement liée à sa forme qu'elle s'en montre inséparable » (Agamben, 2011 : 8). Mais cette « dialectique de la vie et de la règle » dépasse l'éthique du monachisme. Ce legs impensé lui fait formuler une « tâche injournable » pour l'Occident : celle de « penser une forme-de-vie, c'est-à-dire une vie humaine totalement soustraite à l'emprise du droit, et un usage du corps et du monde qui ne se substantifie jamais dans une appropriation » ; ou encore « une vie qui ne peut jamais être objet de propriété, mais seulement d'usage commun ». Cette tâche, dit-il, implique une « théorie de l'usage » en même temps qu'une « critique de cette ontologie opérative et gouvernementale qui, sous les travestissements les plus divers, continue à déterminer le destin de l'espèce humaine » (*ibid.* : 10). Ce travail annoncé devrait clore l'entreprise ouverte avec *Homo sacer. Le pouvoir ou la vie nue*, où il était allé chercher dans le droit romain archaïque le paradigme d'une « vie tuable mais non sacrificable », une vie « sacrée » en un sens strictement politique¹⁵.

Qu'on suive ou non l'intention messianique de cette œuvre, elle offre de quoi tenter d'articuler l'anthropologie des « formes de vie commune » et celle des machines politiques où les « vies nues » se trouvent captées, criminalisées ou détruites, sans pourtant que ces « formes » ne disparaissent du monde. Reste à penser comment une « forme de vie commune » a pu se soustraire à ce point au dispositif politico-métaphysique occidental. Car ce qu'Agamben formule comme une « tâche injournable » pour la *pensée* semble avoir existé dans l'histoire : le « genre de vie » ou la « forme de vie » qui fascinait les lettrés d'Europe comme l'énigme d'un « peuple » errant sans État ni tradition écrite, n'offrait-il pas le spectacle impensable d'un « usage du monde » sans « appropriation » au sens de « substantification » ?

Agamben pour repenser la philosophie éthique, puis utilisée par Marielle Macé dans son anthropologie de la lecture et du « style » (Macé, 2011). Voir pour une distinction nécessaire entre « manière » et « style », le précieux essai de Gérard Dessons, 2004.

15. Avec la réflexion sur la « forme-de-vie » le philosophe poursuit non seulement l'archéologie politique entamée dans *Homo sacer. Le pouvoir souverain ou la vie nue*, mais son ontologie du « désœuvrement » (*L'homme sans contenu*), son utopie des « singuliers quelconques » (*La communauté qui vient*) et sa dialectique messianique et divisionniste du reste et du tout (*Le Temps qui reste*). Il instruit sa « théorie de la signature » comme « signe dans le signe », et du « paradigme » comme « singularité exemplaire » (*Signatura rerum. Sur la méthode*).

C'est sans doute pourtant dans un pas de côté hors de chaque discipline savante, philosophie comprise, en un lieu du savoir lui aussi devenu forme de vie, que peut être approché le « secret » évoqué par Baldensperger. Dans son style d'époque un rien maniériste, celui-ci parlait de « rythmes » et de « tonalités » comme pour résister au « paradigme indien » qui avait si mal tourné. Mais il en va d'évidence, dans ces formes de vie, de langages et de langue autant que d'actes et de gestes, de chants et de danses. Non seulement ces formes continuent d'exister au pluriel, dotées de leurs règles propres infiniment variables, contredisant l'unité ethnique postulée par l'origine indienne, mais elles s'affirment à la manière d'« autres mondes » possibles à l'intérieur du monde, pour reprendre l'expression de Patrick Williams¹⁶. Et ces « mondes possibles » à l'intérieur d'un monde ne tiennent-ils pas dans cet « usage du monde » qui donne à ces vies leurs « manières » et leur « forme » ?

C'est bien d'une singularité de *manière* que parlent les anthropologues aujourd'hui en plaçant les « jeux, tours et manèges » au cœur d'une « ethnologie des Tsiganes » (Williams, 1994) qui pointerait même ce qui serait « bon à penser anthropologiquement » (Piaesere, 1994) : la « gypsy way » évoquée par Michael Stewart à propos des Vlach en Hongrie socialiste (Stewart, 1987), la « manière manouche » et le « patrimoine discret » dont parle Jean-Luc Poueyto à propos des Manouches du Béarn (Poueyto, 2003)¹⁷, le « jeu romanes » pensé par Patrick Williams à propos des Kalderash, la « production du romanes » dont parle Martin Olivera à propos des Gabori¹⁸. Ces manières tiennent aussi à un certain usage de la langue ou des langues. C'est une « manière particulière » que désigne la forme adverbiale « *romanes* », distincte, du nom qui désigne la langue unique « Romani » (Williams, 1988, 2003)¹⁹ : parler « romanes » c'est parler à la *manière des Roms*, soit, toujours, « de tels hommes particuliers ». Et parce que ce parler est toujours mélangé à la langue locale, chaque emprunt devenant idiotisme, cette manière joueuse qui s'affirme

16. « Les Tsiganes montrent que dans le monde, il est possible de construire d'autres mondes. » (Williams, 1994 : 7) Sur la question d'une science de l'homme devenue forme de vie, qui touche aux problèmes de l'ethos de l'anthropologue, du silence et de la parole, et de son rapport à la poésie, la musique et l'humour, je renvoie au dialogue parfois explicite, parfois implicite, qu'entretient Leonardo Piaesere avec Patrick Williams dans *L'Ethnographie imparfait. Expérience et cognition en anthropologie*, Cahiers de l'homme, 2010.

17. Jean-Luc Poueyto parle de « manouchisation du monde des Gadge » et d'une « incessante transformation de matériau gadjo en particularisme manouche, qu'il soit musical, culinaire, économique, ou comme ici linguistique » (Poueyto, 2003 : 53). Sur la « manouchisation » de la langue écrite littéraire, lorsqu'elle a lieu, voir son texte ici. Sur le jeu avec l'écrit mais aussi la résistance à l'écrit comme sacralisation de la langue, voir son livre, *Manouches et mondes de l'écrit* (Poueyto, 2010). Sur la « manière propre » et le « patrimoine discret », voir Poueyto, 2012.

18. Voir ici « La production du romanès. "Quiproquo assumé" et dynamiques culturelles chez les Roms Gabori ».

19. Voir ici le texte de Cécile Canut, qui reprend et accentue ce point dans sa critique de l'artefact idéologique qu'est la « langue Romani » dans son livre *Les Langues à l'encan..*

dans le mélange et l'emprunt, s'attache à « la plus fine singularité de la langue » et mesure ses performances à son adéquation à la situation du moment (Williams, 2001 : 178).

Distinct de la langue, un tel *usage linguistique* n'est ni un bilinguisme, ni un argot, bien qu'il implique une étude des modes d'oralité. Il ne retire pas sa légitimité *philologique* à la langue unique « Romani » dénuée d'existence historique : cette langue, précise Patrick Williams, n'est ni une fiction ni une utopie, mais une (re)construction savante nécessaire pour comprendre les pratiques réelles. De manière elliptique, mais très suggestive, celui-ci ajoute que cette construction de la langue Romani est « équivalente » à celle qui a été faite pour « l'Indo-européen » – et il cite alors le *Vocabulaire des institutions indo-européennes* d'Émile Benvéniste (Williams 4 : 38). Il faudrait donc faire pour la « manière tsigane », si un tel singulier peut se concevoir, ce que Benvéniste avait voulu faire pour les « procès de parole et de pensée » européens²⁰. Mais un tel programme exigerait à présent d'étudier méthodiquement l'un par l'autre, ou *l'un à travers l'autre*, les mondes européens et les mondes tsiganes.

Un tel projet suppose de desserrer l'étau de la pensée, et pas seulement celui des polices des mœurs et des races. Si le profond fourvoiement de la raison occidentale au sujet du « phénomène extrêmement singulier en Europe » (Grellmann) peut un jour être surmonté, catégorisation scientiste ou politique d'un côté, esthétismes folklorisants de l'autre, c'est, peut-être, en poussant la réflexion sur ces formes mobiles de *fine singularité* : au croisement du particulier et de l'universel, de l'éthique et de l'esthétique, ces formes obligent l'anthropologie à réfléchir sa teneur politique et poétique, et donc à penser elle aussi le travail de l'histoire et celui de l'art – ou de la « manière ». Le seul « paradigme » imaginable aujourd'hui, à propos de ces « systèmes tsiganes » (Williams) qui défient toute catégorie englobante et semblent se diviser à l'infini, c'est peut-être celui d'un *usage du monde* comme forme de vie exemplaire ou manière singulière d'être, agir, parler.

Mais c'est hélas par la notion de « peuple » que les « Tziganes » ont fait leur « entrée » dans la philosophie occidentale – une entrée inévitablement *pathétique* elle aussi. Cette « vie » devenue si bien « tuable mais non sacrificable » n'a certes pu se soustraire à « l'emprise du droit » dans l'histoire de l'Occident : les pouvoirs souverains semblent même s'être acharnés à fabriquer cette « vie nue » à proportion qu'elle leur échappait. Cette histoire se poursuit aujourd'hui au gré de pouvoirs économiques davantage que juridico-politiques : celle d'un homme jetable ou rebut humain sans cesse reproduit sous le langage impuissant de « l'inclusion » ou de « l'insertion ». Mais se soustraire à une telle emprise du droit, comme au filet d'un tel marché mondial, n'est-ce pas ce que cette vie tente de faire encore dans ses « formes » persistantes, issues d'un « usage du monde » fait de « manières propres » plus que de « propriété » ?

20. Émile Benvéniste, *Pouvoir, droit et religion*, Paris, Minuit, 1960 (cité par Williams, 2001b : p. 38).

Ceux qui se réclament à présent d'un « peuple rom » doté d'un drapeau et d'une « voix » publique, se saisissent du droit européen pour défendre leur vie: ils assument ainsi politiquement le malentendu qu'a produit leur existence en Europe, et nul n'est fondé à critiquer ce choix. Mais cela signifie-t-il que pour eux, mais aussi pour tous, c'en est fait de toute « forme de vie » soustraite à l'emprise du droit? Cela veut-il dire qu'un tel « usage » du monde est définitivement proscrit, voire inconcevable en Europe et dans le monde?

Mais si c'est le cas, que réservent aux Européens une telle emprise du droit, une telle exclusivité triomphante du marché, et avec elles l'empêchement de penser non seulement un autre usage du monde, mais ce qui a eu lieu dans l'histoire du nôtre? N'y avait-il pas d'autres manières de faire, de penser? Qu'avons-nous gagné, qu'avons-nous perdu?

La « question rom », ou « l'âme de l'Europe » : la raison et le mythe

Quelque chose aujourd'hui, dans la prose la moins artistique du monde, rappelle lointainement l'oscillation que Baldensperger avait repérée en « nommant les Tziganes » dans la littérature et l'art européens. Lointainement, car ce qui se joue à présent est *l'entrée des Roms dans les politiques européennes*. Cet autre « pont tournant dans l'opinion occidentale », on le reconnaît à d'autres « scènes », qui se jouent avant tout dans les médias. Parmi les discours sur les « Roms » qui se sont multipliés depuis le déclenchement des campagnes anti-tziganes de 2007 (date de l'élargissement de l'UE à la Roumanie et la Bulgarie)²¹, on tombe régulièrement sur un paradoxe. D'un côté, comme l'a titré *Paris-Match* (19 août 2010), les « Roms » sont « les exclus de la terre », les « parias » ou « maudits » de l'Europe. Ou, dans le langage plus politique de la revue *Ligne*, les Roms, en tant qu'« Indiens d'Europe », « métonymisent les impasses de la construction européenne » et en particulier la « minorité » comme « institution permanente » (Sibertin-Blanc : 180-203)²²; ou encore, comme l'a écrit Étienne Balibar, ils sont des « ennemis » ou des « colonisés de l'intérieur » incorporés dans une « structure d'apartheid européen en voie de constitution » (Balibar, 2009). D'un autre côté, revient l'idée ci et là, exprimée par Günter Grass lors de la création de sa fondation en 1997, que les Roms sont plus européens que les Européens, qu'ils expriment

21. Voir sur ce point la deuxième partie de l'essai qui introduit à ce volume, « Les Tziganes et l'Europe: le "péril des mots équivoques" et l'imbroglio politique » (II, « Pouvoirs: l'Europe et ses États »).

22. L'auteur écrit que le processus d'eupéanisation de la condition de minorité, déclenché aux lendemains de la 1^{re} Guerre mondiale, conduit le système de la citoyenneté européenne à procéder à une « colonisation intracontinentale » de populations exclues.

même l'essence de l'Europe, son esprit, son *âme* : « Les Roms ou l'âme de l'Europe », tel était le titre d'un dossier du *Courrier international* paru en août 2008, lors du premier sommet européen consacré aux Roms à Bruxelles²³.

Mais si les Roms sont l'âme de l'Europe, alors il est clair que l'Europe ne sait pas quoi faire de son âme, et qu'elle préférerait même s'en débarrasser une bonne fois pour toutes. En attendant, elle la met en « minorité » – mais une belle grande minorité, sa « principale minorité européenne », comme on l'entend souvent dire sous nos latitudes. Car la minorité désormais se porte à l'échelle mondiale. Mais l'Europe a aussi fait des Roms une « question » : celle de son identité à elle. Une question c'est moins bien qu'une âme, mais c'est mieux que rien.

Or si la question doit vraiment remplacer l'âme, il faut que cette question soit elle-même questionnée en tant que question pour l'Europe. Et elle l'a très vite été en effet parmi les intellectuels de gauche français. « La “question rom” : nouvelle frontière de l'Europe ? », tel était le titre d'un article paru dans *Libération* le 8 novembre 2007, où trois philosophes réagissaient aux expulsions de Roms roumains en Italie (Godin, Goldschmidt, Fraisse : 13). Commentant la question rituelle sur l'identité (« qu'est-ce qu'un Rom ? »), évoquant la multiplicité des noms en usage pour désigner ce « peuple dispersé », les auteurs voyaient s'exprimer dans ce « trouble dans la langue » un trouble plus profond : celui « où nous jettent ces gens sans État ni territoire, sans feu ni lieu, et, selon les préjugés séculaires, sans foi ni loi ». Un trouble révélateur pour l'Europe : leur caractère inclassable révèle le « caractère factice, peut-être irréductible, de ces frontières “intérieures” à l'Europe que sont les races, les nations, les classes, les masses ».

Il faudrait ajouter ici « les États », puisque le « trouble dans la langue » est rapporté à celui que suscitent ces « gens sans État ni territoire ». Mais si « l'État » (soit l'ensemble gouvernement-peuple-territoire-alphabet) est absent de cette énumération c'est sans doute qu'il *régit* ce système de « frontières internes » à l'Europe. Et si l'État peut ainsi gouverner de telles frontières mentales tout en se faisant oublier, c'est à la manière d'un *mythe* : le « mythe de l'État », comme avait dit Ernst Cassirer en 1946, qui interprétait alors l'épisode nazi, soit la « victoire claire et définitive de la pensée mythique » sur la « pensée rationnelle », comme le résultat de l'obscur besoin d'ordre qui hantait la culture européenne (Cassirer, 1946). Comme Baldensperger, Cassirer s'était rendu aux premiers cours universitaires de Davos : il s'y était même affronté en 1929 à Heidegger à propos de Kant et des Lumières, de l'irrationalisme et du nationalisme allemand (Cassirer, Heidegger, 1972)²⁴. Dans *Le Mythe de l'État*, un long premier

23. *Les Roms ou l'âme de l'Europe*, *Courrier international*, août 2008 (disponible en ligne).

24. Sur ce débat célèbre toujours commenté, comme la critique heideggerienne de la « philosophie des formes symboliques » de Cassirer, voir Peter E. Gordon (2010). À Davos

chapitre consacré à « la structure de la pensée mythique » précédait l'histoire des théories de l'État de Platon à Hegel, et l'analyse des cultes européens du héros et de la race (chez Carlyle et Gobineau). L'héritier de Humboldt et Husserl appelait de ses vœux une « anthropologie philosophique » de la violence politique : « il faut, concluait-il, que l'on se mette à étudier soigneusement l'origine, la structure et la technique des mythes politiques » (Cassirer : 400).

Une telle analyse a été faite et refaite du côté du « mythe nazi » – en France quarante ans plus tard. Mais qu'en est-il du mythe de l'État dans l'Europe démocratique contemporaine saisie de sa « question rom » ? Comment penser hors de l'État le destin de ces gens supposés sans État ? Peut-on se débarrasser de « frontières intérieures » – races, nations, classes, masses – quand on les dit à la fois « factices » et « irréductibles » ?

Il faut, proposaient les trois philosophes de *Libération*, soustraire ces « gens » à l'imagerie d'une « population de nomades, vagabonds, un peu voleurs et très voyous, alors qu'ils sont souvent sédentaires » ; mais il faut, disaient-ils aussi, les soustraire au « préjugé » selon lequel « ils incarneraient l'essence ou la vérité de l'Europe ». Comme le Rom nomade est un préjugé, l'Européen qui circule est un rêve, et le rêveur est son Commissaire :

« Ces indésirables de l'intérieur ressemblent aussi à l'Européen dont rêve la Commission européenne. Mobile, aimant circuler, l'Européen est invité à se déplacer au gré de ses études (vive Erasmus !) ou de son emploi (ah ! les délocalisations, le chômage). Puisqu'il bouge, et bouge souvent, le Rom ressemble à l'Européen. Il est à l'image de l'Européen. Il circule à l'intérieur de nos frontières. Alors il n'est plus à la périphérie de notre monde, de nos villes, de nos frontières, il est au centre, au centre de notre histoire. D'une catégorie sociale encombrante, il est désormais une figure centrale, osons dire universelle. Ironie de l'histoire ? Non, exercice de vision, perspective englobant les bords et la totalité » (Godin, Goldschmidt, Fraisse : 13).

Le propos retient l'attention par son ambiguïté : ce qu'il *dit* de la teneur mythique du « Rom » qui « bouge souvent » semble confirmé par ce qu'il *montre* du « trouble » qui persiste au moment d'en faire la critique. Dans ce texte les auteurs mettent en perspective le mot « Rom » mais l'utilisent de plus belle, ils mettent entre guillemets le mot « peuple » mais en réaffirment la pertinence : les Roms forment un « peuple qui fut longtemps soupçonné de ne pas en être un ». Ici, l'« image de l'Européen » semble moquée comme pour mieux entériner au contraire le Rom comme « figure centrale, osons dire universelle », offerte au lecteur en guise de « perspective » totalisante. Or ce Rom philosophique n'est-il pas lui aussi mythique,

était présent aussi Emmanuel Lévinas, qui, alors disciple de Heidegger, s'était moqué de Cassirer et de sa « Humboldt Kultur » humaniste.

qui passe si facilement de l'espace au temps, de la « périphérie de notre monde » au « centre de notre histoire », pour devenir « exercice de vision » globale?²⁵ La relation que la philosophie entretient ici avec le rêve du commissaire européen est certes critique, mais à l'intérieur de « frontières » dites « irréductibles » : pourquoi ? L'universalisme qui se réessaie ici au sujet du Rom (« figure centrale, osons dire universelle »), n'est pas de nature à les lever. L'appel à une perspective « totale » naît de ce Rom placé au « centre de notre histoire », où semble se dire la vérité *politique* de « l'Européen » : son destin mondial.

Si les Roms intéressent ici les philosophes, c'est qu'ils aident à penser ce qui, dans l'Europe, conduit à une totalité supérieure à l'Europe. « S'ils sont de "bons" Européens (par leur traversée des frontières nationales, leur plurilinguisme), disent les auteurs, ils portent en même temps l'Europe au-delà d'elle-même et de ses frontières "externes", attestant par là du devenir mondial de l'Europe » : ils sont alors considérés comme de « mauvais Européens ». C'est donc, paradoxalement, parce qu'ils prédisent à l'Europe un destin mondial que les Roms sont de « mauvais Européens ». Avec les Roms, comme l'a écrit Jacques Rancière à propos des restrictions au principe de libre circulation intra-européen, « on fabrique des Européens qui ne sont pas vraiment des Européens » (Rancière : 121). Mais n'est-ce pas encore ce que risque de faire, dans ce jeu de miroirs entre le Rom et l'Européen, le thème du *devenir mondial de l'Europe* dont la « figure centrale » du Rom offrirait le meilleur point de vue ? Le Rom aurait-il pour vocation d'inviter l'Europe à se dissoudre dans le monde ?

Pour l'Allemagne romantique en mal d'identité « *völkisch* », les « Tziganes » étaient de mauvais « indo-européens », originaires d'une « abjecte caste indienne » (Herder). Un siècle plus tard ils étaient des aryens, oui mais métissés de par leur vagabondage chronique, donc dégénérés et corrupteurs pour le sang allemand (Himmler). C'est tout autrement que les « Roms » orientalisent l'Europe aujourd'hui : ils la tirent hors de ses frontières en direction d'une mondialisation réelle, c'est-à-dire d'un illimité, et non d'un ailleurs exotique inquiétant. Mais en réalité c'est cette illimitation qui inquiète : celle des sociétés ouvertes et de l'Europe démocratique élargie – jusqu'où ? La Pologne, d'accord, mais la Roumanie et la Bulgarie est-ce bien raisonnable ? La hantise d'une Europe infiniment extensible, liée à une idée de la « civilisation » prise dans le mythe de l'État, fait retracer de plus belle les frontières de la « nation », mais aussi de la « race » et de la « classe », bien qu'on ait troqué ces deux derniers mots contre d'autres : « ethnie » et « minorité » pour l'un, « population précaire » pour l'autre. Le Rom de Roumanie ou de Bulgarie est venu de l'Est pour mendier, voler, incendier : refrain connu en France. Quand *Marianne* à l'été 2012 parlait des « tribus du crime » aux Français en vacances on voyait ressurgir la « horde » dont parlait Grellmann en 1783, sans la « séduction » du « teint brun » et des « lèvres vermeilles ». Hormis

25. De même, l'ironie du propos sur l'Européen semble désamorcée par le cours de l'histoire du Rom, qui, elle, n'a rien d'ironique (« Ironie de l'histoire ? Non »)

l'attrait récréatif des folklores restent la peur, un mépris en roue libre et une certaine impatience²⁶.

En ceci le Rom de l'Est, rebaptisé « Rom migrant », s'apparente à l'Ostjude qui avait fait dire à Giraudoux, en 1939, que la France ne devait ouvrir ses frontières qu'aux « vrais Européens » : d'accord pour « nos frères suisses, la race anglo-saxonne, la scandinave, la germanique, la latine » – mais non à la « horde » des « centaines de mille Ashkénazis, échappés des ghettos polonais ou roumains », que leur « constitution physique précaire et anormale amène par milliers dans nos hôpitaux qu'elle encombre » (Giraudoux, 1939 : 66). Dans cette fermeture-là des frontières il n'en allait pas de la France, mais des « vrais européens », de l'Europe pénétrée de sa mission civilisatrice, devenue *problématique* : « Le problème, ajoutait l'auteur de *Pleins pouvoirs*, est de nous tenir dignes de cette civilisation européenne qui ne nous est pas réservée » (*ibid* : 207). Pour l'Européen digne de sa vocation, le vagabond de l'Est ne passera pas.

Il en va certes différemment aujourd'hui. À proportion que l'Europe ouverte prend de la consistance politique, fabrique de l'universel démocratique et de la minorité ethnique, les *Roms* deviennent une *question*. Et parallèlement à ce vocabulaire, l'image du peuple chanteur et danseur au « teint brun » ressurgit – sous la forme de récits de voyages et d'albums-photos en série. Car si en 1939 le temps de l'ambivalence n'était plus, celle-ci s'est reformée et ne cesse de le faire, conformément à la logique mythique qui gouverne la triade État-Civilisation-Tsiganes. Le mélange de répulsion et d'attrait que Baldensperger voyait s'exprimer dans les lettres à la fin du XVIII^e siècle, on le voit s'exprimer aujourd'hui justement à l'égard des Roms de l'Est.

La « niche économique » et le « pittoresque ».

Dans le dossier du *Courrier international* sur « les Roms ou l'âme de l'Europe » en 2007, deux articles composaient un contrepoint à la fois sinistre et comique à partir de deux récits de voyage : l'un provenait d'un article du journal anglais *The Economist*, « Abandonnés sur le bord du chemin »²⁷, l'autre, « Sans eux nous ne serions rien », était signé d'un écrivain polonais, Andrzej Stasiuk, connu entre autres pour un récit de voyage picaresque en Roumanie (Stasiuk, 2007)²⁸. L'économiste anglais

26. Marianne a d'ailleurs enfoncé le clou à l'été 2013 (toujours l'été !) avec son dossier du 15 août : « Roms : peut-on tout dire ? » Voir également le n° de *Valeurs actuelles* d'août 2013, évoqué ici par Samuel Delépine.

27. L'article est donné comme paru dans *The Economist* le 31 juillet 2008, sans mention du nom de l'auteur.

28. Andrzej Stasiuk est l'auteur de *Sur la route de Babadag (Jadąc do Babadag)*, Paris, Christian Bourgois, 2007. Babadag est une ville de Roumanie.

décrivait la misère effarante d'un village rom proche de Bucarest, évoquant « un pays du tiers-monde » ; l'écrivain polonais décrivait le quartier rom d'une ville moldave comme une « Fata Morgana orientale », un décor en tôle conçu pour les *Mille et une nuits*, une « synthèse des féeries imaginaires de l'Orient ». Il vantait la manière dont « ce peuple beau » s'implante dans le paysage civilisé, semble y détruire à la fois l'espace et le temps européen, et reste insensible à tout ce que pourrait lui offrir le « peuple blanc », celui qui « donne le la »²⁹. Subjugué par ce « radicalisme », qu'il donne en exemple aux altermondialistes et « aux Slavoj Zizek », il exalte leur « façon espiègle et efficace » et s'amuse en narrant sa visite au baron rom local, sa montre Pateck Philippe et sa BMW 75, leur partage du cognac et de la pastèque.

L'économiste, lui, s'indigne : des pourcentages effarants de populations vivant sous le seuil de pauvreté en pleine décennie des Roms (2005-2015), du manque de vue d'ensemble et de statistiques fiables sur l'espérance de vie, la mortalité infantile, le taux d'alphabétisation et d'emploi ; il voit un « colossal gaspillage de potentiel humain » dans « l'exclusion du marché du travail de millions de personnes, surtout qu'il s'agit en général de familles bien plus nombreuses que la moyenne, dans une Europe qui vieillit rapidement ». S'interrogeant sur les raisons de cet « échec de l'Europe » il évoque la discrimination, mais aussi une « situation plus complexe », qui touche au langage : « Il s'avère extrêmement difficile de définir ce qu'est un Rom », dit l'auteur qui revient alors à la mystérieuse origine, au sanskrit, aux dialectes, aux mélodies lancinantes, au mot « rom » qui signifie « homme », pour en arriver au désastre actuel : par leurs comportements autodestructeurs ces populations « risquent d'aggraver leur sort jusqu'à l'autodécapitation »³⁰.

A *contrario* il suggère, façon « Open Society Institute »³¹, de « tirer avantage des Roms en leur trouvant une niche économique, par exemple en faisant de leur tradition de récupération des métaux la base d'une industrie moderne du recyclage ». Les idées ne manquent pas, conclut-il, mais « il faut bien reconnaître que le principal problème social de l'Europe survivra aux lecteurs de cet article et bien au-delà ». Les Roms ne

29. « Ce peuple se déplace à travers notre civilisation et notre culture, une civilisation et une culture qui nous emplissent à juste titre de fierté. Et, en même temps, il ne manifeste aucun intérêt particulier pour cette culture, pour cette civilisation. Tout au plus en choisit-il quelques bribes – des déchets, des détritiques, des restes. Ce peuple beau à la peau brune se tient en marge et a l'audace de ne pas aspirer à autre chose. Il observe le monde qui l'entoure d'un œil méfiant et semble nous ignorer, nous, le peuple blanc qui donne le la. Comme si nous n'avions rien de spécial à offrir. »

30. La formule est reprise du livre (que l'auteur dit « controversé », mais lucide) de Zoltan Barany, 2001.

31. « Pour Andre Wilkens, fin observateur de cette région (les ghettos d'Europe de l'Est), et responsable des efforts en faveur des Roms au sein de l'Open Society Institute, les nouveaux États membres de l'UE peuvent tirer avantage des Roms en leur trouvant une niche économique... » L'O.P.I. appartient à la Fondation Georges Soros, qui a investi dans les programmes d'inclusion des Roms.

sont pas seulement un problème européen : ils sont *le principal problème social de l'Europe*. Au début de l'article on se demandait si le « problème » était racial ou social (« difficile d'y voir clair »). À présent on respire : le problème est social puisque la solution est économique. Mais on n'est pas rassuré pour autant : il n'est pas facile de « tirer avantage » des Roms ni de leur trouver une « niche ». Il y a deux siècles, Herder se demandait quel usage on pouvait bien faire de ces « braves hommes des bois », sinon militaire – récupérant en ceci une tradition de mercenariat effectif. La question Rom, aujourd'hui, c'est celle de la « niche » à remplir ou créer, puisque nul ne saurait se retirer au marché mondial.

Pour Andrzej Stasiuk le « problème » n'est autre que l'acharnement contre les Tsiganes, les moins aimés des moins aimés d'Europe : « Le Tsigane est l'étranger par excellence », on le traite comme « un sauvage naïf [...] à qui il faut apprendre les bonnes manières et à se curer les ongles, et qu'il faut arracher de l'abîme d'une existence semi-animale ». Les associations de soutien elles-mêmes parlent de les éduquer, de les civiliser, bref de « les faire devenir ce que nous sommes : des Polonais, des Slovaques, des Luxembourgeois », plutôt que de les laisser vivre leur vie, alors que nous laissons bien les Anglais s'émêcher en week-end à Cracovie ou les touristes allemands à Ibiza. Pourtant, ironise Stasiuk, en jouant ce rôle d'irré récupérables illettrés les Tsiganes permettent aux Européens de « délimiter les frontières de leur identité » et d'affirmer leur « supériorité européenne », comme le font les Italiens avec leurs Albanais et les Polonais avec leurs Biélorusses ; en toute logique, Bruxelles devrait « payer pour tous ces poulets et ces voitures volés [...], ces colliers plaqués or et incrustés de verroterie, et pour toutes les autres manifestations de l'ingéniosité tzigane ». Il faudrait même, dit Stasiuk, « veiller à ce que le mépris qu'ils nous témoignent, à nous les gadjé à la peau claire, ne s'éteigne jamais, parce que ce mépris est l'un des fondements de leur culture, qui constitue – personne ne le niera – un élément pittoresque et indispensable de la culture européenne depuis au moins 700 ans ».

Pour finir, Stasiuk propose d'en finir avec la bonne conscience qui a fait officialiser le mot « Rom », et cite les propos d'un Tsigane roumain recueilli par la romancière Herta Müller : « Rom est un mot de faux-cul. Nous sommes des Tsiganes et ce mot va très bien, si on nous traite bien ». Ici l'ironie s'arrête. « Le vrai défi européen, dit Stasiuk sérieusement, consiste à faire survivre les Tsiganes sous la forme qu'eux-mêmes voudront choisir. C'est là que nous ferions la preuve de notre européanité ». Débarrassé du « mot de faux cul », de la niche économique et du pathos civilisateur, le Tsigane n'en doit pas moins fournir à l'Européen « l'élément pittoresque » indispensable à la « culture européenne », et même « la preuve de son européanité ». Si l'humour en mode européen mineur dégèle l'atmosphère après la bonne volonté glaçante de l'économiste, il ne suffit visiblement pas à la tâche, pas plus que l'argument du pittoresque associé à la malheureuse formule : « Faire survivre les Tsiganes ». Le destin européen des Tsiganes serait-il coincé entre la « niche

économique » et le « pittoresque » ? À quoi les Tsiganes doivent-ils survivre, sinon à la « question » qui fait de leur vie un « problème » ?

Le « problème » et sa « solution » : à propos des « penchants criminels » de l'Europe

Qui énonce un « problème » détient en général sa « solution ». Si l'on s'inquiète ci et là d'entendre parler de « question rom », c'est pour beaucoup en mémoire de la « question juive ». Il y a plus de dix ans, Jean-Claude Milner se penchait sur la capacité de l'Europe, au cours de son histoire, à fabriquer des « problèmes ». Ces « penchants criminels de l'Europe démocratique » (Milner, 2003), il les expliquait par une « disjonction » chronique : à ses problèmes *sociaux*, l'Europe apporte des solutions *politiques* ; à la « totalité illimitée » des sociétés modernes elle répond par des « totalités politiques » limitées, et toujours elle se prendra les pieds dans cette disjonction, qui la rend à répétition criminelle. Disant cela Milner réouvrait résolument le dossier de la « question juive », nullement refermé par Nuremberg³². Apparemment, disait-il en 2003, les Juifs n'intéressent plus personne en Europe et « l'antisémitisme est obsolète » ; mais « rien de plus permanent qu'un grenier de vieilleries » (*ibid* : 127). Pour en finir avec ce « contretemps perpétuel », le « premier devoir des Juifs », concluait-il, n'était pas de « délivrer l'Europe » à la manière de Herzl, mais de se « délivrer de l'Europe » (*ibid* : 130). Pour cela il fallait la « connaître complètement », telle qu'elle avait été dans l'histoire – criminelle par omission –, et telle qu'elle était devenue : « criminelle par omission sans limites » (*ibid*).

Le livre de Milner a soulevé bien des réactions. Les questions que pose cette vision de l'histoire, où l'Europe est constituée en sujet psychique, ont été posées déjà. L'idée de « penchant criminel » reste néanmoins tentante, comme celle d'« omission sans limites », dont on peut faire un usage différent. Car le « grenier de vieilleries » européen abrite bien d'autres choses « obsolètes », et le terme d'« omission sans limites » convient beaucoup mieux au traitement européen du « problème tsigane » que du « problème juif ». Le « penchant criminel » que semblent subir les Tsiganes depuis au moins trois siècles s'est aggravé, lui, *malgré* Nuremberg et le génocide, après la chute du rideau de fer, diversement à l'Est et à l'Ouest.

Milner mentionne un moment ce « problème tsigane », mais très vite, et uniquement à propos du nazisme. Il voit dans ce « problème », lui aussi

32. Ni le procès de Nuremberg ni la création de l'État d'Israël, écrit Milner, n'ont arrêté l'antisémitisme, au contraire : Nuremberg fut bien un tournant, car la victoire et la justice s'y confondirent pour la première fois, mais cela ne fit que relancer le « problème » à travers de nouvelles formes d'anti-judaïsme, dont la constitution d'Israël en ennemi.

« hérité », « le seul analogue strict du problème juif en Europe centrale et orientale » ; mais, ajoute-t-il, il était pour les nazis « secondaire » et n'aurait pas suffi à faire inventer les chambres à gaz (*ibid*: 60). L'argument du gazage est mal choisi au regard des faits historiques³³, mais le « problème tsigane » était en effet « secondaire » dans le projet nazi de remodelage ethnique européen, et la « solution », manquant d'évidence, fut discutée et retardée. Mais le « problème », lui, faisait si peu de doute que les mesures raciales anti-tsiganes, stérilisations comprises dès 1934, précédèrent les lois anti-juives. Elles ne constituaient certes pas une rupture comparable : la politique hitlérienne avait été préparée par des décennies d'agitation policière et d'initiatives administratives prises avec l'accord ou à la demande des populations locales : fichage familial, surveillance et enfermement d'une population jugée « asociale » criminelle en puissance, sinon en acte. Ce consensus inouï est précisément une des données constitutives du « problème tsigane ».

Cette criminalisation collective fit que la « solution » nazie passa à la trappe juridique à Nuremberg, puis historiographique³⁴, et le « problème » perdura sous sa forme policière et sociale antérieure. C'est au sens littéral qu'il faut parler de continuité, ou plutôt de *continuités* multiples, qui prirent des formes différentes ici et là, confirmant que partout existait un problème appelant des solutions, et ceci au prix d'une « omission illimitée » : celle non seulement du génocide, mais de tout ce qui l'avait précédé, donc de tout ce qui allait suivre. Le « penchant criminel » s'actualisa de manière véritablement normative, sans qu'il y ait à recourir ici à une interprétation de l'antitsiganisme – par ailleurs nécessaire car ces continuités spécifiques, aveuglantes, s'apparentent à la lettre volée d'Edgar Poe³⁵. En Allemagne, une politique d'obstruction aux demandes de réparation prolongea le crime de manière stupéfiante, en la personne parfois des experts juridiques eux-mêmes³⁶. En France, où les Tsiganes internés comme nomades furent maintenus dans les camps jusqu'en 1946, le « penchant criminel » s'exprima dans la reprise tranquille du carnet anthropométrique créé en 1912, tandis qu'à l'Est s'organisaient les politiques communistes de sédentarisation des Tsiganes.

Les relents racistes qui émanent de l'actuelle « question rom » héritent oublieusement de tout cela, comme des politiques de fichage et de surveillance qui s'étaient mises en place dans tous les pays d'Europe à la

33. On pourrait lui opposer l'Action T4, qui dès septembre 1939 visait la « mort miséricordieuse » (*Gnaden Tod*) des handicapés physiques et mentaux inaptes au travail et fit installer six centres de gazage dans le Reich entre 1940 et 1942 ; puis l'Action Reinhardt dans le Gouvernement général de Pologne, qui visait aussi les Tsiganes (de même que les fusillades de masse à l'Est), et enfin le « décret Auschwitz » de décembre 1942 qui condamna à mort tous les Tsiganes du Reich et du Protectorat de Bohême-Moravie, et la liquidation du « camp des familles tziganes » de Birkenau en juillet 1944.

34. Voir dans ce volume le texte d'Henriette Asséo.

35. Voir dans ce volume le texte de Leonardo Piasere.

36. Voir le texte de Franck Sparing ici et le film de Katrin Seybold, *Das Falsche Wort*.

fin du ^{xix}e siècle. Ce problème ne pouvait que s'accuser après la chute du Mur avec une nouvelle « disjonction » d'héritages : celui de la « paix démocratique » de l'Europe libérale et celui des ex-« démocraties populaires », propres à faire du « peuple » et de la « civilisation » de purs malentendus, sur fond de capitalisme galopant et malade. Si la « question rom » est un problème à présent *institutionnellement* européen – qui cherche sa « solution » au Conseil de l'Europe et à l'Union européenne – c'est que l'antitsiganisme n'a rien d'« obsolète ». Malgré sa vieillesse, il n'a jamais été remisé au grenier de l'Europe : là est la « question ».

Si la reconnaissance publique d'un crime racial peut relancer le racisme, comme l'affirme à raison Milner, le non-lieu juridico-politique pose d'autres problèmes *sui generis*. L'impunité, la non-inscription de l'histoire ont des effets à long terme : la souffrance et le scandale moral engendrent un militantisme identitaire indexé sur la mémoire collective au prix d'évidents coups de force politiques, historiographiques, anthropologiques. C'est pourquoi malgré la réalité d'un génocide dans un cas et dans l'autre il est faux d'affirmer que le « problème tsigane est le strict analogue du problème juif ». Il faudrait même se dégager un jour de cette analogie pernicieuse. Car la construction d'une mémoire du « *Samudaripen* »³⁷, calquée sur celle de la Shoah comme Catastrophe d'un peuple expulsé et diasporique, alors qu'il n'y a pas plus de « diaspora tsigane » que d'État rom, contribue à faire exister le postiche politique qu'est le « peuple rom ».

Un « peuple » sans État qui réclame d'être représenté comme tel dans le club des nations d'Europe ne peut l'être qu'au titre de « minorité européenne ». Titre dangereux là où les populations éparpillées qui sont censées le composer se fient d'abord à leur ancrage local multi-séculaire. Cette unité d'un « peuple rom » a certes une fonction politique – en vertu du mythe de l'État, qui se reconduit d'évidence dans l'idée d'Europe comme État des États démocratiques, archi-gouvernement anonyme. Mais cet étendard paneuropéen, et le dispositif juridicopolitique qui l'accompagne, font-ils partie des « quiproquos assumés »³⁸ dont parle Martin Olivera ? Cet usage pragmatique des institutions rentre-t-il dans la « dynamique culturelle » du « jeu romanes » ou rompt-il définitivement avec elle ? De la « production du romanès », Martin Olivera dit qu'elle renverse le rapport du problème et de la solution : « Pour les Roms, l'altérité n'est pas un problème devant être résolu, mais la solution : c'est par les *Gaže* et, dans le même temps, hors de leur contrôle, que les Roms prennent possession du monde et y assurent leur présence collective » (Olivera, 2013). Mais que se passe-t-il lorsque le super-État européen, confronté à cette altérité-là, impose l'institution d'une minorité limitée en pleine Europe ouverte ?

37. Ce terme controversé a été créé par Marcel Courthiade et repris par Claire Auzias.

38. Le terme est repris par Martin Olivera à Philippe Descola qui l'avait employé à propos de « l'ontologie animique » dans *Par-delà nature et culture* (Paris, Gallimard, 2005). Voir Olivera, 2009, et son intervention dans ce volume, p. 495-512.

Trente ans avant que Jean-Claude Milner n'énoncât la thèse des « penchants criminels de l'Europe démocratique », Pierre Clastres écrivait que la « spiritualité de l'ethnocide » était « l'éthique de l'humanisme » (Clastres : 50). D'après lui l'ethnocentrisme était un invariant, mais le pouvoir illimité de détruire des groupes humains, lui, ne l'était pas : « la capacité ethnocidaire des États occidentaux est sans limite » (*ibid* : 56), écrivait-il en 1974, poursuivant sa critique du mythe de l'État : d'abord parce que l'État est une force centripète qui tend à écraser les forces centrifuges, ensuite parce que le régime de production économique de ces États est l'illimité, l'« espace infini de la fuite en avant permanente » : le capitalisme occidental, hostile à toute « improductivité », donc à toute société qui s'en arrangerait³⁹. Ces propos de Clastres, eux aussi largement discutés, ont été en partie périmés par la mondialisation du capitalisme et des violences ethniques après la chute du Mur. Les anthropologues des mondes tsiganes s'en méfient, parfois s'en repentent. Or l'antitsiganisme européen ramène pour partie à l'intuition centrale de Clastres : la civilisation occidentale est « ethnocidaire d'abord à l'intérieur d'elle-même ».

Mais si l'humanisme est la spiritualité de l'ethnocide, comment les Roms pourraient-ils être l'âme de l'Europe ? Cela signifie-t-il que l'Europe en a fini avec l'humanisme ? Or si elle en a fini avec l'humanisme, pourquoi s'acharne-t-elle à ethnocider les Tsiganes ? Car on sait bien que l'ethnisation des Roms, c'est l'ethnocide des Tsiganes par d'autres moyens. Le « problème » illimité serait-il la « spiritualité de l'humanisme » européen ?

La « crise de l'humanité » et « l'Europe spirituelle » : Husserl via Semprun

Parlant d'« âme de l'Europe » et de « spiritualité de l'humanisme » il me faut revenir à la philosophie des fameuses années 1930 – mais je le ferai par le détour d'un écrivain contemporain disparu récemment : Jorge Semprun. Peu après sa mort a paru un recueil des discours qu'il avait prononcés, sous le titre : *Une tombe au creux des nuages. Essais sur l'Europe d'hier et d'aujourd'hui* (Semprun, 2011)⁴⁰. Ce livre rassemble une

39. « La société industrielle, la plus formidable machine à produire, est pour cela même la plus effrayante machine à détruire. Races, sociétés, individus ; espace, nature, mers, forêts, sous-sol : tout est utile, tout doit être utilisé, tout doit être productif, d'une productivité poussée à son régime maximum d'intensité. Voilà pourquoi aucun répit ne pouvait être laissé aux sociétés qui abandonneraient le monde à sa tranquille improductivité originnaire », *ibid*.

40. L'ouvrage, qui avait d'abord paru en allemand, a été préfacé par Semprun peu avant sa mort en janvier 2010. Il comporte 19 conférences prononcées en français et en espagnol entre 1986 et 2005.

vingtaine de textes prononcés entre 1986 et 2005, lors de remises de prix ou de commémorations, en France, en Allemagne, en Autriche, aux Pays-Bas, en Israël. Semprun y traite du nazisme et des camps, des deux totalitarismes, mais surtout de la culture européenne, de l'avenir politique de l'Europe, et de l'idée même d'Europe au regard de tous ses héritages.

Dans le discours prononcé à Vienne en 1992, l'année du Traité de Maastricht (« La diversité culturelle et l'Europe »), Semprun, évoquant l'euro et la « libre circulation des biens, des capitaux et des personnes », posait la question des « valeurs » présidant à la « construction de l'Europe » ; et il y répondait par la « raison démocratique », reconnaissant une « vision commune, pluraliste et normative de la société, du rôle d'un État de droit » (*ibid.* : 124). Une telle « vision commune » suppose la reprise d'une philosophie de l'histoire : Semprun parle d'un « sens de l'histoire » à propos de l'irrésistible « élargissement de l'espace démocratique dans l'Europe au sens large ». Le nouveau sens de l'histoire, donc, c'est ce « sens large » d'un espace où la rationalité démocratique agit « en profondeur ». Car cette raison-là est née, comme l'explique Semprun qui en reprend le récit, d'un croisement pluriséculaire des cultures engendrant « l'esprit critique » : aux origines grecques de l'Europe se sont ajoutées « les Trois Cultures, chrétienne, arabe et judaïque », par quoi s'articule l'« espace européen ».

La vision de Semprun est simple. S'impose d'abord l'histoire unique des métissages qui fabriquèrent la raison critique européenne. Sur ce « socle » se tient l'édifice des « États de droits », garants de la normativité propre aux sociétés pluralistes. La « communauté européenne » est l'espace où les différences culturelles irriguent des sociétés complexes, mais régulées par des États de droit qui, eux, se ressemblent. C'est à l'État protecteur des diversités qu'est confiée la jonction du particulier et de l'universel. Mais si l'Europe peut se construire politiquement, c'est en s'appuyant sur cette diversité culturelle qui fait son unité en esprit, sa « figure spirituelle ».

Tout au long de ce discours, qui identifie les exigences de l'État de droit à celles de l'esprit, et la raison démocratique à l'esprit critique, Semprun cite un autre discours, prononcé à Vienne 57 ans plus tôt par un philosophe allemand, à qui il emprunte la formule d'« Europe spirituelle ». En mai 1935, Edmund Husserl avait donné au Cercle culturel de Vienne une conférence sur « La philosophie dans la Crise de l'humanité européenne »⁴¹. Juif, Husserl était alors mis à l'index dans son université de Fribourg où Martin Heidegger, son ancien disciple et assistant, promu Recteur, venait d'en appeler à une « éducation du peuple par l'État pour le Peuple ». Radié du corps professoral allemand, Husserl reprit à Prague cette série de conférences, qui formèrent le noyau de la « Krisis », *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*,

41. Conférence prononcée les 7 et 10 mai 1935, reprise sous le titre « La crise de l'humanité européenne et la philosophie » dans les « Compléments » à la *Krisis* (Husserl, 1935).

volume qui paraîtra en 1954, seize ans après sa mort survenue en 1938. Entretemps Heidegger avait effacé la dédicace d'*Être et temps* (1927) à son ancien maître, son « Dasein » avait porté un coup fatal à la « métaphysique occidentale », et il écoutait la voix de l'Être en lisant les poètes.

Dans ces années 1930, la « crise de l'existence européenne » était un sujet rebattu, mais Husserl défendait une idée bien à lui : celle d'une « humanité européenne » en tant qu'« idée historico-philosophique » ou « téléologique ». Dans ce discours, centré sur la philosophie comme invention grecque et savoir transcendantal, il parlait au nom d'un « nous » et d'une « Europe spirituelle ». C'était, sous forme spéculative, une exhortation des nations à se ressaisir dans un devenir spirituel commun, contre l'absolutisation des identités nationales et la biologisation des peuples. En 1935, ce propos conjuratoire était déjà marqué au sceau de l'illégitimité quand il fut proféré à Vienne : Hitler préparait la guerre et l'Europe assistait à la montée de deux régimes totalitaires qui conduirait quatre ans plus tard au pacte germano-soviétique.

Citant Husserl, Semprun le rappelle à chaque fois. Ses discours à lui, il les prononce après les fascismes et les totalitarismes du siècle, après la guerre froide, et, pour les derniers, après la chute du Mur et la guerre en ex-Yougoslavie. Or ce livre est une suite de variations sur le thème de l'Europe comme « figure spirituelle », et Semprun y revient sans cesse à cette conférence viennoise de Husserl : il la glose, la cite⁴², et dit même en avoir discuté à Buchenwald avec Félix Kreisler, intellectuel juif viennois qui y avait assisté (Semprun 2011 : 314, « Vienne, figure spirituelle de l'Europe »). En 2002, Semprun a même consacré à Paris une conférence entière à ce texte, évoquant les circonstances de sa rédaction, le sauvetage des papiers du philosophe et la poursuite de son enseignement hors d'Allemagne, puis sa large postérité, du dissident tchèque Jan Patocka au communiste français Jean-Toussaint Desanti (Semprun, 2013)⁴³.

Semprun ne fait pas seulement de ce discours de Husserl un modèle de résistance spirituelle et d'humanité, il nie que la *Krisis* relèverait du magasin des antiques, selon l'idée devenue commune, y compris chez son

42. Husserl est cité sept fois au moins par Semprun : p. 41, 112, 169, 261, 281, 302, 314. Il s'en réclame dès 1989 à l'Université de Tel Aviv sur fond de chute du Mur (« De la perplexité à la lucidité »), traçant une ligne de Maïmonide à Husserl en passant par Broch et Canetti ; en 1992 à Vienne sur fond de Traité de Maastricht (« La diversité culturelle en Europe ») ; en 1995 à Weimar sur fond de réunification allemande (Grüber vient de monter sa pièce *Mère blafarde, tendre sœur*, et Semprun parle de « L'avenir de l'Allemagne » en ex-déporté de Buchenwald) ; en 1999 à la Fondation du judaïsme français (« Culture juive et culture européenne », où il évoque aussi Kraus, Wittgenstein, Kafka et Steiner) ; en 2002 dans un article d'*El País* (« Que signifie pour moi être « Européen », où Husserl apparaît à côté de Patocka et Orwell), en 2003 au Parlement fédéral allemand qui commémore les « victimes du national-socialisme » ; en 2005 à Vienne où on lui remet le prix Bruno-Kreisky (« Vienne, figure spirituelle de l'Europe »).

43. Il s'agit de trois conférences de la BNF données en mars 2002. Semprun y cite le texte de Husserl dans la traduction de Paul Ricœur, dans la réédition bilingue du texte remanié de la conférence (*La Crise de l'humanité européenne et la philosophie* [la traduction par Ricœur date de 1950], Aubier-Montaigne, 1977).

éditeur G. Granel en 1976, qui opposait Marx et Heidegger à cette vieille métaphysique⁴⁴. Semprun, lui, oppose Husserl à Heidegger, la conférence viennoise de 1935 à celle de Fribourg en 1934, où Heidegger invitait l'Occident à « se tourner une fois de plus, spirituellement vers lui-même [...] contre la chose asiatique »⁴⁵. Il entoure le texte de Husserl d'une constellation d'autres textes de philosophes (Patocka⁴⁶, Marcuse, Lévinas) et d'écrivains d'Europe centrale (Canetti, Broch, Kafka, Celan). Au centre se tient le vieux philosophe juif allemand qui, vieilli, malade, exclus, en appelait à un « héroïsme de la raison » : Semprun y entend « la prophétique et analytique voix juive de la culture européenne », qui, quand l'Europe cédait à la « barbarie totalitaire », entreprit d'effectuer le « sauvetage de la raison critique » selon sa vocation (Semprun, 2013 : 43). Ignorant la proposition épistémologique de Husserl – l'« époque » des données du réel –, Semprun ne retient de Husserl que l'Europe comme « figure spirituelle », ainsi définie par le philosophe :

« Nous posons la question : comment se caractérise la figure spirituelle de l'Europe ? J'entends l'Europe non pas géographiquement, comme sur les cartes, comme s'il était possible de définir ainsi le domaine de l'humanité qui vit ici territorialement ensemble. Au sens spirituel, il est manifeste que les dominions anglais, les États-Unis, appartiennent à l'Europe. [...] Il est manifeste que sous le titre d'Europe, il s'agit ici d'une unité de vie, d'une activité, d'une création spirituelle avec tous les buts, les intérêts, soucis et peines, avec les formations idéologiques, les organisations. Dans cet ensemble, les hommes individuels agissent au sein de diverses sociétés de niveaux différents : les familles, les tribus, les nations, dans l'unité d'une seule figure spirituelle » (Husserl 1935 : 352 cité par Semprun 2011 : 119-120).

C'est là le texte de Husserl cité par Semprun. Mais il y manque un passage important. Là où figure la première coupe entre parenthèses, le philosophe allemand avait écrit, lui : « ... il est manifeste que les dominions anglais, les États-Unis, etc, appartiennent à l'Europe, *mais non pas les Esquimaux ou les Indiens des ménageries foraines, ni les tziganes qui vagabondent perpétuellement en Europe* » (Husserl : 352)⁴⁷.

44. En 1976, son traducteur Gérard Granel avait parlé en préface d'un « livre complètement désuet », « ancienne scène d'un ancien théâtre », superbe exemple de « paranoïa "théorique" occidentale » (Granel, préface à Husserl 1 : VII) ; en faire l'édition critique, selon lui, c'était en finir avec l'illusion métaphysique : il ne fallait pas laisser dans l'obscurité le rapport de « l'histoire mondiale à venir » à son « passé métaphysique », comme on l'avait fait du rapport de Marx à Hegel – et Granel opposait à Husserl *Le Capital* de Marx et *Être et temps* de Heidegger.

45. Conférence de novembre 1934 citée par Semprun dans « Vienne, figure spirituelle de l'Europe », *op. cit.*, p. 315.

46. Il cite les *Réflexions sur l'Europe* de Jan Patocka, qui avait lui aussi assisté à la conférence, la fit publier à Prague, et lui consacra un séminaire clandestin en 1973.

47. Une autre coupe, non signalée et plus anodine, consiste à condenser une phrase redondante (« ... les tribus, les nations, toutes intérieurement unies spirituellement, et, comme je le disais, dans l'unité... »). C'est moi qui souligne.

Quel cosmopolitisme ? Le « propos vulgaire » de Husserl

Pour Husserl, en 1935, la non-appartenance des Tsiganes à l'Europe était « manifeste », autant que l'appartenance des États-Unis et des dominions anglais. Pas plus que les Esquimaux, les Tsiganes ne pouvaient appartenir aux « sociétés » européennes, pourtant « diverses » et faites de « niveaux différents », « familles » et « tribus » comprises. Comme si leur vagabondage ne relevait d'aucune pratique sociale ni société – bien qu'il s'effectuât « perpétuellement en Europe ». Mais l'Europe ici n'est plus un territoire : c'est une « figure spirituelle ».

Soit, donc, le vagabondage en général ne relevait pas de « l'esprit », soit celui des Tsiganes ne contribuait pas à la « création spirituelle » européenne. C'était là une vraie question, car la philosophie allemande avait fait de l'idée de circulation un signe de civilisation. Husserl héritait en ceci de Kant : de son idéal de paix mondiale, et de sa théorie de « l'espèce » comme « système » régulé par le « lien cosmopolitique » au-delà du « peuple » et de la « race », fondant l'espoir d'une « organisation progressive des citoyens de la terre » (Kant, 2008 : 262). Mais pour Kant, le « petit peuple » des Tsiganes n'en restait pas moins un « peuple indou », comme le prouvaient leur langue et leur peau – cette « couleur fondamentale brune » ou « vrai teint des Tziganes » (Kant, 1990 : 61) – « malgré leur présence en Europe jusqu'à douze générations en arrière » (Kant, 1985 : 577-578). Quel que soit l'éloge kantien du nomadisme, ce peuple pur de tout abâtardissement semblait devoir rester étranger à la « culture du monde », laquelle, comme le disait Herder, n'avait « touché qu'une bande très étroite du globe » (Herder, 1964 : 145).

Dans un article intitulé : « Un cosmopolitisme inavouable : les Bohémiens dans le préromantisme européen », Henriette Asséo a analysé l'ambivalence du thème de la circulation cosmopolite inscrite au cœur de la culture européenne, entre mobilité aristocratique et vagabondage apatride et asocial. Elle y cite ce passage de la conférence de Husserl, qu'elle commente en insistant sur le thème husserlien de la « parenté intime entre les nations d'Europe » comme « pressentiment commun » : « Une lecture rapide, dit-elle, laisserait supposer que les Tsiganes ne feraient pas partie de cet horizon commun », mais, ajoute-t-elle, Husserl n'était pas le premier à se « saisir de l'exception bohémienne » (Asséo, 2008 : 85), et elle évoque alors l'anthropologie kantienne et son regard sur la différence tsigane⁴⁸. Mais le cosmopolitisme tsigane devint « inavouable » au cours

48. Dans *Sur l'usage des principes téléologiques en philosophie*, Kant avait évoqué l'origine externe des Tsiganes dans le cadre de sa *Naturgeschichte* (histoire de la nature), où il proposait une explication historique des diversités raciales au sein d'une seule et même espèce. Et dans son *Anthropologie du point de vue pragmatique*, c'est à leur « origine indoue » que Kant attribuait les compétences (ou prétentions) divinatoires des Tsiganes : « comme les Tsiganes d'origine indoue qui appellent lecture des astres la prédic-

du XIX^e siècle, et l'historienne en livre une explication : elle parle d'un « mythe de la circulation européenne » que le mythe linguistique indo-européen aurait accompagné, concurrencé et finalement détruit par son devenir raciste. L'échec de la « pédagogie de la civilité » associée au cosmopolitisme est rapporté à la fragilité intrinsèque du mythe linguistique indo-européen, les enquêtes philologiques ayant laissé place aux enquêtes généalogiques : la recherche sur la langue romani, non consacrée par l'académie, a volé en éclat dans l'explosion des ethno-nationalismes, emportant l'idéal aristocratique de civilité et de traductibilité. C'est la puissance du mythe racial qui aurait fait voler en éclats à la fois l'idée kantienne d'une « souche » commune aux différentes races, et la réflexion philologique sur la langue romani comme langue indo-européenne. Et si l'idée de cosmopolitisme a pu ainsi se cliver, c'est que la culture européenne était travaillée par l'idée de circulation transnationale *sur un mode mythique*, faisant alterner deux modèles contraires : le déplacement civilisateur et la contamination corruptrice. Le modèle de civilité ayant échoué, la police allait faire son travail.

La fragilité du savoir philologique se fait sentir aussi dans la manière dont Husserl réactive l'idéal kantien en 1935 : en ignorant la question des langues, dissoutes ici dans l'abstraction de la « subjectivité transcendante », de la « science universelle » et de « l'universalité du comportement critique ». Le rejet husserlien du vagabondage tsigane hors de « l'horizon » européen n'est pas le fait d'une « lecture rapide » : il résulte d'une éclipse de la philologie et de l'histoire au profit d'une « philosophie de l'homme » et de « l'esprit » héritière du seul cosmopolitisme avouable : celui des esprits éclairés des Lumières, disciples de la « science gréco-européenne » dite « universelle », car dès l'origine tournée vers l'universalité. Une universalité vouée à s'absolutiser en vue de « normes idéales » et de « tâches infinies ».

Dans ce discours de 1935, la différence des mondes humains ne se joue plus qu'entre deux pôles : d'un côté, « l'attitude théorétique de l'homme philosophique », née de la « science gréco-européenne (en langage universel, la philosophie) », de l'autre les « philosophies orientales », mises au pluriel et entre guillemets parce qu'elles relèvent de « l'attitude mythico-pratique », c'est-à-dire religieuse (Husserl, 1935 : 363). L'enjeu politique de la conférence viennoise était de lutter contre le déchaînement de l'irrationalisme, né de l'angoisse d'un déclin fatidique de l'Europe. Husserl entendrait redonner à la raison critique le pouvoir de s'opposer à la nature et de s'émanciper du religieux. La « crise de l'existence européenne », soit « l'échec apparent du rationalisme », devait être remplacée dans une « téléologie de l'histoire européenne », confiée à la « raison philosophique » qui vise « l'universalité absolue ». La tâche de l'Europe était d'actualiser ce devenir-là de l'esprit.

tion par les lignes de la main... ». (« Du don de divination » [facultas divinatoria] Kant, 2008 : 62).

Or cette téléologie fait affirmer l'existence de *degrés* dans l'existence des êtres vivants : Husserl le fait en éliminant le vagabondage tsigane, mais aussi en disant que « le Papou lui aussi est un homme, et non un animal »⁴⁹. La raison est un « vaste titre » et « s'étire de degrés en degrés jusqu'à la « philosophie universelle », « cerveau » dont dépend la « spiritualité européenne » (*ibid.*). Dans ce dispositif la machine anthropologique reste en marche avec sa séparation homme/bête, raison/nature : Husserl dit reprendre la « bonne vieille définition » de l'homme comme animal raisonnable, et en ceci perfectible. En revanche, la différence linguistique semble oubliée, soit qu'elle se situe à un degré inférieur de l'existence du fait de son ancrage dans la nature, soit qu'elle ait été emportée dans le repoussoir de la pensée mythico-religieuse, en réaction aux fanatismes ambiants. En 1935, pour Husserl, le combat se jouait entre la « race » et « l'esprit ». La passion indo-européenne d'un cercle de philologues n'était pas de nature à s'imposer contre ces grands géants concurrents. Mais comment une telle mobilisation des puissances de « l'esprit » aurait-elle pu réparer les dégâts produits par l'idée-force de la race ?

Mais l'éviction des Tsiganes n'est pas le seul fait ici d'une logique philosophique. Si leur cosmopolitisme était « inavouable » en 1935, c'est qu'une longue tradition en avait fait des gens *sans aveu* : « sans foi ni loi », sans domicile fixe, sans État ni nation définitive, sans langue d'imprimerie, de professions instables et de mœurs suspectes. L'Europe selon Husserl héritait certes du monde selon Kant, et répliquait ainsi au nazisme ; mais là, dans cette phrase qu'a coupée Semprun, et que Jean-Claude Milner juge « vulgaire » (Milner, 2003 : 60)⁵⁰, Husserl héritait aussi d'un fatras d'idées reçues, assimilées par l'intelligentsia comme par tous au sujet de ces « vagabonds » qu'avait stigmatisés déjà la République de Weimar, et auxquelles la propagande nazie donnait un nouvel élan. À ce moment-là de son discours, le philosophe ne *pense* pas ce qu'il dit : ce qui parle en lui est un préjugé obtus déguisé en évidence (« il est manifeste que... »).

Le « petit peuple » présent en Europe depuis douze générations, avait dit Kant, montrait avec éclat la force de l'hérédité naturelle. Mais son essence imaginaire et son comportement insaisissable échappaient aux

49. « [...] le Papou lui aussi est un homme, et non un animal. Il possède ses buts et il agit de façon réfléchie, réfléchissant les possibilités pratiques. [...] Mais de même que l'homme, et le Papou lui-même, représentent un nouveau degré dans l'animalité, précisément celui qui s'oppose à la bête, de même la raison philosophique représente un nouveau degré dans l'humanité et dans sa raison. Mais le degré de l'existence humaine et des normes idéales en vue de tâches infinies, le degré de l'existence *sub specie aeterni*, n'est possible que dans l'universalité absolue, précisément celle qui est par avance contenue dans l'idée de la philosophie » (Husserl : 372)

50. « Problème hérité, dit Milner, on connaît les propos vulgaires de Husserl sur ce sujet » (*Ibid.*, p.60). En note il cite Husserl et renvoie au livre de Didier Daeninckx, *Cannibale* (Verdier 1998) « qui raconte, à propos de malheureux Canaques, une histoire de "ménagerie foraine" » qui eut lieu entre Paris et Berlin, en 1931. Sur ce phénomène voir Blanchard, Boëtsch et Snoep (2011).

tentatives captatrices des savants. Cette impuissance contribua au déchaînement de l'identification biologique et policière, inséparable de l'expansion moderne de la bureaucratie. Celle-ci est visible dans un document-monument qui avait circulé à l'orée du siècle, le *Livre des Tsiganes* d'Alfred Dillmann : dans cet ouvrage commandé d'en-haut à la « centrale tzigane » de Munich, étaient consignés sur 500 pages les « vices » des Tsiganes et les types de délit dont ils se rendaient coupables, puis les moyens juridiques à mobiliser contre eux, enfin les noms de 5 000 individus, avec mention de leurs ascendants et descendants, de leurs professions et lieux de séjour privilégiés⁵¹. La profession était un indice décisif, qui concernait la nécessité et les formes du *travail*. La question récurrente de l'*utilisation* des Tsiganes montre qu'une telle population, une fois jugée inutile, ne pouvait que devenir nuisible selon les mythes organicistes de l'État-nation : elle était vouée à nourrir les obsessions catégorielles, non plus des philologues et anthropologues, mais des médecins, des policiers et des hommes de loi.

Husserl était étranger à ces obsessions, mais il philosophait à un moment où l'ambivalence du rapport aux Tsiganes s'était muée en mépris consensuel et dégoût violent. Comme l'a expliqué Michael Stewart, il n'était pas besoin de partager les doctrines raciales des nazis pour voir dans les Tsiganes des êtres impropres à la vie civilisée, et ce consensus devenu consentement aux mesures hitlériennes facilita le génocide et rendit la catastrophe pour longtemps « invisible » (Stewart, 2010). Husserl respirait l'air du temps, et dans toute l'Europe cet air était empoisonné depuis des décennies. Son « Europe spirituelle » porte ce poison en toute inconscience. Lorsqu'il prononça ces mots à Vienne la catastrophe était en cours : les Tsiganes étaient parqués, passés au peigne fin de l'expertise raciale et stérilisés en série.

Si les Tsiganes, pour Husserl en 1935, n'appartenaient à aucune des sociétés qui composent l'Europe, c'est qu'ils étaient bien pour lui des « asociaux ». Le philosophe, tout ennemi qu'il fût du national-socialisme et de sa pensée raciale, avait visiblement intériorisé l'image du Tsigane comme nomade et asocial, lui qui ne pouvait pourtant partager l'idée d'individu « impropre à la communauté nationale » (*Volksgemeinschaftsunfähig*), telle qu'elle sévissait en Allemagne depuis presque un siècle : elle avait été utilisée par Wagner contre les Juifs, autre peuple renvoyé à une errance chronique, mais à la manière d'un « ver » qui détruisait le corps de la nation. Husserl, lui, parlait au nom de « l'humanité européenne » et non d'une communauté nationale. Si les perpétuels vagabonds d'Europe n'en faisaient pas partie, c'est qu'ils ne participaient pas de cette « unité de vie » qui la constituait : ils ne contribuaient pas à sa « création spirituelle » ni au processus de civilisation (« tous les buts, intérêts, soucis et peines, formations idéologiques, organisations »).

51. Il faudrait faire une grammaire comparée de ce grandiose registre allemand et des fichiers français Lopsi.

Husserl n'entre pas dans le détail de ce processus historique : il est le philosophe du sujet transcendantal, du cogito cartésien radicalisé, du moi pur, bref de l'abstraction triomphante, et il le reste en parlant de l'Europe. Si les Tsiganes n'y ont pas de place, si leur vagabondage supposé les retire au concert des nations, c'est parce que pour l'auteur de la *Krisis* la philosophie est « réduction » de l'expérience naïve et de « l'attitude naturelle » à l'essence théorique, et la conscience est « intentionnalité ». L'errance (supposée) des Tsiganes, dénuée d'intentionnalité, ne prend pas part au processus de civilisation en tant qu'ensemble d'activités tournées vers des buts rationnels, « organisations » et « formations idéologiques ». Leur « genre de vie » relève de « l'attitude naturelle », et Husserl le dit à travers la formule : « Il est manifeste que ».

La phrase de Husserl n'est pas seulement « vulgaire », comme le dit Milner. Elle est tragique, parce qu'à l'époque où il prononçait cette phrase à Vienne, les « Zigeunerlager » naissaient aux abords des grandes villes d'Autriche et d'Allemagne, où les experts venaient mesurer les têtes, reconstituer des arbres généalogiques et désigner les vies indignes de vivre. Le vieux poids lourd de la bêtise inhérente au racisme s'aggravait des forces coalisées de la police, des experts en biologie criminelle, en médecine sanitaire et en hygiène raciale, et de l'excès de zèle des fonctionnaires de l'administration, des aides sociales et des Conseils municipaux⁵². La phrase est accablante, surtout, parce que le philosophe faisait dans cette conférence un effort *réellement héroïque* pour sauver la raison critique d'un monde où elle était foulée aux pieds. Husserl excluait les Tsiganes en quelques mots, lui l'homme exclus de l'Université allemande, au moment précis où il cherchait dans la « supranationalité » un salut moral pour l'humanité. La phrase dit la cécité de cette raison-là, et l'infirmité de cet héroïsme.

Or cette infirmité se transmet à travers la coupe que Semprun effectue dans le texte. Coupe discutable, mais aussi accablante, en un autre sens, car elle efface ce moment tragique et normalise un texte corrompu pour les besoins d'une cause européenne. L'autorité du témoin de Buchenwald est grande, et son « nettoyage » du texte husserlien a permis sa remise en circulation dans les milieux antiracistes européens, qui, alors qu'ils défendent ardemment la cause des Roms, ont pu brandir sans le savoir cet instrument abîmé, compromis⁵³. Involontairement, le geste de la coupe se reproduit ainsi en silence. Or que signifie-t-il au regard de l'expérience historique du siècle, et de l'esprit critique censément absolutisé ? Ce qui importe ici n'est pas l'usage du ciseau propre à Jorge Semprun⁵⁴ : c'est

52. Voir ici le texte de Michael Stewart sur l'administration autrichienne nazie.

53. Benjamin Abtan, président de l'EGAM (European Grassroots Antiracist Movement) a cité et offert en modèle cette conférence de Husserl en février 2013 à propos de la montée de l'extrême droite italienne [http://www.lemonde.fr/idees/article/2013/02/28/elections-en-italie-un-rejet-de-l-austerite-pas-de-l-europe_1840593_3232.html].

54. On sait que Semprun, dans ses réécritures, maniait les ciseaux et l'effaceur avec une certaine facilité : ces arrangements avec la vérité, où comptèrent sans doute les pro-

que la phrase de Husserl sur les Tsiganes n'ait pas suffi à remettre en cause cette conception de l'Europe et de l'esprit, et que Semprun l'ait coupée d'un geste aussi sûr que celui par lequel Husserl l'avait écrite.

Les deux gestes n'ont évidemment pas le même sens. Husserl sacrifiait les « vagabonds » tsiganes et les Indiens des fêtes foraines à sa vision de l'Europe spirituelle. Semprun se contente de mettre hors sujet cette question, mais sa parenthèse dit quelque chose des conditions restrictives de la relance de l'humanisme européen : en 1992, on ne pouvait plus dire des Tsiganes, comme Husserl, qu'ils n'étaient pas européens, mais on ne tenait pas non plus à affirmer le contraire au moment de raconter l'Europe comme esprit. La « raison héroïque » méritait d'enlever la fausse note. Ce n'est ni par racisme, ni par négationnisme, que le passage est effacé : l'extermination nazie des « Gitans », que Semprun mentionne ailleurs dans le volume, n'est pas pour lui un détail de l'histoire. Mais la petite phrase du grand philosophe, elle, est un détail au regard de la « brûlante actualité » de « l'humanité européenne » : la chute du Mur de Berlin, récente encore alors, donnait à la « figure spirituelle » une chance à saisir.

La même année 1992, Jean-Pierre Faye avait composé une anthologie philosophique intitulée *L'Europe une. Les philosophes et l'Europe*. Il y citait quelques lignes de cette conférence de Husserl, non loin cette fois de Benedetto Croce, qui, en 1932, appelait les États d'Europe à s'allier pour sauver leur « séculaire suprématie de créateurs et de promoteurs de civilisation », pour le bien du monde (*Histoire de l'Europe*, 1930); et d'Ortega Y Gasset, qui, en 1930, voyait dans l'« architecture psychologique » commune aux âmes d'Europe une invitation à créer un « État général européen »⁵⁵. En introduction à ce florilège européeniste, J. P. Faye faisait le portrait radieux d'un « continent ironique », inachevé, voire aporétique, qui s'était affirmé en inventant un « regard sur soi » en même temps qu'un « regard au loin ». L'Europe, continent de la « conscience historique » et du « Forum démocratique », est aussi celui de l'horizon maritime et du « regard extraeuropéen » : celui que Nietzsche avait prêté aux vrais « bons européens ». « Sculpture vivante », dit J. P. Faye, l'Europe est née d'abord d'une révolution politique conduite dans l'ancienne Grèce par un exilé avec l'appui d'esclaves métèques, puis d'un « raz de marée de lectures » qui engendra l'*Universitas*, grande horloge culturelle mobile dont l'Europe des douze est la « figure actuelle » (c'était en 1992).

cédés du PC ainsi que ceux de son maître Malraux, champion du recyclage grandiose, ont été épinglés, parfois jugés constitutifs d'une œuvre où l'idéologie joue son rôle. Voir Martha Maria Ruiz Galbete (2005, 2001). Pour une approche moins polémique, voir Bargel (2010), Benestroff (2013), Ross (2006).

55. Il fallait à présent, disait Ortega Y Gasset, dans *La Révolte des Masses*, « donner une forme à l'exercice du pouvoir public européen », qui existait déjà ; « par bonheur, ajoutait-il, l'idée d'État national, que l'Européen apporta au monde, qu'il s'en rende compte ou non, n'est pas l'idée érudite, philologique, qu'on lui a prêchée » (Ortega y Gasset, 1992 : 251 et 258) Extraits reproduits dans Faye, 1992 : 251, 258. L'anthologie comprend des extraits de Podiebrad, Sully, Leibniz, Rousseau, Voltaire, Bentham, Novalis, Saint-Simon, Nietzsche, Sforza, Pasolini.

L'enjeu de ce livre, préfacé par Jacques Delors, était clairement politique. Retraçant la généalogie de l'idée de « nation européenne », J.P. Faye disait raconter là *l'histoire du Sujet* – un sujet animé par « l'hypothèse liberté », « clé de voûte de la pensée d'Europe occidentale » –, et celle d'une communauté travaillée par la « force de l'hétérogène ». Dans ce récit philosophico-politique, le beau souci du métèque et de la différence culturelle ne fait pas pour autant évoquer les Tsiganes – sinon les 20 000 morts à Auschwitz...

De même qu'il ne fallait pas désespérer Billancourt, il ne fallait pas désespérer les Européens au moment de construire l'Europe d'après la chute du Mur, en leur rappelant la présence vivante de métèques toujours nombreux tout de même, mais irréductibles à ce Sujet-là, portant leur propre « hypothèse liberté ». L'histoire de l'Europe reste une épopée de l'esprit – plus glamour et multiculturelle qu'en 1935, mais toujours téléologique. Ce que J.P. Faye laisse à l'état de question – que dire après Auschwitz de la conférence de Husserl en 1935?, dit-il (Faye, 1992 : 35). Semprun y répond : rien de plus actuel. En 1992, l'urgence n'est pas de méditer sur la *présence* des Tsiganes en Europe. Cette histoire compliquée de six siècles n'a pas sa part dans l'épopée de l'esprit ni le jeu européen : la « diversité culturelle » est celle des vieux peuples d'hier formant les nations de demain. Un demi-siècle après la Catastrophe nazie, Semprun va derechef chercher dans la Raison héroïque de quoi se dégager de la barbarie. L'effectuation du pire n'a rien changé à l'esprit européen façon Husserl.

L'Europe comme « forme idéale de vie » et « style » : raison, musique, poésie

Cette façon de penser l'esprit s'accompagnait d'une éthique et d'un « style », sinon d'une esthétique : ce n'était certes pas le lieu pour Husserl de parler du Beau, ni même d'art et de poésie. La crise dont il traitait était celle des « sciences européennes », et cette crise était due selon lui à une pratique restrictive de la science, impropre à répondre aux grandes questions morales du temps. Sur ce point son analyse rejoignait celle des grands essayistes viennois de l'époque, Robert Musil et Hermann Broch, mathématiciens devenus écrivains. Mais la « forme » donnée à « l'esprit » et à la « vie » par les uns et les autres différait fortement. Un an avant Husserl, Broch avait prononcé une conférence dans ce même cercle viennois, sous le titre « L'Esprit et l'esprit du temps » : tandis que l'Autriche glissait dans le fascisme, il y avait fait la critique de « l'intellectualité positiviste », responsable selon lui d'un « dégoût du mot » qui conduisait à présent (1934) au « mutisme du meurtre » : cet « esprit du temps » était contraire à l'esprit entendu comme *logos*, puissance de dialogue humain

et de création verbale (Broch : 329-354). Mais de ce logos, Broch avait la conception d'un *poète* autant que d'un philosophe : son diagnostic lui faisait redire la nécessité vitale, pour un peuple, d'une activité verbale créatrice, et réaffirmer la présence du *mythe* dans la *poiesis*. Or le nihilisme de l'époque provenait précisément du « manque d'un mythe de la condition humaine en soi », causant ce mutisme meurtrier et un divorce stérile entre positivisme et mysticisme. Une littérature existait, certes, mais la création, privée du noyau d'espoir qu'est la foi dans le langage, ne pouvait irriguer la vie ni garantir aux sociétés européennes une quelconque perspective.

Broch avait achevé sa conférence en notant la survivance paradoxale du logos dans la *musique*, par quoi l'esprit, privé d'expression linguistique, faisait « signe » aux êtres qui ne croyaient plus aux mots ; puis il invoquait une « intellection nouvelle », une pensée qui s'accrocherait au réel « avec une honnêteté désespérée », « avouant son *ignorabimus* »⁵⁶. C'était en avril 1934 à Vienne. Quatre ans plus tard, Baldensperger achevait son essai sur « l'entrée pathétique des Tziganes dans les lettres occidentales » en évoquant les « tonalités déchirantes » et « syncopes », par quoi le « secret » de l'exceptionnelle existence » continuerait de se « révéler » au monde. Il avait déjà quitté l'Europe pour les États-Unis, comme allait le faire Broch lui-même.

La perspective d'espoir que dessinait Husserl était plus triomphante. L'esprit pour lui ne pouvait se contenter de « faire signe » aux hommes privés de mots, ni par la musique occidentale ni encore moins par les mélopées tziganes. À ses yeux, l'Europe meurtrière n'était pas atteinte du « dégoût du mot » mais « devenue étrangère à son sens rationnel de la vie ». L'enjeu en 1935 était la réappropriation de la notion de « vie », reconduite à « l'esprit ». La raison ne devait ni ne pouvait être dissociée de la vie « qui crée la culture dans l'unité d'une historicité », cette vie qui a suscité les « sciences de l'esprit » et qu'on voudrait aujourd'hui, écrit Husserl, réduire à la « nature ». C'est là, dit-il, « notre problème européen », la « maladie de l'Europe ». Pour en guérir il faut une « doctrine eidétique de l'esprit » : tout de la vie doit être regagné à l'esprit en tant que tâche infinie, le *telos* de la vie étant « une idée infinie » (Husserl, 1935 : 354). Husserl ne fait pas référence au nazisme, moins encore que Broch en 1934, mais cette mobilisation de l'infini tentait clairement de répondre par les forces de « l'esprit » à la « zoologie des peuples » dont Husserl, en tant que Juif, était en train de faire l'expérience directe.

La renaissance européenne se ferait « à partir de l'esprit de la philosophie », par une raison capable de « surmonter définitivement le naturalisme », vraie « maladie de l'Europe ». Cette raison devait donc être capable aussi de donner une « figure » à l'esprit et à la vie une « forme » étrangère au vitalisme nazi, qui avait mobilisé ces concepts au profit de la

56. Je commente ce texte dans « Mutisme du meurtre, logos messianique, violence du témoignage », in Kurts, Vallespir, Watine, 2013 : 119-145.

« race »⁵⁷. La « forme » imaginée par Husserl à l'envers de l'organicisme était une *direction* issue d'un « pressentiment commun » : il y a « de façon innée, dans notre humanité européenne, une entéléchie qui domine de part en part le devenir de l'Europe dans la diversité de ses figures, et qui lui donne le sens d'un développement vers une forme idéale de vie et d'être, comme vers un pôle éternel » (Husserl, 1935 : 354). « L'existence européenne » devait retrouver l'horizon de cette « forme idéale de vie et d'être ». La « forme de vie » est ici « forme idéale » subsumant les « figures diverses », « figure spirituelle » par quoi s'articulent la totalité (de l'Europe et du monde) et la diversité (des nations et des individus). C'est à « l'esprit » comme finalité (« telos ») qu'est confiée la dialectique de l'universel et du particulier : le « Telos spirituel de l'humanité européenne » inclut le « Telos particulier des diverses nations et des hommes individuels ». Au-delà du « voisinage de nations », des « rivalités du commerce » et des « combats de la puissance », l'Europe comme « forme spirituelle » est un « nouvel esprit, un esprit de libre critique et de normation par des tâches infinies ». C'est dans cette forme que les nations retrouveront leur « parenté intime » (*ibid.* : 353).

L'Europe comme entité « supranationale » repose donc entièrement sur l'« attitude théorétique ». Cette direction a la puissance d'une vitesse acquise : celle d'une civilisation en marche, forte d'une créativité singulière, qui fit événement dans l'histoire du monde en inventant la *philosophie* comme savoir de la totalité. Ce fut là, dit Husserl, une « révolution dans le mode d'être de l'humanité en tant que productrice de culture », une « mutation » ouvrant un espace illimité. Gagnée à cet horizon-là, la science peut devenir philosophie et annoncer la fin de « l'humanité finie » au profit de « l'humanité des tâches infinies » (*ibid.* : 359). Cette perfectibilité se réalise historiquement dans la « culture ». La « forme idéale » prescrit un « style », lui aussi emporté dans cette téléologie de l'esprit : un style « fermement établi par l'habitude dans la vie de la volonté », les « buts finaux » et les « prestations culturelles ». Ce « style d'ensemble » constituera un « genre unique » : la signature de l'Europe dans le monde. La civilisation comme conquête de l'infini.

Des relations que la civilisation européenne a nouées entre sa conquête de l'infini et celle de ses territoires, Husserl ne dit rien. Ni du développement de l'État-nation, ni de l'expansion du capitalisme, ni de l'hégémonie des langues imprimées, dont on sait l'importance dans l'essor des nationalismes européens (Anderson, 1983). Dans cette histoire spirituelle, ce qui touche aux conflits sociaux ou culturels n'a pas plus de place que ce qui touche aux langues. La « figure spirituelle » éclipse l'histoire des formes historiques concrètes dans l'abstraction d'une « attitude théorétique ».

57. Husserl distingue explicitement l'usage qu'il fait de ces concepts de tout modèle organiciste : il faut entendre la forme ou la figure, précise-t-il, non comme un être organique voué à un développement biologique, mais comme des « unités d'esprit » dont le développement ne renie pas les différences.

Comme si la guerre contre le nazisme, identifié au « naturalisme », ne pouvait se gagner que par un saut dans « l'universalité absolue » en tant que « tâche infinie ».

Ce qui disparaît ainsi dans cette abstraction, c'est juste l'*histoire* du continent européen : des langues, des groupes, des individus, bref, l'histoire de cette « diversité culturelle » dont se réclame pourtant Semprun soixante-dix ans plus tard, brandissant la *Krisis* comme un *vademecum* de l'Union européenne après la chute du Mur, le sésame de l'Europe ouverte. L'histoire des Tsiganes avait peu de chance d'exister dans cette vision lumineuse, ni en tant que problème européen, ni en tant que partie prenante de la « diversité culturelle européenne ». Quand ressurgit chez Semprun l'histoire du *xx^e* siècle, et singulièrement celle d'Auschwitz et Buchenwald, dont il est devenu le témoin, rien n'y change. Comme si, malgré sa propre expérience, malgré la référence à Hermann Broch et à Paul Celan, l'histoire de « l'Europe spirituelle » et celle de la Catastrophe nazie ne se rencontraient pas vraiment, celle-ci laissant intacte celle-là.

Si les Tsiganes sont absents de cette Europe-là, le « nomadisme », lui, trouve une petite place dans cette réflexion, via Emmanuel Levinas : Semprun le cite peu après la citation tronquée de Husserl, et le mobilise dans le combat contre Heidegger. Il s'agit ici du Levinas des années 1960 inscrit « dans la double tradition du judaïsme et de la phénoménologie »⁵⁸, le philosophe qui avait réhabilité la technique, lui prêtant le pouvoir d'abolir le privilège de « l'implantation dans un paysage » : la technique, avait écrit Levinas, nous « arrache au monde heideggerien et aux superstitions du Lieu », nous donne la chance d'apercevoir les hommes « en dehors de la situation où ils sont campés », de « laisser luire le visage humain dans sa nudité ». En arrachant l'homme moderne à la superstition du Lieu, la technique l'affranchit aussi de l'alternative entre « enracinement » et « exil ». Car il ne s'agit pas, ajoutait Levinas, de « revenir au nomadisme, aussi incapable que l'existence sédentaire de sortir du paysage et d'un climat ».

Sans référent historique, le nomadisme est ce à quoi on ne peut « revenir », le terme abstrait d'une alternative dépassée. Au regard d'un tel affranchissement du Lieu par la technique, le nomadisme est une régression, assimilée à l'exil. Le philosophe de l'altérité refuse « l'implantation dans un paysage » mais il pense l'arrachement au « lieu » dans la continuité d'un processus de civilisation. L'alternative entre enracinement et exil est refusée sans que ne disparaisse l'opposition entre nomadisme et sédentarité, paire conceptuelle qui revient comme mécaniquement. Le dualisme reste intact, comme la répartition des rôles entre l'abstrait et le concret, le particulier et l'universel. Le « visage humain » ne peut luire que « dans sa nudité », elle aussi abstraite, et seulement « en dehors de la

58. Levinas cité par Semprun, 2011 : 120. Le texte d'Emmanuel Levinas, cité par Semprun dans « La diversité culturelle et l'Europe », paru en 1961, a été repris dans *Quatre lectures talmudiques*, Paris, Minuit, 1968, réédité en 2005.

situation où les hommes sont campés ». Comme la « figure spirituelle » de Husserl, le visage selon Lévinas est une tâche infinie, un idéal. Après Auschwitz, l'histoire du Sujet occidental continue. Le rêve se poursuit.

L'abstraction conceptuelle serait-elle le lot même des visages en Europe ? Y aurait-il pour l'Europe une autre « âme » ou un autre « esprit », une autre « forme » ou un autre « visage » ? Peut-il exister une autre Europe, qui ne répondrait pas aux « problèmes » sociaux illimités d'un côté par des « solutions » politiques limitées, de l'autre par des philosophies de l'esprit infini ? Existe-t-il un « esprit de l'humanisme » qui ne conduirait pas la « raison occidentale » à l'auto-ethnocide ou à l'autodestruction ? Ou bien faut-il, comme le disait Milner, se délivrer de l'Europe comme d'un mauvais rêve, entre cauchemar historique et mirage politique ?

Qu'il s'agisse de l'Europe comme « figure spirituelle » ou comme projet politique, l'avenir des Roms semble s'oblitérer au fur et à mesure que se raconte l'histoire de la raison, de la nature et de la technique. A l'intérieur d'un même mythe civilisateur, le rêveur continue de parler, même s'il change de discours. L'universalisme continue de plomber l'humanisme, même utopique. La raison humaniste continue d'être le langage de l'impuissance européenne, dans son propos philosophique et son devenir politique. Si l'Europe politique va si mal, c'est sans doute d'abord pour des raisons économiques mondiales. Mais c'est aussi que l'histoire de la raison est malade et fait semblant de ne pas connaître sa maladie. C'est pourquoi elle se fabrique une mémoire à son tour malade, qui reprend et rabâche une antienne en coupant ce qui dépasse.

Faudrait-il alors, comme l'avait fait Broch en 1934, appeler de ses vœux un autre héroïsme de la raison, une « intellection nouvelle » avouant son « *ignorabimus* », capable de dépasser « l'intellectualité positiviste » ? La Raison civilisée peut-elle faire autre chose que décrire et classer les « modes de vie » des « peuples », pour les réformer ou les détruire lorsqu'ils se montrent inutiles ? Existe-t-il un autre arrangement entre la connaissance, la poétique et l'éthique, propre à comprendre des « formes de vie » étrangères ou indifférentes à « l'universalité absolue » ? Ces formes de vie, quand on les regarde, ne font-elles que revenir à la vieille « séduction » du « teint brun » et des « lèvres vermeilles » ?

« L'histoire vraie » et la « littérature à venir » : l'introversion sacrificielle

En 1938, Baldensperger pensait que le « témoignage de ces existences exceptionnelles » s'était réfugié dans les lettres et les arts. Il avait montré comment la « parenthèse bien garnie » s'était ouverte dans les lettres au XVIII^e siècle, mais n'avait pas dit si elle s'était refermée, ni comment. Il

avait voulu montrer par quels mots et « scènes » tout cela avait commencé, car tout cela, disait-il, pouvait « rendre service à la littérature à venir ». Qu'en a-t-il été de venir-là, et qu'en est-il aujourd'hui ?

En 2012, l'exposition *Bohèmes. De Léonard de Vinci à Picasso*, a replongé le public français dans le mythe bohémien à la manière d'une « expérience artistique singulière » (Cluzel, 2012), née d'un parti pris audacieux : celui de représenter ensemble, sous ce pluriel des « Bohèmes », la Bohème artiste et les bohémiens d'Europe, soit l'histoire des représentations picturales des Tsiganes du Moyen-Âge au ^{xx}e siècle, et celle des formes du « bohémianisme » européen de la modernité romantique et fin-de-siècle à l'entre-deux guerres. Le commissaire de l'exposition, Sylvain Amic, avait voulu replacer le « mythe de la Bohème » dans « l'histoire infiniment plus riche, plus complexe, du rapport des peuples européens à la nation tzigane » (Amic 2). Riche d'œuvres magnifiques, mais aussi savante et documentée, l'exposition captait le public dans le cercle enchanté des images et des mots. Tout y était soigneusement dit de ces êtres de langage, « bohémiens », « Bohème », « bohémianisme », mais la précision philologique ne suffisait pas à déjouer ce cercle, et ce n'était d'ailleurs pas le but : l'exposition se présentait comme une belle « aventure » esthétique née des « bravades » de Courbet et des rêveries de Baudelaire et Flaubert, et elle l'était en effet⁵⁹.

Cette exposition venait deux ans après la sortie du documentaire *Mémoires tsiganes : l'autre génocide*, qui avait suivi le fil de l'histoire culturelle en même temps que celui de la violence politique (Asséo, 2011). Interrogé sur la clôture de l'exposition *Bohèmes* à la date de 1937, Sylvain Amic évoquait le génocide, et la nécessité de payer tribut au principe de réalité :

« À partir du moment où il y a cette sorte de nuit qui tombe, comment la traverser pour repartir avec les mêmes stéréotypes, comme si de rien n'était ? Cette façon brutale de clore l'exposition nous ramène à la réalité, après que l'on a tout du long voyagé avec des représentations qui sont des fantasmes : bien sûr, la vie des bohémiens n'est pas celle que les peintres et les écrivains nous ont présentée, pas plus que la vie de Bohème. Il faut donc quitter un univers fait de conventions et revenir à l'histoire vraie, et cette fin nous dégrise un peu de ce fantasme qu'on a partagé pendant toute l'exposition » (Amic 1 : 17).

L'expérience artistique devait donc aussi, sur la fin, « dégriser un peu ». Mais seule la sortie de l'exposition levait le voile sur cette chambre noire du mythe – ce voile qui patinait la très mièvre « Rêverie » de Charles-Aimable Lenoir (1893) choisie pour l'affiche et le catalogue, où un couple d'amoureux posté à sa fenêtre levait les yeux vers les étoiles. Idéalement, l'exposition *Bohèmes* devait faire saisir le « fantasme » sans renoncer aux

59. Je renvoie ici à ce qui est dit dans l'introduction, p. 38-39.

séductions du mythe ni en effacer l'historicité. Elle ne pouvait le faire que par une solution de compromis : de fait, elle nous faisait revisiter les « stéréotypes » comme tels, mais en faisant circuler le visiteur à l'intérieur de ce cercle enchanté. Le mythe se présentait sous l'espèce à la fois de l'expérience artistique et de la documentation : celle d'une histoire culturelle à laquelle aurait mis fin « l'histoire vraie ». Mais c'était là encore un fantasme : le génocide n'a précisément pas mis fin au mythe bohémien, et cette exposition en a été un superbe témoignage. Confiée à la clôture de l'exposition sur 1937, cette « fin » supposée de l'histoire « bohémienne » apparaissait aussi de biais, à travers certains proverbes roms « alignés en frise, où la réalité du génocide se laissait deviner, mais à travers l'idée d'un sacrifice consenti : « Vous pouvez me tuer, mais laissez-moi chanter ma chanson », disait l'un d'entre eux. Troublantes dans leur fonction d'accompagnement nostalgique des œuvres, ces formules étaient lourdes d'ambiguïté : elles pouvaient dire la survivance des formes de vie aux existences détruites, mais aussi fonctionner comme autant de petits rites sacrificiels accompagnant l'expérience esthétique.

Ce détail n'en était pas un, car on retrouve quelque chose de cette ritualité ambiguë au cœur de toute la littérature relative aux Tsiganes. Et ceci, aujourd'hui comme hier : en ce sens aussi Baldensperger avait vu juste en parlant d'une « entrée pathétique dans les lettres occidentales ». La littérature occidentale, malgré ses accès d'empathie ou de nostalgie, ses protocoles de compassion humanitaire ou de curiosité ethnologique, malgré aussi la conviction réelle, éprouvée ça et là, qu'une « exceptionnelle existence » doit être sauvée, malgré son actuelle obsession du témoignage, ne semble avoir pu la plupart du temps, là où il était question des Tsiganes, que raconter encore et toujours un *sacrifice* : celui de l'extrême « singularité » qu'avait évoquée Grellmann. Un sacrifice sans cesse reconduit dans les lettres et les arts, pendant qu'en politique cet *homo sacer* idéal continuait d'être livré à tel ou tel pouvoir souverain. Comme s'il fallait que l'homme politiquement « tuable » redevienne « sacrificable » en littérature.

La perpétuation de l'exotisme orientaliste a fait reprendre le récit des errances des « Gypsies » à travers l'Europe et l'histoire, « odyssée des Tziganes » (Fonseca, 1995) ou « destin sauvage des Roms de l'Est » (Auzias, 1995), augmenté d'une déferlante de photographies plus belles et ambiguës les unes que les autres⁶⁰. Quelle que soit la tonalité littéraire ou la ligne politique choisie, le récit de la « destinée » tsigane – peuple, famille ou individu – est celui d'un drame qui passe toujours par le moment sacrificiel. Partir en croisade pour « l'émancipation Rom » comme l'a fait Isabel Fonseca aux États-Unis, n'empêchait pas de raconter un sacrifice. *Enterrez-moi debout*, sa chronique du « peuple le moins obéissant au monde », commence « en guise d'avertissement » par l'histoire de la poétesse polonaise Papusza, morte oubliée en 1987, et cette

60. Voir sur cette question ici le texte d'Évelyne Toussaint.

histoire est explicitement celle d'un sacrifice, utile (comme tout sacrifice) à la liberté gitane qui se reconnaît à présent dans son chant, et au chant qui survit à la mort⁶¹. Dans son roman *Zoli*, nourri du récit de Fonseca, l'écrivain américain Colum Mc Cann a réécrit l'histoire de Papsza à la manière d'un implacable drame sacrificiel – déchirure d'un amour amer, mise au ban d'une communauté – mais l'héroïne fictive cette fois survit en tant que mère, réaffirmant pour sa fille la force du chant après un long silence⁶².

Ce trait n'est pas seulement le lot de la fable romanesque. N'est-ce pas un obscur sacrifice de soi qui trame les récits initiatiques de Jan Yoors, qui vécut son adolescence parmi les Roms Lovara puis revint à la vie citadine « normale », et tira de cette expérience une œuvre ethnographique travaillée par le deuil ?⁶³ Le livre lumineux de Yoors, dédié « à Pulika et Rupa que je regrette », se présente comme un « cri d'amour pour manifester contre l'oubli dont est victime cette race d'étrangers qui a vécu parmi nous depuis des siècles tout en sachant se préserver » (Yoors, 2011 : 13, 14). À la fin du récit, qui évoque l'Occupation allemande, l'auteur raconte le long chant de lamentation pour les morts qu'entonna la vieille Lyuba devant les siens avant de s'effondrer sur le sol, laissant sa marque « pour l'ardente trace à venir » (*ibid.* : 259). En préface, Bernard Meunier loue un « chef d'œuvre d'amitié, d'empathie et de science intuitive » et avertit le lecteur : « Le livre que vous allez lire est contagieux. [...] Nous sommes tous des nomades contrariés »⁶⁴.

On se souvient des lignes où Adorno et Horkheimer, commentant l'épisode d'Ulysse et les sirènes dans la *Dialectique de la raison* (« Ulysse, ou mythe et raison »), racontaient le sacrifice majeur par lequel, au cours de la civilisation occidentale, le « *telos* de la vie de l'homme » s'était obscurci et brouillé :

« C'est le reniement de la nature dans l'homme, quintessence de toute rationalité civilisatrice, qui est le germe à partir duquel l'irrationalité mythique continue à proliférer : le reniement de la nature dans l'homme brouille et obscurcit non seulement le *telos* de la domination extérieure de la nature, mais aussi le *telos* de la vie de l'homme. [...] L'histoire de la

61. « Papsza fut sacrifiée, mais on peut aussi dire que Papsza survit, grâce au *gadjo* Ficowski. Peut-être Papsza était-elle déjà condamnée avant de le rencontrer, condamnée parce que sans enfants, et parce qu'elle avait accompli ce que de plus en plus de Gitans voient désormais comme un acte libérateur : chanter de sa voix personnelle et pas seulement pour le groupe, et transcrire ses chants pour la postérité » (Fonseca, 2003 : p. 24).

62. Restée silencieuse sur son passé de chanteuse et de poétesse, et sur sa mise au ban par son clan, Zoli se met à chanter lors du colloque que sa fille a organisé sur les Roms, et sur lequel elle posait un regard ironique. Voir le texte de Tiphaine Samoyault et, en contrepoint, celui de Jean-Yves Potel.

63. Voir ici le texte d'Alain Reyniers sur Jan Yoors p.

64. Citation complète : « Un mystère fait qu'il s'adresse à chacun de nous, intimement. Il rejoint nuitamment nos rêves censurés de fugue et de fuite. Par contraste, il met au jour notre condition d'aujourd'hui : assignés à résidence, punis » (Meunier in Yoors, 2011 : 12).

civilisation est l'histoire de l'introversion du sacrifice. En d'autres termes : l'histoire du renoncement » (Adorno, Horkheimer, 1974 : 68).

Sortir du sacrifice ?

La « petite tzigane » de Bohumil Hrabal

C'est contre ce renoncement du civilisé que l'écrivain tchèque Bohumil Hrabal a écrit ses histoires, et c'est avec lui que je souhaite terminer. Dans plusieurs de ses récits viennent se nicher des personnages de Tsiganes – hommes, femmes, jeunes filles et enfants surtout – qui rayonnent ou étincellent un moment avant de disparaître, comme aspirés dans le vide de l'histoire et révélant quelque chose à ceux qu'ils avaient approchés. Claude Mouchard écrit à ce sujet :

« Les fluides présences tsiganes font sentir aux autres personnages, *a contrario*, le coût de leur propre appartenance et soumission à l'ordre social ou familial ou à des emprises politiques, et les poussent à rejeter les sacrifices continûment exigés »⁶⁵.

C'est aussi de l'introversion sacrificielle au cœur de l'Europe que parlent les romans de Hrabal. Avant de livrer leur énigme incendiaire au public occidental, ils avaient circulé en samizdat en Tchécoslovaquie communiste, où les Tsiganes qui avaient survécu à l'extermination avaient été mis au pas. Dans l'un d'eux, *Une trop bruyante solitude*, un homme qui « travaille dans le vieux papier », occupé depuis des années à pilonner les livres interdits par le régime ou devenus inutiles, en a profité pour les lire : il a ainsi absorbé une bonne part de la bibliothèque philosophique européenne, gréco-allemande surtout : apparaissent les noms d'Aristote, Platon, Erasme, Kant, Goethe, Schiller, Herder, Hegel, Wagner, Nietzsche... Ivre de livres et d'alcool, insomniaque, l'homme raconte son existence d'enfermé, « branché au monde » par ses seules lectures, observant les « pensées immatérielles » se dégager des livres brûlés et « voltiger dans l'air », écoutant « leur rire silencieux au milieu des flammes, parce qu'un vrai livre renvoie toujours ailleurs, hors de lui-même » (Hrabal : 10).

65. Échange épistolaire, 9 mars 2013. Claude Mouchard, lors du colloque qui a donné lieu à ce livre, avait évoqué la place des Tsiganes dans l'œuvre de Hrabal et Janacek. On trouvera son intervention sur le site du colloque. Interrogé par moi à propos du « sacrifice » dans l'œuvre de Hrabal, il m'a répondu par les lignes citées plus haut et a ajouté ceci : « Dans la nouvelle "Romance" il y a ce fantasme, comiquement théâtralisé, de passer (par amour pour une Tzigane ou sous l'effet de la séduction qu'exerce la vie marginale) par-dessus le corps de sa propre mère : il s'agirait alors de faire fi du "sacrifice" de cette dernière ou, en général, de tous les sacrifices qu'exige la vie selon l'ordre commun – ordre qui apparaît soudain d'une monstrueuse gratuité ».

Livré à cet art d'absorber et détruire les livres, l'homme se souvient de visites que lui faisaient dans sa jeunesse un groupe de femmes tziganes, qu'il nommait chacune par les couleurs de leur jupe. Et, parmi elles d'une « petite », dont il a oublié le nom, qui venait allumer son feu et partager son repas, et disparut un jour sans laisser de trace. À la fin du roman l'homme disparaît à son tour, écrasé par sa propre presse à broyer les livres. « J'ai choisi ma chute », dit-il alors, « je ne me laisserai pas chasser du paradis » (*ibid.* : 120-121). Cette « chute » fait raconter l'envol au ciel d'un nom féminin enfin déchiffré. Au moment précis où son corps se plie « comme un canif » sous le poids de sa presse, moment de « torture » qui devient celui de « l'ultime vérité », l'homme revoit soudain sa « petite Tzigane » disparue : celle qui jadis pénétrait son antre pour allumer du feu dans son poêle, partager son goulasch, lancer son cerf-volant dans le ciel, et parfois s'endormir près de lui. Cette « petite Tzigane » dont il n'avait jamais su le nom, et qui cessa un jour de lui rendre visite parce qu'elle avait été brûlée dans les crématoires⁶⁶, lui envoie ce jour-là un « message » : par le fil radieux de son cerf-volant, elle lui fait voir sur son propre « visage douloureux », un prénom écrit « en grosses lettres enfantines » : « Ilonka » (*ibid.* : 121). Et c'est d'un savoir très « sûr » que l'homme se sent muni pour finir.

La « révélation » est celle d'un nom propre tracé en majuscules par une enfant-femme, disparue d'un monde qui voulait sa mort mais qui n'avait pu l'altérer. Dans les années 1950, pilonnant des livres délirants d'hitlérisme, l'homme se souvient que la « petite tzigane », elle, ne « délirait jamais » : elle restait, dit le texte, « simple comme un morceau de bois », ou encore « comme le souffle de l'Esprit de Dieu ». Mais il est dit aussi qu'elle portait sur son dos, pour le poêle, des planches « aussi grandes que le bois d'une croix », et qu'elle « ne voulait rien d'autre que briser le pain comme la sainte hostie » (*ibid.* : 78).

En 1944, Adorno et Horkheimer avaient écrit également ceci : « La volonté désespérée de détruire tout ce qui incarne la fascination de la nature, de ce qui est physiologiquement, biologiquement, nationalement, socialement plus faible, prouve que la tentative du christianisme a échoué » (Adorno, Horkheimer, 1974 : 120). Chez Hrabal un dernier sacrifice semble avoir lieu encore, après cet échec du christianisme et après les grands désastres du siècle, mais comme à l'envers de cette histoire sacrificielle qu'aura été la « civilisation », pour rejoindre le seul paradis d'où

66. « Plus tard, bien plus tard, j'appris que la Gestapo l'avait raflée avec d'autres Tziganes et l'avait déportée ; elle n'en était plus revenue, brûlée quelque part à Maidanek ou à Auschwitz dans un four crématoire » (p. 76). Les Tziganes du Protectorat de Bohême-Moravie, enfermés dans des camps de travail dès 1939, ont connu le même sort que ceux d'Allemagne et d'Autriche : condamnés par le « décret Auschwitz » de décembre 1942, ils ont été envoyés à partir de mars 1943 dans le camp familial de Birkenau. En 1943 près de 4 500 Tziganes du Protectorat ont été déportés dans ce camp, qui fut liquidé en août 1944. On estime que 600 ont survécu.

l'on ne peut être chassé: le narrateur retourne au silence après avoir raconté son histoire.

Privé de « la petite Tsigane » qui se lovait au creux de son corps quand les nuits étaient froides, l'homme avait dit: « Les cieux ne sont pas humains, mais il y a sans doute quelque chose de plus que ces cieux-là, la pitié et l'amour que j'ai depuis longtemps oubliés, effacés totalement de ma mémoire » (Hrabal: 79). Le nom indiqué par le cerf-volant, « Ilonka », est le nom de ce « quelque chose de plus » qui revient d'un coup. La petite Tsigane allumait un brasier, mais elle ne voulait rien que « contempler ensuite le poêle, les flammes, la chaleur, les ronrons mélodiques du feu », ce feu qui se confondait avec un chant: « son chant qu'elle connaissait depuis l'enfance et qui marquait sa race de liens sacrés, le feu dont la lumière triomphe de toute douleur, peignant sur les visages ce sourire mélancolique, reflet pour elle du bonheur absolu... » (*ibid*: 78-79).

La « petite Tsigane » de Hrabal n'est pas la première à hanter un homme trop solitaire par la chaleur d'un feu allumé dans le froid. Ni la dernière sans doute⁶⁷. Le désir de bonheur a la vie longue, aussi longue sans doute que l'histoire du renoncement.

En 1938, cherchant à « nommer les Tziganes » dans l'art européen, Baldensperger avait commencé en citant un texte sacrifié: le « Zigeunerlied » de *Goetz von Berlichingen*, où les loups et les chouettes, dans le froid de l'hiver, scandaient le nom d'une « volonté » hurlante (« Wille wau, wau, wau/Wille wo, wo, wo »). Chanson d'un désir éperdu, perdu pour *Goetz von Berlichingen* et les civilisés d'Allemagne, mais que « Goethe, dit-on, prenait toujours plaisir à réciter ». Goethe, qui disait aussi que « les manières sont un miroir dans lequel chacun montre son visage ». C'est à lui que Hrabal a confié l'épigraphe d'*Une trop bruyante solitude*: « Seul le soleil a droit à ses taches ». Pour l'homme qui avait fait son métier de broyer les livres, et avait incorporé et pilonné les grands penseurs grecs et allemands, apprendre le nom de la « petite Tsigane », ce n'était plus découvrir une des « scènes inédites et nouvelles » dont avait parlé Grellmann en 1783; mais se rappeler soudain ce qui, durant trente-cinq ans d'ingestion-destruction de livres dans une trop bruyante solitude, avait été oublié.

Baldensperger, on s'en souvient, cherchait à comprendre en littérature « l'initiation forcée » des civilisés d'Europe à leurs « hôtes » restés « insaisissables », avant que ne se séparent la route de la civilisation et celle de la tsiganerie. Voilà comment l'homme, chez Hrabal, raconte le moment où la « petite Tsigane » s'était installée chez lui:

« J'arrivai tout exprès au lieu-dit du Sacrifice et lui tendis la main, mais non, sa route était la mienne, et nous continuâmes donc notre che-

67. Dans *Petite, allume un feu...*, l'écrivain tchèque Martin Smaus a raconté comment Andrejko Dunka, déchiré entre le monde des « voleurs » et celui des Gadjé, achève sa vie dans la solitude extrême (Smaus, 2005). On trouvera sur le site du colloque l'intervention de Martin Smaus questionné par Claude Mouchard.

min jusqu'au quai de l'Éternité où j'habitais alors ; même sous le réverbère de notre immeuble, elle me suivit : "Adieu", lui dis-je mais c'était aussi sa maison [...] ; je descendis les marches de la cour et, la clé sur la porte, je me retournai pour lui dire au revoir, mais elle était aussi chez elle, elle entra donc chez moi et partagea mon lit. Au matin, quand je me réveillai, le lit encore tout chaud de sa présence, elle avait disparu » (Hrabal : 71).

La scène poétique est parfois celle où le sacrifice immémorial peut être déjoué, où le temps de l'histoire fait rejoindre un « quai de l'Éternité » habité un jour : rivage incertain où le mythe et la raison peuvent jouer ensemble et se libérer du cauchemar de la « civilisation » qui tue. Un autre héroïsme s'y met en marche que celui de la raison universelle illimitée – enrichie ou non de niches économiques ou diversités multiculturelles. Celui, sans doute, du bonheur qui ne renonce pas puisqu'il est « absolu », fait d'un « feu dont la lumière triomphe de toute douleur ».

Ce feu-là oblige à passer la frontière de notre monde en travail pour rejoindre ce qui, dans le cours de l'histoire et la course des vies, s'oublie sans cesse du chant enfantin qui fulgure, du sourire des visages et du dessin des gestes, de l'unicité des manières et des noms. Il fait entrevoir une beauté éphémère, « plus amicale à l'homme qu'elle ne paraît », et prononcer des paroles simples : mais non, sa route était la mienne, elle était aussi chez elle, elle entra donc chez moi.

Bibliographie

- Adorno, Theodor et Horkheimer, Max, 1974, *La Dialectique de la raison. Fragments philosophiques*, traduit de l'allemand par Éliane Kaufholz, Paris, Gallimard. (*Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Social Studies Association, Inc., New York, 1944 ; Amsterdam, Querido, 1947).
- Agamben, Giorgio, 1997, *Homo sacer, I. Le Pouvoir souverain et la vie nue*, traduit de l'italien par Marilène Raiola, Paris, Seuil.
- 2008, *De Signatura rerum. Sur la méthode*, traduit de l'italien par Joël Gayraud, Paris, Vrin.
 - 2011, *De la très haute pauvreté. Règles et forme de vie. Homo sacer IV, 1*, traduit de l'italien par Joël Gayraud, Paris, Bibliothèques Rivages.
- Amic, Sylvain, 1. « Entretien avec Sylvain Amic, propos recueillis par Florence Le Moing et Julie Debout », *Bohèmes. De Léonard de Vinci à Picasso*, Paris, Grand Palais, 20 septembre 2012-14 janvier 2013, Adagp, p. 17.
- 2. Propos mis en ligne sur le site de l'exposition *Bohèmes. De Léonard de Vinci à Picasso*, Paris, Grand Palais, 20 septembre 2012-14 janvier 2013.
- Anderson, Benedict, 2002, *L'Imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, traduit de l'anglais par Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, La Découverte/Poche. (*Imagined Communities*, Londres, Éditions Verso, 1983).

- Asséo, Henriette, 2008, « Un cosmopolitisme inavouable. Les Bohémiens dans le préromantisme européen », in Sarga Moussa (éd.), *Le mythe des Bohémiens dans la littérature et les arts en Europe*, Paris, L'Harmattan.
- 2011, *Mémoires tsiganes : l'autre génocide*, film écrit avec Idith Bloch et Juliette Jourdan, réalisé par I. Bloch et J. Jourdan, 75 mn, Kuyv productions Mémoire magnétique France Télévisions.
- Auzias, Claire, 1995, *Les Tsiganes ou le destin sauvage des Roms de l'Est*, Paris, Michalon.
- Baldensperger, Fernand, 1. 1938, « L'entrée pathétique des Tziganes dans les lettres occidentales », *Revue de littérature comparée*.
- 2. 1940, *Une Vie parmi d'autres. Notes pour servir à la chronique de notre temps*, L. Conard.
- Bargel, Antoine, 2010, *Jorge Semprun ou le roman de l'histoire*, Université Lyon 2 (en ligne).
- Balibar, Étienne, 2009, préface à Sigona, Nando, et Trehan, Nidhi Romani (éd.), *Politics in Contemporary Europe. Poverty, Ethnic Mobilisation, and the Neoliberal Order*, MacMillan Publishers. Repris dans 2013, *Europe, crise et fin*, Paris, Le Bord de l'eau.
- Barany, Zoltan, 2001, *The East European Gypsies, Regime Change, Marginality and Ethnopolitics*, Cambridge Univ. Press.
- Bataillard, Paul, 1844, « De l'apparition et de la dispersion des Bohémiens en Europe », *Bibliothèque de l'école des Chartes*, n° 5, p. 438-475.
- Blanchard, Pascal. G. Boëtsch et Snoep, Nanette Jacomin, 2011 (éd.), *L'invention du sauvage*, catalogue de l'exposition du Quai Branly, Actes Sud-Musée du Quai Branly.
- Benestroff, Corinne, 2013, *Résistance et résilience dans l'œuvre de J. Semprun*, thèse de littérature et de psychologie soutenue à Paris 8 en 2013, à paraître.
- Benveniste, Émile, 1960, *Pouvoir, droit et religion*, Paris, Minuit.
- Borrow, George Henry, 1851, *Lavengro: The Scholar, The Gypsy, The Priest (1851): The Classic Account of Gypsy Life in Nine-teenth Century England*, New York: Dover, 1991.
- Broch, Hermann, 1934, « L'Esprit et l'esprit du temps » (Conférence d'avril 1934), in *La Grandeur inconnue. Écrits de jeunesse. Lettres à Willa Muir*, 1964, Trad. A. Kohn, Paris, Gallimard.
- Canut Cécile (dir.), 2011, *L'Exemple des Roms. Les Roms, pour l'exemple*, 2 volumes. *Revue Lignes*, n° 34 et 35, février et juin.
- Cassirer, Ernst, 1993, *Le Mythe de l'État*, traduit de l'anglais par Vergely B., Paris, Gallimard (*The Myth of the State*, Yale University Press, 1946).
- Cassirer, Ernst, Heidegger, Martin, 1972, *Débat sur le kantisme et la philosophie (Davos, mars 1929), et autres textes de 1929-1931*, présentés par P. Aubenque, Paris, Bibliothèque des Archives de philosophie, n° 12.
- Coquio, Catherine, 2013, « Mutisme du meurtre, logos messianique, violence du témoignage », in Kurts, Lia, Vallespir, Mathilde, Watine, Marie-Albane, *La Violence du logos : entre science du texte, philosophie et littérature*, Classiques Garnier, Paris, p. 119-145.
- Clastres, Pierre, 1974, « De l'ethnocide », *Encyclopaedia Universalis*, Paris, Éd. Universalis. Repris dans *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Seuil, 1980.
- Cluzel, Jean-Paul, 2012, Avant-propos au catalogue *Bohèmes. De Léonard de Vinci à Picasso*, Paris, Grand Palais, 20 septembre 2012-14 janvier 2013, Adagp.

- Daeninckx, Didier, 1998, *Cannibale*, Verdier.
- Dessons, Gérard, 2004, *L'Art et la Manière. Art, littérature, langage*, Paris, Champion.
- Epstein Nord, Deborah, 2006, *Gypsies and the British Imagination, 1807-1930*, New York, Columbia University Press.
- Faye, Jean-Pierre, 1992, *L'Europe une. Les philosophes et l'Europe*, Paris, Gallimard. Préface de Delors, Jacques.
- Fonseca, Isabel, 2003, *Enterrez-moi debout. L'Odyssée des Tziganes*, traduit de l'américain par Laurent Bury Paris, Albin-Michel. (*Bury me standing – The Gypsies and their journey*, 1995).
- Foucault, Michel, 2009, *Le Courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*. Cours au Collège de France, 1984, Paris, Gallimard-Seuil.
- Giraudoux, Jean, 1939, *Pleins pouvoirs*, Paris, Gallimard.
- Godin, Christian, Goldschmit, Marc, Fraisse, Geneviève, 2007, « La « question rom » : nouvelle frontière de l'Europe ? », *Libération*, 8 novembre 2007, « Libé des philosophes ».
- Goethe, 1773, « Zigeunerlied », repris dans les *Gesellige Lieder* (1827).
- Gordon, Peter, 2010, *Continental Divide. Heidegger, Cassirer, Davos*, Harvard University Press.
- Grellmann, Heinrich Moritz Gottlieb, 1783, *Die Zigeuner. Ein historischer Versuch über Lebensart und Verfassung, Sitten und Schicksale dieses Volks in Europa, nebst ihrem Ursprunge*, Dessau-Leipzig, auf Kosten der Verlags-Kasse, 1783. Réédition augmentée en 1787.
- Herder, Johann Gottfried, 1964, *Une autre philosophie de l'histoire*, traduit par Max Roucher, Aubier, réédité avec une présentation d'Alain Renaut, Paris, GF, 2000.
- Hrabal, Bohumil, 1976, *Prilis Hlucna Samota*, traduit du tchèque par A.M. Ducreux-Palenick, *Une trop bruyante solitude*, Paris, Laffont, 1983 (Poche, 2007).
- Husserl, Edmund, 1935, « La crise de l'humanité européenne et la philosophie » dans « Compléments : Annexes » à *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, 1976, traduit de l'allemand et préfacé par Gérard Granel, Paris, Gallimard, p.347-383 (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, La Haye, V.Z.W. Husserl-Archief te Leuven and Martinus Nijhoff, 1954).
- 1977, *La Crise de l'humanité européenne et la philosophie* (1950), traduit par Paul Ricœur, Paris, Édition bilingue Aubier-Montaigne.
- Kant, Emmanuel, 2008, *Anthropologie du point de vue pragmatique* (texte original paru en 1797, texte revu en 1800), traduit par Michel Foucault, Paris, Vrin (1^{re} parution en 1968).
- 1990, *Opusculs sur l'histoire*, traduit par S. Piobetta, Paris, GF.
- 1985, *Sur l'usage des principes téléologiques en philosophie* (1788), traduit par L. Ferry dans les *Œuvres philosophiques*, t. II, édité par F. Alquié, Bibliothèque de la Pléiade
- Kovacsazy, Cécile (dir.), 2009, *Littératures romani : construction ou réalité*, Actes du colloque international de Limoges (13-14 novembre 2008), *Études tsiganes*, n° 36, Paris.
- Levinas, Emmanuel, 1968, *Quatre lectures talmudiques*, Paris, Minuit, réédité en 2005
- Mccann, Colum, 2007, *Zoli*, traduit de l'anglais par J.L. Piningre, Paris, Belfond, 10/18. (*Zoli*, Weidenfeld & Nicolson, Londres, 2006).

- Macé, Marielle, 2011, *Façons de lire, manières d'être*, Paris, Gallimard, 2011.
- Milner, Jean-Claude, 2003, *Les Penchants criminels de l'Europe démocratique*, Lagrasse, Verdier
- Moussa, Sarga, 2008, *Le mythe des Bohémiens dans la littérature et les arts en Europe*, Paris, L'Harmattan
- Olivera, Martin, 2009, « Les Roms comme "minorité ethnique"? Une question roumaine », in *Roms et Gens du voyage, nouvelles perspectives de recherches, Études tsigianes*, n° 39-40, p. 128-150.
- 2014, « La production du romanès. "Quiproquo assumé" et dynamiques culturelles chez les Roms Gabori », Coquio, Catherine et Poueyto, Jean-Luc (dir.), « Roms », « Tsiganes », « nomades ». *Un malentendu européen*, Paris, Karthala.
- Ortega y Gasset, José, 1992, « Ces frontières fatales » (1930), dans Faye, Jean-Pierre, *L'Europe une. Les philosophes et l'Europe*, Paris, Gallimard.
- Piasere, Leonardo, 1988, « De origine cinganorum », in Stahl, Paul-Henri (éd.), *Études et Documents balkaniques et méditerranéens*, 1988, p. 105-126.
- 1994, « Les Tsiganes sont-ils "bon à penser" anthropologiquement? », in *Jeux, tours et manèges, une ethnologie des Tsiganes, Études Tsiganes*, n° 4, p. 19-39.
 - 2010, *L'Ethnographe imparfait. Expérience et cognition en anthropologie*, Cahiers de l'homme.
- Poueyto, Jean-Luc, 2012, « Un patrimoine culturel très discret » : le cas des Manouches », *Terrain*, n° 58, p. 130-143.
- 2010, *Manouches et mondes de l'écrit*, Paris, Karthala.
 - 2003, « Le "parlement" manouche. Notes sur la manière dont les Manouches de la région paloise parlent le français », in *Langue et culture, Études Tsiganes*, n° 16.
- Rancière, Jacques, 2011, « Une passion d'en-haut », in Canut, Cécile (dir.), *L'Exemple des Roms, les Roms pour l'exemple, Lignes*, n° 34, février.
- Ross, Chambers, 2006, « Memory, Genre, Truth: Lucie Aubrac, J. Semprun, F. Maspero and the Devoir de mémoire », *Contemporary French Civilization*, vol. 30, n° 1, p. 1-27.
- Sade, Marquis de, 1963, Lettre 38 d'Aline et Valcour, in *Œuvres complètes*, vol XI, t. III, Paris, Pauvert.
- Ruiz Galbete, Martha Maria, 2005: « Jorge Semprun: autobiographie, réécriture et vérité », in *Littérature et vérité, Les Cahiers de l'ILCEA*, n° 7, Ellug, p. 177-192.
- *Jorge Semprun: réécriture et mémoire idéologique*, thèse de doctorat, Aix en Provence, 2001.
- Said Edvard W., 1980, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil, rééd. 2005.
- Sampson, John (ed), 1930, *The Wind on the Heath: A Gypsy Anthology*, London, Chatto & Windus.
- Semprun, Jorge, 2011, *Une tombe au creux des nuages. Essais sur l'Europe d'hier et d'aujourd'hui*, Paris, Climats-Flammarion.
- 2013, *Le métier d'homme. Husserl, Bloch, Orwell. Morales de résistance*, Paris, Climats-Flammarion.
- Sibertin-Blanc, Guillaume, 2011, « Les Indiens d'Europe. Notes structurales et schizo-analytiques pour la stratégie minoritaire », in Canut, Cécile (dir.), *L'Exemple des Roms. Les Roms, pour l'exemple*, 2, Lignes, n° 35, juin, p. 199-203.

- Smart, Bath Charles et Crofton, Henry Thomas, 1875, *The Dialect of the English Gypsies*, London, Asher.
- Smaus, Martin, 2009, *Petite, allume un feu...*, traduit du tchèque par C. Laferrière, Paris, Éditions des Syrtes. (*Devcatko, rozdelej ohnicek – Na cikni na bari, carav tro vod'ori*, Prague, 2005).
- Stasiuk, Andrzej, 2007, *Sur la route de Babadag (Jadq̄c do Babadag)*, Paris, Christian Bourgois.
- Stewart, Michael, 1987, *Brothers in song. The persistence of Vlack Gypsy identity and community in socialist Hungary*, Londres, London School of Economic and Political Sciences
- 2010, « Une catastrophe invisible. La Shoah des Tziganes », *Terrain* n° 54, *Catastrophes*, mars 2010, disponible en ligne (terrain.revues.org/13989).
- Yoors, Jan, 2011, *Tsiganes. Sur la route avec les Rom Lovara*, traduit de l'américain par Antoine Gentien, traduction revue et complétée par Patrick Reumaux, préface de Jacques Meunier, Libella. (*Gypsies*, 1967).
- Williams, Patrick, 1988, « Langues tsiganes, le jeu romanes », dans *Vingt-cinq communautés linguistiques de la France*, T 1, Paris, L'Harmattan. Repris dans *Langue et culture, Études tsiganes*, 2003, n° 16, p. 8-36.
- 1994, « Présentation » in *Jeux tours et manèges. Une ethnologie des Tsiganes, Études Tsiganes*, n° 4, Paris, p. 4-7.
 - 2001, « La recherche de la langue parfaite dans la culture des Roms kalderash », in Poueyto, Jean-Luc (éd.), *Illettrismes et cultures*, Paris, L'Harmattan, p. 171-185.
 - 2003, « Romani/romanes. Quelques remarques supplémentaires », in *Langue et culture*, 1, *Études tsiganes*, Paris, n° 16, p. 37-40.

Quel visage aurait aujourd'hui la raison en Europe centrale

**si Kant avait prêté l'oreille à Christian Jakob Kraus
et s'était laissé inspirer par les Sinti de Prusse ?
Une spéculation ethnographique**

Élisabeth TAUBER¹

En novembre 2011, le Groupe de travail en théorie de l'anthropologie (Group for Debates in Anthropological Theory, GDAT) s'est réuni à l'université de Manchester pour discuter de la proposition « *Nondualism is philosophy, not ethnography* »², et répondre ainsi à la question de la relation entre philosophie et anthropologie, qui se pose de manière incessante du point de vue historique. Au cours de la discussion, Joanna Cook a défendu la position selon laquelle l'ethnographe n'est pas un sujet qui abstrairait négativement le monde à la manière d'une vision, mais plutôt un acteur (*agent*) de ce monde, qui existe en son sein de façon dynamique. Pour l'ethnographe, la question n'est pas d'écarter les doutes ou de dire qu'il n'y aurait rien à ajouter à chacune de ses études ethnographiques, puisque, selon Cook, la culture n'est pas une configuration statique susceptible d'être étudiée, décrite et représentée dans sa totalité. Au contraire,

1. Je souhaiterais dédier ce texte à mon premier professeur d'anthropologie sociale, Georg Pfeffer. Je souhaiterais également remercier Catherine Coquio et Jean-Luc Poueyto, organisateurs du colloque « Tsiganes, nomades, un malentendu européen », pour m'avoir donné l'occasion d'écrire ce texte. Mes remerciements aussi à Fabian Jacobs et à Paola Trevisan pour leurs commentaires critiques de sa version anglaise initiale. J'adresse un merci tout particulier à Jean-Luc Poueyto qui m'a communiqué son essai sur une définition ouverte de la culture (dans le contexte manouche) et sur les difficultés de l'UNESCO à « matérialiser » un tel concept de culture.

2. Le sujet de la discussion a surtout porté sur les systèmes philosophiques post-structuralistes, sur Bruno Latour ou Gilles Deleuze, par exemple, de plus en plus utilisés par les ethnographes. (*Kyriakides*, Theodorus 2011 : 414).

nous dit Cook, il restera toujours quelque chose à ajouter car, pour l'ethnographe, le terrain s'actualise à chaque fois différemment. Aussi est-ce à propos de la relation causale et réciproque avec le terrain que l'ethnographe atteste de la non-dualité de son métier (Cook, résumé dans *Kyriakides*, 2012 : 417). En tant que discipline, l'ethnographie anthropologique n'a toujours pas réussi, à ce jour, à trouver un consensus sur la totalité qu'il conviendrait de décrire comme ethnographie, et cela même quand il en va de ses limites (Nader, 2011 : 212). Par conséquent, « *doing ethnography* » reste, dans la compréhension qu'en a l'anthropologie, un moment dynamique artisanal et théorique qui réfléchit sur des mondes changeants, à l'intérieur et à l'extérieur du monde académique (*ibid.* : 212).

Trois cents ans avant ces discussions, Emmanuel Kant exposait sa conception de l'anthropologie comme sœur de la philosophie, traitant des « mondes » composant l'« univers ». « Ces mondes sont des touts, mais ne sont pas tout » (Kant traduit par Foucault [1961 : 5], cité dans Rabinow, 1988 : 356). À l'inverse de l'appréhension anthropologique actuelle de la culture, ces « touts » que forment les mondes semblent clairement définis dans la compréhension qu'en avait Kant. C'est par l'accès qu'il avait à la cosmologie (« Tout ») que pour lui a surgi la question : qu'est-ce que l'homme ? Ce point de départ cosmopolitique lui a permis de soulever cette question d'un point de vue pragmatique. Ainsi propose-t-il une analyse complémentaire des formes concrètes du « jeu », concept désignant le domaine dans lequel la liberté et la nature, l'universel et le particulier se trouvent associés de manière essentielle. Selon lui, ce domaine est accessible en tant qu'il relève de l'*usage* (*Gebrauch*). Foucault traduit « *Gebrauch* » par « usage » (habitude, coutume), alors qu'aujourd'hui nous parlons de pratique « *practises* » (Rabinow, 1988 : 356). Les *practises* ou agissements conformes à l'habitude se produisent, selon Kant, dans le domaine où existent déjà des relations pragmatiques à soi, aux autres et aux choses (*ibid.* : 356). Ces relations sont singulières dans leur contenu, mais universelles dans leur forme ; dans la terminologie de Kant, elles sont *populaires* (*populär*) et *systématiques* (*systematisch*). Alors que leur dimension systématique constitue l'objet des différentes *Critiques* de Kant, leur dimension populaire constitue, selon lui, l'objet de l'anthropologie (*ibid.* : 356).

Kant ne s'est jamais occupé de la dimension populaire des relations. Les mondes, selon lui, fonctionnent comme des délimitations – de ce que nous sommes, de ce que nous savons, pouvons, espérons et faisons. À côté des structures de la raison humaine, les « mondes » constituent les limites de nos expériences ou possibilités d'expérience (*ibid.*, p. 356). Dans Rabinow, nous lisons à propos de cette compréhension kantienne de l'anthropologie : « C'est ce qui explique que l'anthropologie, comprise d'un point de vue pragmatique, occupe ce lieu où les humains apprennent à connaître leurs propres cultures, elle est cette "école du monde" [...] dans laquelle l'universel et le particulier se trouvent associés dans une relation

singulière »³. Kant lui-même n'a jamais effectué le pas qui lui aurait permis de considérer que l'universel n'était pas séparé du caractère régulateur des mondes singuliers (*Ibid.* : 357). Pour le fondateur de la philosophie transcendante, les discours de l'anthropologie empirique et de la philosophie pratique demeuraient la tâche des autres. La subordination de l'anthropologie – telle qu'il la définissait – à la métaphysique, et le devoir vis-à-vis de la « raison pure » restaient pour lui inentamables et indiscutables (Zammito, 2002 : 348).

C'est pourquoi il lui a été impossible, depuis son monde de pensée propre, de s'emparer des propositions que lui suggérait son collègue de l'université de Königsberg, Christian Jakob Kraus, et de les intégrer à sa réflexion sur la « raison pure ». À Kant lui-même, cela n'a pas nui, pas plus qu'à sa renommée : il est devenu l'un des plus grands penseurs de l'histoire de la philosophie allemande. Ce dont je parle ici, c'est une chance qui s'est présentée à lui alors qu'il conversait régulièrement avec Kraus à Königsberg, mais qu'il n'a pas su saisir. S'il avait prêté l'oreille aux propos de son collègue Kraus et intégré à sa réflexion les mondes des Sinti qui préoccupaient celui-ci, nos mondes de pensée et d'expérience auraient pu prendre un tout autre visage. On se serait peut-être rendu capable de penser des logiques autres et, parmi celles-ci, celle des Sinti, comme des éléments constitutifs de l'Europe⁴.

Je tenterai de faire entendre ici la voix de Christian Jakob Kraus, professeur de philosophie pratique à l'université de Königsberg, collègue et protégé occasionnel d'Emmanuel Kant. C'est en philosophe empirique qu'il s'est mis à s'intéresser aux Sinti qui, à l'époque, se trouvaient enfermés dans la prison de Königsberg⁵. La question qui conduisait sa recherche était au fondement d'un projet plus vaste. Kraus ne se contenta pas de rendre visite aux quarante Sinti emprisonnés ; il étendit sa recherche aux Sinti de Lituanie prussienne et à la Courlande (Röttgers, 1993 : 52)⁶. D'après Kurt Röttgers, qui a exhumé ce projet qu'on croyait disparu, il s'agissait d'un projet de recherche inhabituel pour l'époque, qui impliquait la participation d'un grand nombre de collaborateurs, ce qui n'allait pas sans malentendus majeurs, dont les effets perdurent⁷. Kraus était

3. (« For that reason anthropology taken pragmatically occupies that place where humans learn to recognize their own cultures as "l'école du monde" [...] in which universality and particularity are joined in a singular relationship ») (*ibid.* : 356).

4. À propos de la réflexion sur l'absence de concept d'« intégration des étrangers » en Allemagne, voir Platenkamp, 2004.

5. Depuis l'été 1784, quarante Sinti étaient enfermés en prison, placés là conformément à l'édit de 1724, après avoir été arrêtés à Ermaland (Röttgers, 1993 : 51).

6. On doit à Kurt Röttgers d'avoir exhumé, dans la bibliothèque de la Deutsche Morgenländische Gesellschaft à Halle sur la Saale, le matériel qui a servi à ce projet, que l'on croyait disparu, et de l'avoir rendu accessible à un plus grand public. Pour la réception de Kraus, voir Röttgers, 1993 : 14-49.

7. Alors que des travaux récents reprochent à Kraus et ses collaborateurs d'avoir contribué à une dévalorisation, au sens de Foucault, du discours sur les Tsiganes (Bogdal, 2011 : 150 ; Solms, 2008 : 124 et sq.), Röttgers fait une distinction très précise entre, d'un

préoccupé par le problème suivant : comment est-il possible que le mode de vie et de pensée des Sinti ait pu continuer à se perpétuer pendant des siècles à l'intérieur de la raison « policée » de l'Europe ? Christian Jakob Kraus, à ma connaissance, fut l'un des premiers Européens à formuler une question qui, à son époque comme par la suite, n'a cessé de s'avérer périlleuse pour la recherche en anthropologie sociale. Il ne publia jamais le matériel documentaire rassemblé par ses collaborateurs, parce que son contenu, entaché de leurs préjugés, ne rendait pas justice à sa question initiale. Après ce projet il n'a plus jamais écrit, ce que Röttgers, dans son essai philosophique, met en relation avec l'objet de sa recherche : les Sinti, eux-mêmes dépourvus d'écriture (*ibid.* : 105). Ainsi nous manque-t-il une analyse, rédigée et publiée par Kraus lui-même, de sa question initiale.

Néanmoins, il demeure intéressant de revenir aux questions soulevées par Kraus, inédites pour l'époque, et de les replacer dans un contexte actuel. Partant de la proposition de Laura Nader selon laquelle l'ethnographie et son usage exemplaire procèdent d'un effort théorique (2011 : 211) ; partant du constat paradigmatique de Roy Wagner, qu'il formule dans le titre de son pamphlet : *L'anthropologie est l'ethnographie de la philosophie et la philosophie est l'auto-ethnographie* (« *Anthropology is the ethnography of philosophy, philosophy is the ethnography of itself* » [2011]), je confronterai la pratique concrète et intelligible du « nomadisme » chez les Sinti – lesquels, aujourd'hui, vivent loin de Prusse, au Sud-Ouest dans le Tyrol du Sud –, aux questions initiales de Kraus, considérant que ces autres mondes de la raison ont le même droit d'existence que la logique kantienne de l'arpentage. Du point de vue anthropologique, il s'agit de voir comment l'auto-ethnographie de Kant aurait pu être ébranlée par certaines questions soulevées lors d'études ethnographiques sur les Sinti. Peut-être pourrions-nous même alors considérer Christian Jakob Kraus comme le premier ethnographe à avoir pénétré le champ des études romani en Europe centrale.

Temps, pays et relations

Prenons deux événements qui, certes, se sont produits récemment, mais ne s'en avèrent pas moins paradigmatiques de la philosophie des Sinti dans le Tyrol du Sud. Tous deux mettent en cause les relations

côté, les questions sous-tendant la recherche de Kraus, ses intérêts et, de l'autre les méthodes de travail de ses collaborateurs. Cela concerne surtout le prédicateur Zippel (*ibid.*, : 68-84). Leonardo Piasere a lui aussi analysé le travail du « groupe de Königsberg » et en est arrivé à des conclusions différenciées à propos de la discussion scientifique concernant l'origine des « Tsiganes ». Mais lui non plus ne reconnaît pas le caractère exceptionnellement novateur des questions de Christian Jakob Kraus (Piasere, 2011 : 113 et 135).

sociales des Sinti entre eux. Le premier événement rend visible une dimension inhérente à celles-ci, qui concerne le lien entre les vivants et les morts⁸, tandis que, dans le second, il en va des relations entre les vivants. Ces deux dimensions ont bien des conséquences pour leur pratique sociale du rapport au temps et au pays, autrement dit au territoire⁹. Je préciserai au préalable que, dans le monde des Sinti, les deux concepts de temps et de pays/territoire suivent une autre rationalité, qui, ainsi qu'il apparaît, n'est pas conciliable avec la pensée de l'État-nation.

Temps et relations

Au printemps 2011, l'un des nombreux groupes de musiciens sinti, qui, avant presque toute représentation publique, se recomposent sur de nouvelles bases, fut invité à faire un concert dans le cadre de l'ouverture d'une rencontre internationale autour de la question des économies alternatives, de l'écologie et de la question sociale. Ce congrès était organisé à un très haut niveau et brillait par la présence de personnalités de renommée internationale dans l'économie et la recherche. Je suis certaine que n'importe quel groupe de musiciens non-sinti aurait vu dans cet événement l'occasion de se donner une visibilité médiatique, et s'en serait saisi comme d'une chance exceptionnelle d'accroître leur notoriété. Les musiciens sinti se sont bien évidemment réjouis eux aussi de cette proposition, et cependant ils ne consacrèrent pas plus de temps à répéter ou accorder leur jeu que pour d'autres représentations, voire moins.

Les choses cependant prirent un tour inattendu (mais pas si inattendu que cela pour les Sinti eux-mêmes), si bien que quelques jours avant la représentation, les musiciens annulèrent le concert. Aucune explication circonstanciée ne fut fournie à l'organisateur de la manifestation. L'un des musiciens grommela au téléphone quelque chose à propos de problèmes de famille et raccrocha. Quelques jours avant le concert, ces hommes s'étaient retrouvés dans un bar et, comme si souvent, s'étaient mis à discuter de la signification de leur musique autour de bières et de vin¹⁰. La conversation tourna autour de l'« interprétation juste » et des « bons violonistes » existant dans leurs cercles. Comme souvent l'alcool coula à flots et on parla de l'effet stimulant de celui-ci sur la rhétorique des Sinti, et de

8. Sur la relation entre les vivants et les morts chez les manouches français, voir Williams, 1993 et, chez les Sinti du Tyrol du Sud, voir Tauber, 2006.

9. J'emploie le terme de « pays » au sens d'un terrain non délimité et non mesuré tandis que le terme de territoire implique des limites. Comme les Sinti circulent sur un territoire délimité qu'ils interprètent et comprennent comme un « pays », j'emploierai ces deux termes en parallèle afin de faire apparaître les singularités de chacun de ces deux mondes.

10. Je n'ai pas assisté à cette discussion comme ethnographe, mais le contenu des récits que firent les hommes de ce qui s'était passé dans le bar n'avait rien de nouveau : il reprenait un thème qui se répète régulièrement sous des formes diverses.

leur compréhension du « parler vrai »¹¹. Après qu’eurent été cités comme « bons violonistes » non seulement des vivants mais aussi des morts, la discussion se mit très vite à déraper dangereusement. Et il devint bientôt en quelque sorte inévitable que l’un des hommes revînt sur le choix des mots d’un autre, qu’il jugeait inapproprié vu le respect dû à un violoniste défunt. « Tu sous-entends que tel ou tel défunt aurait mal joué du violon?! » L’interlocuteur assura alors qu’il n’avait en aucun cas voulu évoquer ce violoniste défunt en des termes offensants – mais le conflit avait déjà éclaté. Quelques jours plus tard, l’organisateur du congrès recevait le coup de téléphone évoqué plus haut.

Je n’ai pu constater chez aucun de ces hommes le moindre signe particulier d’abattement ou de déception. Le concert était accessoire pour eux. On ne parla plus de la dispute. Et les hommes reprirent leur route, chacun de leur côté. Alors que le temps des gadjé suivait son cours, alors que le congrès était bien forcé de s’organiser et que des musiciens de remplacement devaient être trouvés, les Sinti, eux, s’étaient retirés. Sans doute l’organisateur s’est-il plaint du manque de fiabilité ou d’ambition des musiciens sinti, mais pour ces derniers tout cela était absolument dépourvu de sens. La signification d’un concert annulé n’exprimait rien de plus que d’autres choses de la vie qu’il n’était pas nécessaire d’éclaircir, si essentielles fussent-elles.

Il me faut revenir ici sur deux aspects de l’étude ethnographique que j’ai menée en 2006¹². Chez les Sinti du Tyrol du Sud, la relation aux morts se situe sur deux plans : celui des relations individuelles et celui de la collectivité (souvent anonyme). La vie des Sinti évolue sur ces deux niveaux. Les deux types de relations de respect doivent être considérés comme un continuum social, lequel est régulièrement interrompu par certains événements : la naissance des enfants, le “mariage de fuite” (*fuga*), la mort, les conflits entre individus ou familles. Ces événements déterminent la signification sociale du temps, ou plutôt de son absence, et forment le temps différent des Sinti, lequel peut donc aussi rester à l’arrêt. Le temps des Sinti ne se remet en branle que lorsque des individus ou des familles, par le silence, les pèlerinages (*Pilgern*) ou la vengeance après l’offense, rétablissent des relations de respect avec leurs morts (Tauber, 2006 : 34-54). Dire que la relation aux morts se présente comme un continuum social, cela signifie qu’il n’est pas un moment de leur vie sociale où cette logique n’est pas présente. Ce continuum de la relation de respect due aux morts et de celle, souvent conflictuelle, aux vivants, constitue l’« essence » de leur cohésion sociale, de leur philosophie, de leur raison.

11. Voir Tauber, 2006.

12. J’ai écrit ailleurs sur la relation entre les vivants et les morts chez les Sinti du Tyrol du Sud (2006). Cette fois encore, mon étude ethnographique ne fut possible que parce que, quelques années auparavant, dans l’ouvrage *Nous n’en parlons pas. Les vivants et les morts chez les manouches* (Williams, 1993), les limites de la description et de la compréhension avaient été dépassées, rendant ainsi possible un nouveau type de pensée théorique qui émanait de l’artisanat ethnographique.

Si nous reconsidérons à présent l'épisode du concert annulé, il apparaît clairement que la logique et la raison philosophique des Sinti ignorent l'éthique et la raison telles qu'elles dominent en Europe centrale, qui sont celles du travail et du temps.

Pays et relations

Le second événement s'est produit très récemment et, tout comme l'épisode du concert annulé, il emblématise nombre d'autres événements du même ordre. Il contient à la fois la dimension de la relation entre vivants et leur appréhension de ce qu'est le pays. Au sein d'une famille composée de huit personnes, une petite-fille de neuf ans est tombée gravement malade. La famille dut alors installer sa caravane à proximité d'un hôpital universitaire dans une ville du nord de l'Italie, située à 150 km de celle où est domiciliée la famille et où se trouve son foyer social. En temps normal, la famille passe l'hiver sur les lieux de son domicile et, l'été, elle prend la route avec sa caravane, pratiquant ainsi une forme de semi-nomadisme. À l'époque où la fillette est tombée malade, l'ensemble de la famille s'est trouvée obligée de partir en plein hiver avec sa caravane pour s'installer à proximité de l'hôpital où avait été acceptée leur fille, petite fille et nièce. Le traitement médical dura plusieurs mois. Alors qu'un adulte restait nuit et jour dans la chambre d'hôpital (ainsi que l'exige la réglementation des hôpitaux pour tous les patients en-dessous de 8 ans et même de 14 ans), il était impensable pour le reste de la famille de rester dans son foyer social, éloigné de 150 km de la malade. Ainsi, pour ceux-ci comme pour d'autres, ce fut le début d'un mouvement incessant de la caravane autour de l'hôpital universitaire. Un jour, ils trouvaient un emplacement où s'arrêter et s'installer, le lendemain, la police les renvoyait et les obligeait à chercher une place vide sur un grand parking à proximité d'un parc ou d'un centre commercial.

Cette famille a ainsi passé plusieurs semaines dans une ville de taille moyenne du Nord de l'Italie à chercher des places de parking vides où installer sa caravane la nuit. Il était parfois possible de cuisiner quelque chose à la va-vite ou, à défaut, d'au moins permettre aux femmes d'aller mendier et vendre (*manghel*) (Tauber, 1999, 2011) Durant ces semaines, tous les membres de la famille perdirent du poids, mais cela n'avait rien d'exceptionnel. Les fils célibataires et adultes durent rester auprès de leurs parents et de leur sœur ou nièce. Bien que l'investissement fût énorme, chacun surmonta sa faim – en raison de l'absence de véritables possibilités de cuisiner, mais aussi du manque d'argent – en vertu du principe stipulant qu'ils n'auraient jamais laissé l'un des leurs tout seul. Lors de mes visites, mes conseils « pragmatiques », suggérant qu'ils se divisent afin que certains membres de la famille pussent retourner « à la maison » gagner de l'argent, furent rejetés comme complètement insensés. Au contraire, afin de soulager leurs peines, d'autres familles venaient les

rejoindre, se relayant à tour de rôle, de sorte qu'à certains moments ils étaient jusqu'à quinze personnes à vivre dans deux à trois caravanes ultra modernes, passant leur temps à chercher – et à trouver – des espaces vacants dans une ville au tissu urbain apparemment saturé. Au téléphone, ils nous firent savoir qu'ils avaient beau présenter à la police les papiers de l'hôpital et démontrer la nécessité de leur présence en ces lieux, celle-ci les renvoyait systématiquement.

Au bout de deux mois et demi, la famille fut autorisée par l'administration de l'hôpital à stationner sur le parking¹³. Dès ce moment-là, les femmes purent cuisiner sur leur Butagaz derrière la caravane, sans offrir aucun motif de plainte aux autres visiteurs de l'hôpital ; elles purent également organiser leur quotidien et faire en sorte que l'une d'entre elles pût régulièrement aller *manghel*.

Dans le Tyrol du Sud, les Sinti sont « nomades » pour deux raisons : la nécessité économique, qui les fait voyager essentiellement l'été, et les relations sociales entre vivants (hôpital, prison, mariage, etc.), et entre vivants et morts (cimetières, lieux du souvenir). Pour les Sinti eux-mêmes, cette distinction établie par l'analyse ne fait aucun sens, les deux – *manghel* et relations sociales – sont également présents, qu'ils voyagent ou pas (Tauber, 2006 : 55-83). L'expérience d'un pays arpenté et délimité, devenue celle du territoire des gadjé, et l'expérience de leur propre logique d'usage du pays, n'ont rien d'incompatible de leur point de vue : sans doute est-il fréquent que les gadjé leur interdisent l'accès à un lieu où s'arrêter, mais, tout aussi fréquemment, les Sinti retrouvent de nouvelles places où s'installer. Comme ils le disent et l'éprouvent dans leur praxis sociale, ce sont toujours les Gadjé qui les empêchent de s'installer quelque part. Cependant, si le territoire délimité des gadjé représente bel et bien pour eux une difficulté et un obstacle, cela ne signifie pas pour autant que ce dernier déroute leur raison et leur appréhension propre de ce que sont le pays et les relations sociales. Beaucoup d'anthropologues disent à propos des Romani que leur logique adapte, reformule celle des autres (ce sont les célèbres « bricoleurs » définis par Lévi-Strauss ; Lévi-Strauss, 1963 ; Okely, 1983 ; Williams, 2011). Effectivement, les Sinti suivent imperturbablement leur logique, celle de relations sociales indissociables entre les vivants (et les morts). Qu'il y ait alors toujours et partout non seulement des places cachées où s'installer, mais aussi des Gadjé pour leur offrir la possibilité d'une halte, si courte soit-elle, participe implicitement de cette logique.

13. Il fallut, pour obtenir cette autorisation, que les médecins traitants de l'enfant entrent directement en contact avec l'administration municipale et qu'ils insistent en disant que l'état de santé de l'enfant nécessitait la présence proche de l'ensemble de la famille.

Le « caractère non-bourgeois » des Tsiganes : questions posées dans un XVIII^e siècle finissant

« Ainsi [...] la condition de possibilité de la publication de notre grand écrit de philosophie classique est-elle de pouvoir indiquer très exactement ce qui aurait pu être écrit, à la place, au revers de la page, de pouvoir reconstituer quel texte a été abandonné et quels écrits n'ont pas été écrits ». (Röttgers : 50)

Christian Jakob Kraus, qui fut le disciple et l'ami de Kant sans pour autant avoir lui-même été kantien au sens strict (*ibid.* : 47), avait mis en chantier un grand projet de recherche empirique sur les Sinti de Prusse, atypique pour son époque, et dont Kraus lui-même parlait avec la distance de l'autodérision¹⁴. Comme J.C.C. Rüdiger, Kraus pensait que les Tsiganes étaient un objet digne de la recherche. Si Rüdiger, pour sa part, préférait aborder ce sujet par son versant historique (afin d'écarter toute forme de doute quant au sérieux de sa science), Kraus, lui, eut le courage de les considérer comme un phénomène digne d'intérêt au présent, contre la pratique en cours. Dans une lettre adressée au prédicateur Zippel, Kraus écrivait : « Trois choses me semblent intéressantes chez les Tsiganes, leur langue originale, leur corps non-européen et leur caractère non-bourgeois » (Kraus, lettre à Zippel, 28. 12. 1784, citée dans Röttgers, 1993 : 54).

C'est à propos de la langue que Kraus se mit à réfléchir à des questions de méthodologie, à la manière de constituer une base de données : il tenta de collecter des matériaux en impliquant les Sinti eux-mêmes, ce qu'il vécut comme une expérience pénible, et qui échoua pour plusieurs raisons, liées aux Sinti mais aussi aux méthodes expéditives de Zippel, et à la discordance entre les deux hommes¹⁵. Kraus réfléchit à la possibilité d'une étude comparée des langues, et aux problèmes qu'elle constituait (*ibid.* :

14. « Commencer une œuvre avec une histoire des coquins, puis la poursuivre avec des recherches sur les Tsiganes – je ne sais ce qu'il faut penser de l'esprit et du cœur de celui qui a voulu cela. » (citée dans Röttgers 1993 : 51).

15. Kraus écrit : « Ces personnes frustes sont absolument dépourvues d'idées abstraites, elles ne portent absolument aucune attention aux questions, et répondent à côté. » (Lettre à von Grothhus, vraisemblablement Johann Ulrich von Grothuss, citée dans Röttgers, 1993 : 59). D'autre part, les procédés employés par le prédicateur Zippel sur le terrain montrent à quel point il n'existait à l'époque rien qui ressemblât de près ou de loin à une éthique de la recherche. Si les Sinti n'obéissaient pas aux instructions du prédicateur, ainsi que l'écrit Zippel dans l'une de ses lettres (17. 03. 1787), il les faisait tout simplement chercher par une charrette. « Cette première lettre de Zippel, écrit Röttgers, est un document à peine surpassable par la clarté avec laquelle il témoigne du caractère douteux d'une entreprise telle que celle de Kraus, par laquelle il a placé ce pauvre prédicateur dans une situation socialement impossible » (Röttgers, 1993, p.62). Le matériau collecté par Zippel (reproduit dans Röttgers, 1993, p. 68-82) a causé une grande déception à Kraus. « Sa déception, il l'exprime par trop nettement, selon les critères de la politesse [...]. Il juge l'ensemble du matériau qui lui est présenté, « si étranger, si inintéressant » (p.82) qu'il décide ensuite de le livrer à Biester et à Rüdiger ».

57). Il s'intéressa aussi à la « constitution physique », posant la question suivante : « Combien de fois ce frère jaune du Gange doit-il naître ici, à Dirschkeimen¹⁶, pour devenir blanc ? » (*ibid.*) Mais sa préoccupation principale était « le caractère moral de ce peuple, nullement européen alors qu'il vit depuis bientôt quatre cents ans au milieu des Européens » (*ibid.* : 57). Répondre à ces questions supposait de créer un modèle de questionnaire affranchi de tout préjugé. Dans un article de 1793, Biester citait Kraus : « L'art de questionner est un art supérieur, mais encore trop peu connu ! »¹⁷ Hésitant lui-même, Biester semble pourtant avoir été séduit par l'idée d'une « alternative nomade, comme l'écrit Röttgers, qui le cite : « Si les Lumières ne sont rien d'autre, alors les Tsiganes comptent parmi les plus éclairés d'Europe et du monde. » (Röttgers, 1993 : 91).

Kraus ne fut pas la seule personne de son temps à entreprendre des recherches sur les Tsiganes. Mais parmi ses contemporains, il fut le seul à ne pas contribuer à dévaloriser le caractère scientifique de ces recherches. À la différence de Heinz Moritz Gottlieb Grellmann, d'Auguste Friedrich Pott¹⁸ et de Rüdiger, Kraus était soucieux de comprendre « la cause et le mode d'apparition de leurs manières de penser et de leurs inclinations, en un mot du caractère moral de ces hommes » (*ibid.* : 57). La perception de leurs corps comme non-européens, qui provenait de la théorie des zones climatiques, dominante à cette époque (Bogdal, 2011 : 150), était sa manière de prendre part aux discussions scientifiques de son temps. Mais le plus remarquable était sa thèse, très novatrice pour l'époque, selon laquelle leur « vie de nomades » – leur « caractère non-bourgeois » – serait liée à leur « langue secrète » et à leurs mariages précoces.

« Je pense que, lorsque le fait sera étudié de manière plus approfondie, je pourrai montrer que ce n'est pas leur esprit indien inné qui en est la cause, mais seulement leur langue secrète et leurs mariages précoces : ce sont là deux éléments à partir desquels [...] on peut expliquer le caractère moral des Tsiganes tout entier » (Lettre à von Grothus, 1784/1785, citée dans Röttgers, 1993 : 59)¹⁹.

Dans son projet tel qu'il le présenta dans diverses lettres à ses amis²⁰, il considérait ces deux éléments – les mariages précoces et la « langue secrète » – comme les moyens, pour les Sinti de Prusse, de s'assurer une

16. Lieu-dit non loin de Königsberg.

17. Paru dans le *Berlinischer Monatsschrift*, 21. Jahrgang, Biester (1793). Voir la critique approfondie de Biester dans Röttgers, 1993 : 85 et sq.

18. Voir la critique contre Grellmann et Pott (Bogdal, 2011 ; Solms, 2008 ; une première critique de Grellmann a paru dans le travail de Ruch (1986).

19. Il s'agit vraisemblablement de Johann Ulrich von Grothuss, La supposition selon laquelle les mariages précoces contribueraient à empêcher tout contact avec les institutions bourgeoises environnantes est une thèse intéressante même si, dans les recherches actuelles sur le mariage, elle est autrement contextualisée. (Williams, 1984 ; Tauber, 2006).

20. Dans Röttgers (1993), est reproduite une grande partie de l'échange épistolaire.

forte cohésion interne, et de se rendre indépendants des institutions bourgeoises. Röttgers reproduit le catalogue complet des questions que Kraus formula dans son texte « Sur les Tsiganes » (conservé dans le fonds Pott), à propos de leur « caractère moral ». On y trouve des questions telles que : « Comment élèvent-ils leurs enfants ? Quelles relations entretiennent-ils avec leur femme et leur famille ? Comment se nomment-ils eux-mêmes ? Peuvent-ils se désaccoutumer de leur vie nomade ? » (*ibid.* : 66-68). À la différence de Grellmann, qui attribuait leur nomadisme à leur « âme orientale », ce qui intéressait Kraus, penseur empirique, était de comprendre comment les influences du milieu naturel (climat, sol, espace) et social (culture, législation, religion) contribuaient à former les hommes. « Face au naturalisme cru de Grellmann, qui recourt à deux types d'explication – soit à un déterminisme du milieu soit à des qualités insaisissables comme l'« âme orientale » –, on peut voir dans les prémisses de Kraus une explication de type anthropologico-culturel » (*ibid.* : 89).

Au-delà de toutes les faiblesses de son projet de recherche, en dépit du rapport saturé de préjugés fourni par le prédicateur Zippel, en dépit du jugement de Biester oscillant entre l'enthousiasme pour les « Lumières tsiganes » et l'inquiétude suscitée par des thèses menaçant l'ordre établi, la nature des questions soulevées par Kraus, sur le plan épistémologique, permet de voir en celui-ci le premier représentant d'une anthropologie culturelle et sociale²¹. S'il avait réussi à transmettre à ses collaborateurs partis sur le terrain, des questionnaires affranchis de tout préjugé, et aussi à surmonter ses propres blocages d'écriture²², Kraus aurait fait de la culture des Sinti un objet digne de recherche longtemps avant²³ que l'anthropologie ait introduit le concept théorique de culture, et que l'anthropologie culturelle et sociale académique ait reconnu la société des Roms comme un sujet « digne » de recherche.

Les ordres de la pensée : Kant et Kraus

Christian Jakob Kraus et Emmanuel Kant étaient collègues à l'université de Königsberg, et durant de nombreuses années ils eurent un échange intellectuel régulier. Ils déjeunaient souvent ensemble et s'entretenaient de questions philosophiques. Kraus travaillait à son projet de recherche

21. Kurt Röttgers décrit Kraus comme celui qui se fit l'avocat des Tsiganes (1993 : 102).

22. Kraus travaillait dans des conditions difficiles, car faire des Tsiganes un thème de recherches passait pour un manque de sérieux. Lui-même en était conscient, qui ne cessait d'ironiser sur ses intérêts de chercheur (voir Röttgers, 1993 : 52 et 99). Il subissait aussi le joug du « regard obsessionnel de l'ordre ».

23. Les premiers travaux d'anthropologie culturelle et sociale sur les Roms n'ont trouvé leur place dans le monde académique que dans la seconde partie du xx^e siècle.

sur les Sinti de Prusse dans les années 1780, à l'époque où Kant rédigeait sa *Critique de la raison pure*. Kurt Röttgers est persuadé que les deux collègues n'ont pas pu ne pas s'entretenir aussi du projet de Christian Jakob Kraus. Selon lui, Kant avait nécessairement connaissance des questions qui orientaient sa recherche, il savait les réflexions fondamentales que se faisait son collègue sur les mariages précoces, et sur la « phase de latence » (*Latenzphase*) comme moment privilégié de l'individualisation, de la subjectivation et pour finir du « devenir policé » (*Polizierung/Zivilisierung*) (Röttgers 1993: 102). Il connaissait sa thèse selon laquelle les Tsiganes, en raison de leurs mariages précoces, faisaient l'économie de ce moment et jouaient ainsi les risques politiques qu'il comportait. Il était au fait de sa théorie selon laquelle, par leur langue propre, ils garantissaient leur différence avec la société politique entièrement subjectivée des dirigeants et des exécutants (*Ibid*: 102-103).

Certes, Kant avait lui-même réfléchi à la non-coïncidence entre le moment de la maturité sexuelle et celui de la maturité civile dans son *Anthropologie du point de vue pragmatique* (1833). Mais pour lui il s'agissait d'un « intervalle » qui ne pouvait guère être rempli « autrement que par les vices », et il lui était impossible se départir de la conviction qu'il y avait un « devoir de civilisation pour tout être doué de raison » (Röttgers, 1993: 88)²⁴.

Puisque Kraus n'a rien rendu public de son projet de recherche, il importe de comprendre de quelle manière ses éléments de discussion ont pu influencer le travail de Kant, et ceci d'autant plus que celui-ci n'a pas cité le travail de Kraus bien qu'il fût, en son temps, un collègue connu et reconnu en philosophie pratique. Comme Röttgers le rappelle, Kant ne s'est pas contenté de se garder de citer Kraus, il a aussi explicitement attaqué toute « raison errante et vagabonde » (Röttgers, 1993: 3), et, avec elle les nomades, qui tous « répugnent à la constante culture du sol » (*Ibid*: 100). Kant se voyait en arpenteur de la raison, qui assumait la responsabilité d'assigner à chaque chose sa place. Du point de vue kantien, l'empirisme, le scepticisme et l'intérêt porté au particulier allaient à l'encontre de la systématique des *Critiques*. En un sens, la *Critique de la raison pure* n'est autre qu'une auto-ethnographie qui tente de contrôler et d'empêcher toute transgression des limites. Les *Critiques* organisent un ordre de la pensée qui régent leur franchissement, et qui n'établit aucune articulation entre les « mondes » et le « tout » – ou, dirions-nous aujourd'hui, entre relativisme et universalisme. Dans une telle perspective, les

24. Dans son *Anthropologie*, questionnant la nature de l'homme il écrit: « L'homme est destiné par sa raison à vivre en société avec l'homme, à se *cultiver*, à se *civiliser* et se *moraliser* par les arts et les sciences dans le commerce de ses semblables, quelque puissant que soit son penchant animal à céder *passivement* aux attraits des plaisirs et du bien-être qu'on appelle bonheur, obligé qu'il est au contraire de se rendre digne de l'humanité en agissant, en luttant contre les obstacles qui lui viennent de la grossièreté de sa nature. » (Cité dans Röttgers, 1993: 101).

nomades et les philosophes sceptiques²⁵ mettaient également en péril l'ordre établi, et le processus d'unification bourgeoise qui l'accompagnait²⁶. « Il est dangereux », écrit Röttgers, « d'aller là où les arpenteurs sont allés, et où ils ont assigné une place à chaque chose, car les Tsiganes sont un peuple pour lequel les arpenteurs n'ont prévu aucune place. » (*Ibid.* : 101).

En guise de conclusion

La philosophie transcendantale nous a appris à nous méfier des limites mal définies, ou de leur transgression. Sa marche triomphale nous a aussi appris à réprouver ceux qui utilisaient différemment l'ordre du territoire, le concept civil de temps et les vertus bourgeoises liées à la culture de l'écriture et de l'histoire (Trevisan, 2008). Emmanuel Kant n'est pas le seul à avoir préconisé la séparation entre les mondes différents qui coexistaient en Europe, et à avoir explicitement rejeté toute raison d'un autre ordre. Mais il est une des rares personnes qui, parce qu'il était en contact direct avec une recherche sur ce plan novatrice, avait la possibilité de penser en termes nouveaux cette séparation des mondes, de dissoudre cette frontière et d'élaborer une nouvelle raison inclusive. Aujourd'hui, au regard de l'auto-compréhension de la praxis du philosophe – ou, pour le formuler d'un point de vue anthropologique, de son auto-ethnographie –, la question reste ouverte de savoir dans quel sillage il convient de s'inscrire : dans celui de l'ethnographe des Tsiganes ou de l'arpenteur de la Raison (Röttgers, 1993 : 102).

Christian Jakob Kraus, « le perdant (*Underdog*) d'entre tous les philosophes », n'a pas réussi à imposer ses vues, en dépit – ou précisément en raison – de son regard d'anthropologue social. Du fait du défaut de compétence de ses collaborateurs, mais aussi de sa motivation défaillante à écrire, il a échoué à s'imposer comme pionnier des études romani. En tant que tel, il aurait été le premier à avoir pénétré ce champ en tant qu'« acteur », au sens que Joanna Cook donne à ce terme, pour transmettre aux autres ethnographes la tâche d'actualiser les configurations non-statistiques de la ou des cultures sinti.

Quant au sort des Sinti de Prusse, on suppose que leurs descendants furent déportés à Auschwitz en 1943 (Necas, 1992 cité dans Piasere, 2011 : 140). Ainsi les Allemands d'alors ont-ils pu remercier de manière posthume Christoph Adam, le principal informateur du prédicateur Zippel, qui, de bonne foi, avait commencé à mettre en cause avec les Gadje le monde des Sinti (Piasere, 2011 : 140). Aujourd'hui, après avoir été déportés

25. Pour Kant c'était David Hume qui était visé.

26. Voir sur le sujet l'analyse philosophique détaillée de Röttgers, 2004 : 3.

dans des camps d'internement durant la période fasciste en Italie (Boursier, 1996 ; Trevisan, 2011), les Sinti du Tyrol du Sud circulent différemment, et cependant, comme les Sinti de Prusse trois cents ans auparavant, sur le territoire des Gadjé. Ils se déplacent dans le contexte de leurs relations sociales suivant la temporalité qui leur est propre, et retrouvent sans cesse, conformément à leur propre rationalité, des gadjé prêts à rompre avec eux leur territoire ordonné, délimité et excluant.

Aussi n'y a-t-il pas lieu pour l'ethnographe de renoncer à ses doutes, comme le dit Joanna Cook ; d'autres ethnographes à sa suite actualiseront ce champ. Et nombreuses sont les raisons de réfléchir au « malentendu européen » concernant les Tsiganes comme aux effets durables d'une forme d'auto-ethnographie funeste, aveugle à son ethnocentrisme.

[Traduit de l'allemand par Marianne DAUTREY].

Bibliographie

- Biester, J.E., 1793 « Ueber die Zigeuner; besonders im Königreich Preußen ». In : *Berlinische Monatsschrift* 2, p. 108-165.
- Bogdal, Klaus-Michael, 2011, *Europa erfindet die Zigeuner. Eine Geschichte von Faszination und Verachtung*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Boursier, Giovanna, 1996, « Gli zingari nell'Italia fascista » In Piasere, Leonardo (ed) *Italia Romani I*, Roma, CISU.
- Dowdell, Victor Lyle, 1978, Preface In : *Kant, Immanuel Anthropology from a Pragmatic Point of View*. Carbondale, Edwardsville. Southern Illinois University Press. Translated by Victor Lyle Dowdell.
- Kant, Immanuel, 1833, *Anthropologie in Pragmatischer Hinsicht*. Leipzig, I. Müller.
- Kraus, Christian Jakob, Manuscrits inédits conservés dans la « Bibliothek der deutschen Morgenländischen Gesellschaft », Halle an der Saale. Fonds A. F. Pott.
- Kyriakides, Theodoros, 2012, « Nondualism is philosophy, not ethnography. A review of the 2011 GDAT debate ». In : *HAU Journal of Ethnographic Theory* 2 (1), p. 413-419.
- Lévi-Strauss, Claude, 1962, *La Pensée Sauvage*, Paris, Plon.
- Nader, Laura, 2011, « Ethnography as Theory » In : *HAU Journal of Ethnographic Theory* 1 (1), p. 211-219.
- Okely, Judith, 1983, *The Traveller Gypsies*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Platenkamp, Josephus, 2004, *Über die gesellschaftliche Relevanz der Ethnologie* In : Bertels et. all. (eds.) *Aus der Ferne in die Nähe. Neue Wege der Ethnologie in die Öffentlichkeit*, p. 21-32. Münster/Berlin/New York, Waxmann Verlag.
- Piasere, Leonardo, 2011, *La stirpe di Cus. Storie e costruzioni di un'alterità*. Roma, CISU.

- Rabinow, Paul, 1988, « Beyond Ethnography: Ethnography as Nominalism » In: *Cultural Anthropology*, 3 (4): p. 355-364.
- Röttgers, Kurt, 1993, *Kants Kollege und seine ungeschriebene Schrift über die Zigeuner*. Heidelberg, Manutius Verlag.
- 2004, *Nomadismus außerhalb und innerhalb der Archive*. Online [http://www.fil.hu/tudrend/NOMADI_archive.pdf], dernier accès janvier 2012
- Ruch, Martin, 1986, *Zur Wissenschaftsgeschichte der « deutschsprachigen » Zigeunerforschung von den Anfängen bis 1900*. Univ. Freiburg i.Br. Doctoral Dissertation.
- Solms, Wilhelm, 2008, *Zigeunerbilder. Ein dunkles Kapitel der deutschen Literaturgeschichte. Von der frühen Neuzeit bis zur Romantik*. Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Tauber, Élisabeth, 1999, « Tenkreh tut kau molo ke ġam ti mangel » In Piasere, Leonardo (ed), 1999, *Italia Romani II*, Roma, CISU.
- 2006, *Du wirst keinen Ehemann nehmen! Respekt, Bedeutung der Toten und Fluchtheirat bei den Sinti Estraixaria*. Münster, LIT Verlag.
 - 2011 « “Te souviens-tu du temps où on allait vendre et mendier?” La vie économique des femmes sinti d’Italie du Nord: ethnographie de ses transformations et de sa narration dans un contexte de mémoire et de respect ». In: Stewart, Michael Stewart, Williams, Patrick (ed.), 2011, *Des Tsiganes in Europe*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l’Homme.
- Trevisan, Paola, 2008, *Etnografia di un libro. Scritture, politiche e parentela in una comunità di Sinti*. Roma. CISU.
- 2011, *A fascist internment camp for Italian Sinti in the province of Modena: from ethnographic to archival research*. Annual Conference of Gypsy Lore Society, Graz 01. (30/09/2011).
- Wagner, Roy, 2011, « Anthropology is the ethnography of philosophy: Philosophy is the ethnography of itself » in: *Revista Conexões Parciais*, vol. 1 N.1. *Open Anthropology Cooperative* [<http://openanthcoop.ning.com/> dernier accès juin 2012].
- Williams, Patrick, 1984, *Mariage Tsigane*, Paris, L’Harmattan.
- 1993, *Nous, on n’en parle pas. Les vivants et les morts chez les Manouches*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l’Homme.
 - 2011, « Gypsy ethnography. From encounter to theory », dans Bernhard Streck (ed), *Para-orders, Para-Ordnungen, Behemoth. A journal on Civilisation*. Vol. 4, n° 1, p. 43-56.
- Zammito, John, 2002, *Kant, Herder and the Birth of Anthropology*, Chicago, Chicago University Press.

Qu'est ce qu'un peuple ?

Marie CUILLERAI

L'Europe de Schengen assortit chacune des étapes d'intégration de politiques de contrôle des migrations « intérieures », dont les effets, en France et en Italie en particulier, ont conduit à une stigmatisation raciste et ségrégationniste des « Roms » ou des « nomades ». Comme si l'intégration des États, des économies, des polices, non seulement ne coïncidait pas avec une forme de rassemblement des peuples, mais plus profondément reposait la question de la pertinence politique du terme « peuple ». S'interroger sur la consistance d'un peuple ou la pertinence de cette notion, peut conduire à s'interroger sur l'identité et l'unité de ce peuple. Cette interprétation a toute chance de reconduire le malentendu sur l'identité de l'Europe, ses racines, ses frontières ; toute chance de reproduire une articulation problématique entre un discours de la différence et un discours de la citoyenneté.

En consacrant un chapitre, dans son petit livre *Moyens sans fins*, à la question « Qu'est ce qu'un peuple ? » (Agamben, 1995 : 41 et 16) Giorgio Agamben donnait à cette question une fonction de critique du politique : dans son propos général il s'attachait à déjouer l'articulation qu'opère la notion de peuple entre histoire, langage et fiction. Dans ce livre il reconduit cette question pour demander ce que signifie qu'on la pose, plutôt que pour y répondre. Il m'a semblé pertinent de relire aujourd'hui ce chapitre en raison de la disqualification qu'il inflige à ce concept de peuple. À disqualifier ce nom, on évite les pièges de la substantification des cultures ; mais ne se prive-t-on pas ainsi de nommer un sujet politique ? Le philosophe affirme que l'idée de peuple n'a jamais eu de « réalité substantielle », et qu'elle se révèle n'être plus aujourd'hui que « le support vide de l'identité étatique ». À cette catégorie empoisonnée, il cherche à opposer ce qu'il appelle des « *singularités quelconques* », dont « Tsigane », « Réfugié », « Nomade », sont pour lui, dans ce livre, des figures. Ces figures permettent à mon sens de s'interroger sur la signification de ce malentendu européen, parce qu'elles interrogent aussi les transformations du politique dès lors que celui-ci se rend attentif à déjouer ou à dissiper les malentendus.

Je développerai l'exposé en trois temps. D'abord, l'examen de cette théorie des singularités quelconques au regard de la politisation des catégories qui nomment des peuples. Ensuite, si la démarche d'Agamben consiste à montrer que l'obsession de l'unité est la racine d'une fabrication biopolitique de la catégorie de peuple, et la raison de son discrédit, qu'en est-il d'une soustraction des singularités quelconques au formatage biopolitique ? Enfin, comment ce reste résiste-t-il, en engageant sa parole contre une langue catégorielle discriminante ?

Commençons par la fin : avant de rappeler en quoi pour Agamben un concept comme celui de peuple est impossible, demandons-nous ce qui pourrait venir selon lui *après* le peuple impossible. Dans *La Communauté qui vient* (Agamben, 1990 : p. 10), il définit la singularité ainsi : la singularité « renonce au faux dilemme qui contraint la connaissance à choisir entre le caractère ineffable de l'individu et l'intelligibilité de l'universel » (*ibid.* : 27). Singularité, donc, pour ne pas parler du « Tsigane » en général, au sens où le mot désignerait un peuple comme élément d'un ensemble plus vaste : l'universel, procédant ainsi, ne saisit rien des échelles individuelles et collectives de l'expérience des gens qu'il conditionne. Selon les endroits et les conjonctures, des gens s'affirment comme Roms, Gitans, Manouches, Sinti, etc., c'est-à-dire de manière *identitaire*, sans se considérer pour autant comme faisant partie d'une *totalité*, plutôt comme appartenant à une communauté particulière : une communauté qui serait non une entité humaine différenciée, mais une *pluralité*, ou une multitude.

La catégorie de « singularité » nomme d'abord un malentendu : ce faux dilemme entre identité et totalité. Faux puisque le principe de l'identification ouvre la voie au concept de minorité, entendue comme des petits tous dérogeant à la norme majoritaire, qu'on s'empresse de rendre visibles pour les reconnaître, en ramenant ces totalités minoritaires à leur différence, en les atomisant par segmentation, ce qui laisse ensuite facilement se dresser des minorités contre d'autres. À l'inverse, la « singularité quelconque » autorise que les droits revendiqués par une minorité ne soient jamais rien d'autre que des droits possibles pour une autre, et donc pour quiconque. Cette approche des réalités collectives est une approche des pratiques au sens anthropologique, pratiques de consanguinité et d'alliance affirmant des groupes, pratiques économiques de forains ou de marchands ambulants affirmant des réseaux. Le discours de la singularité comble ainsi un vide : l'absence de noms génériques, où Tsiganes, Nomades, sont des catégories qui désignent et ne désignent pas, et qui de ce fait témoignent d'une articulation mobile entre pluralité et communauté, en lieu et place d'une totalisation fixée par l'identité ; ou, pour le dire autrement, elles témoignent d'une altérité qui ne se pense pas comme différence irréductible.

Singularité quelconque, écrit un peu plus loin Agamben, c'est « la manière dont un être passe du commun au propre, et du propre au commun » (*Ibid.* : 27). Elle s'affirme dans ce qu'il appelle *usage* ou *éthos* :

des pratiques et des cultures qui ne rigidifient pas des altérités. Car sinon les cultures apparaissent comme des sujets distincts, quand il faudrait au contraire se rendre attentif aux modalités de circulation des représentations, telles qu'elles irriguent l'univers intellectuel des groupes et des individus dans un contexte historique donné. La singularité quelconque dispose adéquatement à un refus, mais aussi bien souligne l'échec des structures de totalisation et d'identification. Elle s'oppose à la conception unitaire des peuples, qui ne sait décrire que comme totalité identique à elle-même ce qui est vécu de manière plurielle et singularisée, comme singularité plurielle. Elle vient critiquer une conception rigide, délimitée et clairement identifiable de l'identité comme « réalité substantielle », qui peut toujours se retrouver sous des termes différents, consensuels ou non.

Roms, Tsiganes, Nomades, reconduiraient alors le malentendu comme un faux dilemme : ce choix entre un discours de la différence culturelle et un discours des citoyennetés noué par l'intelligibilité de l'universalité des droits de l'homme. Deux discours obsédés par la question de l'unité d'un sujet du politique, tous deux renvoyant l'unité à une seule de ces dimensions : la question identitaire. La tournure identitaire, xénophobe et raciste qu'a prise en France cette volonté d'identifier des groupes en les ramenant à des tous, souligne que l'enjeu se situe dans les principes d'une communauté politique : l'Europe actuelle, qui résulte de la *bonne entente*¹ entre les membres d'un club ayant défini entre eux l'assise de leur identité commune, et ceux qui n'ont pas d'identité pour entrer dans le club. Une identité que les premiers leur assignent comme problème, euphémisé dans la locution « question rom », trouant l'espace Schengen de l'intérieur, ou sur ses rivages.

La singularité quelconque que décrit Agamben se propose alors comme un concept critique, qui permet dans son ordre de s'opposer aux effets d'apartheid des politiques européennes de totalisation. Reconduire le terme « peuple » à partir de sa mise en crise, c'est contrer toute réponse identitaire essentialiste ou substantialiste. C'est aussi se souvenir de Rousseau, qui suggérerait qu'on demande d'abord par quel acte on peut dire qu'un peuple est un peuple. En plaçant la question d'une praxis au cœur de la définition d'un peuple, Rousseau identifiait le point décisif de cette question. Quel genre d'acte pourrait-il faire échec, et comment, aux dévoiements identitaires du concept de peuple ?

Dans un premier temps, il peut sembler qu'Agamben referme toute possibilité, pour des singularités quelconques, de relever ce défi. « Peuple » est pour lui le nom d'une violence constitutive de la norme démocratique des États-nations : la violence d'une totalisation rendue nécessaire par le principe de pouvoir qu'est le peuple ; mais, tout aussi bien, rendue impossible par la distance qui sépare un « peuple-gens » d'un

1. Voir H. Asséo, « Le nomadisme tsigane, une invention politique », *Le Monde*, 29/07/2010, qui rappelle les ententes bilatérales, comme par exemple celle de la Roumanie et de la France tractant des « roms migrants » contre des étudiants.

« peuple-loi », selon les termes de Sophie Wahnich, la contradiction violente entre un principe d'identification et un principe de pouvoir (Wahnich, 2011)². Le peuple « intégral » ou « unitaire » tel que le définit Agamben, est ce peuple-loi qui tend toujours à se produire comme un peuple-gens, en arasant l'épaisseur différenciée de la pluralité. Le nom « Peuple » est ainsi toujours en reste par rapport à ce qu'il nomme. « Un même mot recouvre aussi bien le sujet politique constitutif que la classe qui, de fait sinon de droit, est exclue de la politique. » (Agamben, 1 : 39) Ce que recouvre ce mot « peuple » est, plus qu'une dualité, une « fracture biopolitique fondamentale ». Le peuple-loi se produit en droit comme un tout inclusif, mais il engendre en fait des exclus.

Des phénomènes d'exclusion historiquement différenciés, Agamben va trouver la logique en relisant la définition canonique de l'animal politique d'Aristote, telle que Foucault et Arendt l'avaient eux-mêmes interprétée. Là se trouve formulée l'idée que la vie politique est une vie « qui ne peut pas être séparée de sa forme ». Agamben en déduit qu'une vie séparée de sa forme est une vie sans politique (a-sociale au sens employé ici par Henriette Asséo, peut-être), sans logos : une vie nue, « le simple fait de vivre commun à tous les vivants » (*ibid.* : 6). Tirant la conséquence aristotélicienne de ce raisonnement – là où il y a logos il y a vie politique –, il identifie dans le pouvoir de dissociation entre vie nue et forme de vie, l'acte majeur de toute souveraineté.

La fracture biopolitique fondamentale opère chez lui comme un quasi transcendantal de la souveraineté : quelles que soient les formes de cette scission vie-nue/vie politique, la souveraineté prend consistance d'agir sur cette fracture. Et Agamben en fait une praxis indistinctement meurtrière. On se retrouve ainsi face à une double impossibilité : l'impossible aux effets bien réels d'une souveraineté biopolitique qui produit de la vie nue, alors qu'elle se légitime traditionnellement comme solution ou dépassement d'une exposition de la vie nue à la mort ; et l'impossible de la démocratie moderne, qui cherche à combler cet écart entre vie nue et vie politique, en absorbant la vie nue dans la vie politique. Agamben radicalise ainsi les propos de Foucault dans *La Volonté de savoir*. Son concept de vie nue emporte les effets disciplinaires de l'anatomopolitique vers une biopolitique intégrale, et fait de l'homme moderne un animal dans la politique duquel sa vie nue est en question. « Question », « problème » : deux euphémismes pour désigner que combler l'écart, c'est éliminer littéralement la vie nue et ceux qui en rappellent l'existence, le peuple des exclus.

Sous ce paradigme de la fracture biopolitique, Agamben enchaîne des séquences historiques différentes, qui lui font mettre sur le même plan toutes les manifestations de l'exclusion, au point d'un immanquable

2. « Peuple-gens » atténue pour l'auteure l'indifférenciation de la multitude sans céder au principe de l'identification unifiante. Agamben dans son texte joue d'une majuscule du Peuple, pour marquer quand il est pris dans la logique de l'assignation identitaire, et utilise la minuscule lorsqu'il s'agit d'insister sur ce qu'ont en commun des singularités quelconques.

vertige, quand par exemple Juifs et besogneux, Juifs et Tsiganes finissent par être identifiés comme exclus ou vies nues sous la détermination du génocide de la Seconde Guerre mondiale. Ces « montages temporels » (Didi-Huberman, 2009 : 60) au service d'une relecture de la tradition des opprimés ont fait l'objet de différentes critiques, que je laisse ici de côté pour me concentrer sur ce qu'il cherche à montrer dans ces fondus enchaînés historiques³ : sur la fracture fondamentale.

La force du texte d'Agamben se situe dans le fait de faire apparaître que la violence autodestructrice de la souveraineté moderne est le produit du concept d'unité. La modernité enchaîne de manière univoque le concept de Peuple à l'unité, par la logique de sa souveraineté. « Peuple » est le nom de cette unité qui devient le sujet de la politique parce que la modernité dit-il, noue historiquement l'unité du peuple-gens à l'assomption romantique de la Nation comme projet « de produire un peuple un et indivisé » (Agamben, 1995 : 44). Dès lors, les luttes qui le divisent ne peuvent plus être pensées que sous la figure d'une guerre civile menaçant son intégrité. Comme l'ont rappelé Maud Meyzaud et G. Didi-Huberman, cette reconstruction du Peuple est placée sous la détermination particulière de l'unification racialisée d'une essence, telle que C. Schmitt la conçoit pour l'État moderne en vue de limiter la démocratie. Agamben, bien entendu, n'en suit nullement les dérives. Cependant, cette matrice d'unification trouve pour lui sa logique en amont du racisme moderne, dans les concepts grecs qui lui ont permis de construire la fiction d'un vivant spécifique : l'espèce humaine rassemblée en un corps politique qui recouvre sans reste le fait de la pluralité.

Tel est l'impact déstabilisant de cette thèse : elle s'attache aux glissements conceptuels qui ont nourri des transformations historiques par lesquelles sont rendues synonymes la souveraineté du Peuple et l'unité de la Nation. Seule cette construction autorise à penser que l'exclusion peut devenir synonyme de vie nue, et par conséquent que les catégories de l'exclusion peuvent ainsi tourner, et se porter tantôt sur la misère, tantôt sur la race. Le trait qui les unit, et qui seul me retient ici, c'est le lien qu'Agamben dégage entre elles : le fait d'être engendrées par la logique de l'unité⁴, que cette unité soit celle de l'identité nationale, celle d'un statut, la citoyenneté, ou celle d'une classe, les besogneux, les travailleurs. Le terme « peuple » est radicalement disqualifié, qu'il soit pensé à partir d'une conception unitaire sous la contrainte de la forme État de la souveraineté, ou plus généralement qu'il incarne le contraire d'une multitude

3. On peut lire à ce sujet l'article pénétrant de Meyzaud, 2006 et Didi-Huberman, 2009.

4. Maud Meyzaud objecte ainsi : « "exclusion" et "misère" sont deux phénomènes qui de fait vont souvent de pair mais n'entretiennent en aucun cas un rapport nécessaire comme ils le feront selon Agamben à partir de la Révolution française : les Juifs du Moyen-Âge, qui, exclus des corps de métier, sont souvent obligés de se spécialiser dans la banque, représentent sans doute le meilleur contre-exemple de cette alliance entre exclusion et misère à propos de laquelle l'essai d'Agamben ne nous donne pas d'explication ».

(Didi-Hubermann, 2009 : 89-91). Comme terme d'une identité à soi, il ne peut plus alors apparaître que comme contradictoire, à la fois inclusif et totalisant, et individualisant et exclusif. Totalisation, comme dans « Les Roms » (Kovacs hazay, 2011 : 163) et individualisation, comme dans « les Gens du voyage », stigmatisant la différenciation. C'est en ce sens que, pour Agamben, il faut se défaire du mot. La logique de l'unité n'autorise pas seulement le racisme, elle autorise la confusion des genres : elle fait glisser d'un mode de catégorisation à l'autre, et sert à empiler et confondre stigmatisation économique, le peuple-classe, et stigmatisation identitaire, le peuple-nation, dans l'oubli du peuple souverain.

Le fait que le principe de l'inclusion produise des exclus signifie simplement que l'ouverture d'un espace Schengen, construit par le développement d'un vaste marché unifié, n'est pas redistributif de bien-être pour tous. Peuple est devenu une catégorie du biopouvoir et des techniques de la gouvernementalité néolibérale, dont Foucault disait que l'État n'est qu'un effet mobile. Et il montrait dans *La Volonté de savoir* que l'État raciste en est un prolongement, et non une excroissance issue d'une idéologie périmée. Le principe de l'exclusion que l'actuelle gouvernementalité met en œuvre, réside largement dans la logique productive de son unification par le marché. Les frontières qu'elle crée peuvent être indifféremment extérieures ou intérieures : elles délimitent avant tout le dehors par le fait d'y rejeter tout ce qui est, au regard de ses normes, improductif.

D'avoir rendu possible la moins signifiante des unifications, celle qui fait tomber un peuple dans une population, révèle le poison de toute catégorisation attachée à l'unité. Des populations se trouvent enserrées dans ce terme vague, seulement numérisable parce qu'elles sont progressivement déshabillées de chacun des statuts qui les différencie. C'est là que réside l'ambivalence propre de ce mouvement : deux différences ne font pas deux identités, elles divisent au contraire l'unité d'une identité, elles désidentifient. Population et non plus peuple, telle est l'unité biopolitique renvoyée à une gestion hygiénique et policière. Foucault a montré que cette gestion policière était le mode de gouvernementalité de corps que l'on peut totaliser et comptabiliser à partir de tout ce qui les définit, à l'exception de leurs gestes culturels, de leur droits sociaux ou politiques. Cette totalisation est donc bien en même temps une atomisation : elle coupe son principe, le corps, de la dimension politique des droits, pour ne gérer que des flux et sélectionner des parasitages – des parasites – de la totalisation.

Pour rompre avec la fracture biopolitique qui traverse le concept de peuple et se libérer de son adhérence à la gouvernementalité néolibérale, il faudrait se rendre attentif à deux formes différentes de la vie politique. Agamben écrit ainsi : la « guerre intestine qui partage chaque peuple [...] ne prendra fin que lorsque, dans la société sans classe ou dans le règne messianique, Peuple [peuple-loi] et *peuple* [peuple-gens] coïncideront et qu'il n'y aura plus, précisément, aucun peuple. » (Agamben, 1997 : 72).

Autrement-dit, il faudrait se débarrasser de ce concept de peuple, en éliminant les motifs qui le rendent captif du biopouvoir⁵.

Moyens sans fins propose de lever cette hypothèque à partir de deux autres figures : celle du réfugié et celle des Tsiganes. J'aimerais rapprocher le personnage du réfugié, qui dans l'économie du livre vient dans une première partie, de la figure du peuple tsigane telle qu'elle apparaît dans une deuxième partie. De la première à la deuxième partie on descend aux enfers jusqu'au chapitre « Qu'est ce qu'un au camp ? », le camp étant pris comme paradigme de la modernité politique ; mais cet enfer n'a qu'un cercle, et au deuxième palier on remonte vers un chapitre intitulé « Visages ».

Dans son cheminement de pensée, Agamben reprend les réflexions de Hannah Arendt sur les réfugiés : la sidérale impuissance des institutions internationales, incapables de trouver dans leurs principes fondamentaux de quoi prendre en charge le sort de millions de vies, dont la moindre des défaites est d'être privées de citoyenneté. Le réfugié dans sa singularité quelconque, est convoqué « comme l'horizon d'une communauté européenne sans nation, dans lequel tous les résidents des États européens (citoyens et non citoyens) seraient en position d'exode ou de refuge, le statut européen signifiant alors l'être en exode (immobile, évidemment) du citoyen » (Agamben, 1997 : 36).

Un peu plus loin, les Tsiganes font leur apparition, dans un chapitre intitulé « Les langues et les peuples », situé dans la deuxième partie du livre. Agamben se livre à une sorte de fiction. À partir d'une thèse de sociolinguistique – qui fut très contestée, mais dont il ne discute pas le fond –, il légendifie sans ambages les Tsiganes pour les renvoyer aux bandes et coquilles apparus, selon cette thèse, dans l'Europe du début du xv^e siècle en même temps que l'argot. Agamben écarte avec une certaine prudence la question de savoir si cette concomitance entre les premières recensions des bandes, et l'avènement de l'argot, peut être avérée historiquement. Il s'installe sur l'analogie qu'elle autorise pour en dégager sa « puissance libératrice » : les Tsiganes seraient au peuple ce que les argots sont aux langues, et, pourrait-on continuer, ce que le réfugié est au citoyen.

La puissance libératrice de cette analogie tient d'abord dans une force de rappel : elle rappelle que l'association d'un peuple à une langue s'est historiquement constituée dans la représentation romantique du peuple. L'analogie rappelle ensuite qu'un sujet politique individuel se pense toujours comme sujet dans une langue. L'animal politique, on l'a dit, est un animal parlant. L'ajointement du fait de la parole au fait de la pluralité n'a pas plus de nécessité que son analogie. C'est une articulation fictive. Une langue qui se parle mais qui n'est pas codifiée, donc une non-langue. Des gens dont le nom commun inquiète l'unification en marche de l'État

5. Sur la distinction entre biopolitique et biopouvoir, cf. « Biopolitique ou politique », Entretien avec J. Rancière par E. Alliez, *Multitudes* janvier 2000 [[http : multitudes.sami-zdat.net/Biopolitique-ou-politique](http://multitudes.sami-zdat.net/Biopolitique-ou-politique)].

au sortir du Moyen-Âge, et qui ne sont pas liés à un territoire propre. Un jeu donc avec la négation : un peuple-non-peuple, une langue-non-langue, qui tombe juste dans une situation contemporaine où existent des langues sans peuple (esperanto ou le sabir européen), des langues sans État (régionales), des États sans peuples (paradis fiscaux).

La logique de l'articulation fictive revient ici nourrir l'énoncé premier sur le concept de peuple. Peuple (peuple-gens) est l'identité vide d'un support étatique. Et « peuple (peuple gens), écrit encore Agamben, est ce qui ne peut être inclus dans le tout dont il fait partie, et il ne peut appartenir à l'ensemble dans lequel il est toujours inclus ». S'il en est ainsi, c'est en réalité parce que « Peuple » ne peut jamais être ailleurs que dans sa Majuscule, dans son être dit. C'est une classe et en même temps l'extension indéfinie de ses membres.

Cette même logique se décline sur tous les autres termes de sa démonstration. « *Bios* » est un dénominateur commun aux êtres vivants, mais à ce titre un concept très particulier : son extension coïncide exactement avec sa compréhension. Kant aurait dit que c'est un concept réduit à une seule intuition, c'est-à-dire un exemple. « Vie nue », par définition, ne devrait jamais se trouver pris dans aucune série de figurations, aucun des exemples particuliers, présents dans ce qu'on appelle l'extension d'un concept. C'est pourquoi Agamben peut dire qu'il n'est jamais là où il est pourtant toujours inclus.

« Tsigane » est un terme générique, pour désigner précisément comme tel ce qui n'apparaît que comme dérogeant au régime général. Mis en correspondance avec la non-langue, comme « chien » ou « communiste », écrit ailleurs Agamben, ces êtres-dits font apparaître une propriété supplémentaire à tout propre : celle qui « fonde toutes les appartenances possibles » et qui, de ce fait, peut les remettre toutes en question » (Agamben, 1990 : 17). Lorsqu'il prend ces mots sous cet angle, Agamben les appelle des « idées » au sens particulier que Platon donne à ce terme : les seules réalités dignes de ce nom. Contentons-nous de proposer que ce sont des mots-faits, indistincts du fait qu'ils nomment : le singulier même quand il se dit ; des mots qui prennent sens de désigner le fait de leur être dans le langage. Le raisonnement se démultiplie ainsi sur tous les mots litigieux. « Peuple » est à la fois une classe et l'extension indéfinie de ses membres, autrement dit un mot impossible, qui ne coïncide pas avec ce qu'il désigne, car il est un mot-fait.

L'enjeu historique tient dans les ratés des images, non dans ce qu'elles permettent de radicaliser. Agamben radicalise le cercle constitutif de la souveraineté populaire pour le ramener au « couple catégoriel fondamental zoe-bios », mais en même temps il fait une autre opération : il ramène ce couple catégoriel à l'invention sémantique dont il procède. Il en déduit un rapport au langage qu'il explicite dans tous ses livres : il y a une différence entre langue et parole (Agamben, 1989 : 20), qui est l'enjeu d'une expérience toujours singulière d'un corps. Ou, dit autrement : le fait de la pluralité des corps et le fait que des corps parlent sont irréductibles

l'un à l'autre, leur ajointement n'obéit à aucune nécessité, aucune logique. Chaque mot de la singularité quelconque marque, sinon ce que Barthes avait osé une fois appeler le « fascisme de la langue »⁶, du moins une violence de la langue. Ces mots-faits manifestent *a contrario* ce que la langue oblige à dire quand nous entendons reprendre ses énoncés. Mais dès lors qu'ils compliquent l'énoncé et le conduisent à la limite de son non-sens, ils dégagent une promesse.

Le peuple est « à la fois ce qui ne peut être inclus dans le tout dont il fait partie, et n'appartient pas à l'ensemble qui toujours déjà l'inclut ». Tout aussi bien le réfugié, on l'a vu, que l'homme nu des droits de l'homme, exemplifient la figure de celui qui n'a pas les droits (réels) qu'il a (formellement), et qui a des droits qu'il n'a pas : ceux d'une déclaration qu'aucune institution ne lui garantit. Cette structure aporétique peut conduire à considérer le réfugié comme un rebut de l'histoire politique de la construction nationale de l'État. Mais, au prix peut-être d'une accentuation ranciérienne de la figure du réfugié telle que la construit Agamben, cette aporie peut être le point de départ d'une nouvelle considération. Le réfugié, c'est celui qui traverse l'espace de la citoyenneté perdue vers sa condition d'homme nu. Mais ce peut être réciproquement la figure du trajet inverse : celui qui, de l'homme, traverse le citoyen pour retrouver sa singularité. Ou encore celui qui, d'une singularité quelconque, traverse l'idiome légal pour le féconder de pluralité. Cet aller-retour est rendu difficile par le court-circuit qu'opère la souveraineté, au sens où le trajet est balisé, le langage est codé et verrouillé par des institutions et leur structures symboliques, l'État, la nation, la citoyenneté. Mais inversement, le trajet peut être celui qu'opère une singularité sous la forme de ce que Rancière appelle subjectivation politique.

La traversée qu'opère la singularité quelconque peut se faire dans l'acte qui consiste à s'introduire dans un langage dominant pour en parler la langue, et, de ce fait, à ramener les mots incluant aux singularités exclues qu'ils n'étaient pas faits jusque-là pour comprendre (au sens littéral de prendre avec, d'inclure). La souveraineté biopolitique s'installe sur cet aller-retour, témoignant ainsi qu'elle a fait du langage la matière indispensable, sinon unique, de sa violence propre : elle a construit le mutisme de la vie nue. Lorsqu'Agamben s'amuse avec la thèse de sociolinguistique situationniste, et met en parallèle peuple/Tsiganes/argot, il inverse terme à terme le triptyque Souveraineté-État-Nation. Le concept de souveraineté s'en trouve désarmé, ou transfiguré vers une puissance d'énonciation dont la teneur politique tient au fait qu'elle reprend l'avant-

6. Tiphaine Samoyault me rappelle que cette expression fut prononcée par Roland Barthes au Collège de France dans sa leçon inaugurale, et n'a par la suite été ni reprise ni défendue par lui contre les multiples attaques qu'elle lui a valu (Compagnon, 1997). Antoine Compagnon qui replace cet énoncé dans son contexte et dans ses retombées, écrit ainsi : « Le langage n'est pas fasciste si je peux dire qu'il l'est ; dire que le langage est fasciste, c'est montrer qu'il ne l'est pas ». Les paradoxes du langage nous rappellent au verdict de Humpty Dumpty, pour qui le problème est de savoir qui commande.

tage sur le langage des énoncés et des mots contraints, en les ouvrant à l'indétermination de leur sens.

Le langage de la singularité quelconque peut emprunter le chemin de la subjectivation politique : face à un énoncé impossible, elle peut rendre caduque l'exclusion en s'appropriant de façon mimétique les mots qui excluaient, vérifiant ainsi qu'ils sont inclusifs si on le décide. Mais le langage de la singularité quelconque peut aussi conduire à un autre rapport à la langue. Cette autre piste, celle d'Agamben, n'est pas si éloignée de la première, mais elle ne fait pas reposer sur une praxis similaire la puissance de l'énonciation. Le fait que des corps parlent signifie aussi bien que « ça » parle, si l'on soutient qu'une singularité quelconque est en puissance de subjectivation. En ce sens, le mutisme ne peut qu'être un silence éloquent, et la vie nue rien d'autre qu'une attente, l'exigence de trouver des oreilles adéquates. Une singularité quelconque, lorsqu'elle se rapporte à son être dans le langage, devient un mot-fait et rend chacun des mots qu'elle emprunte homonyme à elle-même. Ce que suggère Agamben, c'est que chaque terme qui nomme le fait de la pluralité peut réciproquement et contradictoirement dire le tout et une partie du tout. La contradiction affecte les synonymes mais « elle laisse intacte l'homonymie ». C'est l'homonymie, le quelconque des singularités dans leur pluralité qui en vient à tracer les contours d'une communauté des corps parlants. L'homonymie, en ce sens, est le nom même de cette communauté à venir qu'il appelle de ses vœux.

En demandant « Qu'est ce qu'un peuple ? », Agamben pose cette question à la suite de tout un courant critique qui a vu dans la constitution d'un peuple le principe d'un paradigme de la démocratie particulier et ambivalent : le paradigme du contrat qui noue l'entente à l'effectuation du politique, qui noue donc la politique à la forme d'un accord, qu'elle conçoit comme une unanimité. À l'inverse, dans les deux textes que j'ai commentés l'un par l'autre, *Moyens sans fin* et *La Communauté qui vient*, Agamben convoque une tradition critique qui a placé les formes du malentendu et de la conflictualité au cœur du politique, en faisant commencer le politique non pas là où cesse le conflit, mais là où des corps et des paroles viennent à se rendre intelligibles. Et sans doute, les malentendus ne peuvent avoir lieu que dans cet espace entre une réalité et sa nomination.

Il s'en déduit deux façons de renouer corps et langage, peuple et langue. L'une qui consiste à les penser comme constitutivement unis, donc à inscrire les corps par le langage dans le commun de la synonymie : « Tous les Peuples disent la structure biopolitique ». Mais elle peut être l'occasion d'une solution d'émancipation chaque fois que dans un vocable, la partie singulière quelconque, exclue de fait sinon de droit, rejoint le tout : chaque fois qu'une singularité quelconque s'articule à son être dans le langage. Le mot peuple ouvre alors le peuple-loi au peuple-gens, à ce fait de la pluralité, à vérifier dans une prise de parole qui rapporte l'un pluriel au commun, ou à entendre dans le silence d'un fait qui ne dit rien que lui-même. L'idée de l'homonymie ne tend pas à faire

disparaître l'inadéquation d'un nom à la chose qu'il doit nommer; elle laisse la place d'une redéfinition permanente aux identifications que tout nom autorise. Elle dit que ces écarts sont tous homonymes à l'idée d'un collectif, ou d'une communauté, toujours en excès sur ces subsumptions à l'État, la Nation ou la langue.

Le combat de la synonymie et de l'homonymie me paraît ainsi congruant avec la situation qui prévaut aujourd'hui: des expulsables en droit, les clandestins, qui ne le sont pas en fait, parce qu'ils sont productifs; et des gens expulsés qui ne sont pas expulsables en droit. Des juristes militants démêlent au cas par cas ces contraventions homonymes qui opposent des lois nationales à des règles européennes et à un droit international en matière de droits humains. Mais la cohérence de cette incohérence est assumée au moins par la logique synonymique de la production marchande. On peut déplorer que l'idée d'homonymie ne dégage une figure de la praxis politique trop vague. On ne peut en déduire un mot d'ordre, certes; plutôt de la contingence dans l'ordre des mots et des choses, l'exception de la singularité d'un couplage de la pluralité et du parler. Mais face à ce double visage de l'Europe du particularisme juridique et de l'Europe du marché, il peut s'avérer vital de trouver un langage pour rompre la logique catégorielle de la différence et de l'appartenance, et pour revendiquer la fierté d'identités qui ne cèdent pas sur leur singularité.

Bibliographie

- Agamben, Giorgio, 1989, *Enfance et histoire*, Payot.
- 1990, *La communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque*, Seuil.
 - 1995, *Moyens sans fins*, « Qu'est-ce qu'un peuple », Rivages.
 - 1997, *Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Seuil.
- Asséo Henriette, 2010, « Le nomadisme tsigane », une invention politique », *Le Monde*, 29/7.
- Compagnon, Antoine, 1997, « Who is the real one », in *Writing the image after Roland Barthes*, éd. J.M. Rabaté, University of Pennsylvania Press, Philadelphie. Traduit sous le titre « Lequel est le bon » par Marielle Macé et Alexandre Gefen, traduction revue par l'auteur et disponible sur www.fabula.org/forum/barthes/16.php.
- Didi-Huberman, Georges, 2009, *La Survivance des lucioles*, Les Éditions de Minuit.
- Foucault, Michel, 1976, *La Volonté de savoir*, Gallimard.
- Kovacshazy, Cécile, juin, 2011, « Littératures tsiganes : un événement politique », *Lignes* n° 35.
- Meyzaud, Maud, 2006, « Peuple révolutionnaire, peuple d'Auschwitz. G. Agamben et l'unité de la politique moderne », in *Poésie*, 3^e-4^e trimestre, n° 117-118.
- Wahnich, Sophie, 2011, « Contre le racisme d'État. Travailler avec l'histoire, plis et replis d'une république ambiguë », *Ligne*, n° 34, février.

***LA SITUATION CONTEMPORAINE :
ASPECT POLITIQUES, JURIDIQUES ET SOCIAUX***

Autour d'une politique européenne pour les Roms

Développements et enjeux

Emanuela IGNATOIU-SORA

Le 29 septembre 2010, la commissaire européenne à la Justice, Viviane Reding, annonçait la décision de principe de la Commission européenne d'ouvrir une procédure d'infraction contre la France pour non respect de la législation européenne dans sa politique envers les Roms. La réaction des institutions européennes de l'automne 2010 à l'égard des mesures prises par les autorités françaises concernant les Roms a été jugée surprenante par certains¹. Le fait même que l'UE ait pris position dans cette affaire, vue comme « une affaire nationale », a enflammé les esprits². Pourtant, l'intérêt des institutions européennes au sujet des Roms n'était pas nouveau. En même temps cette affaire n'est pas restée sans écho : quelques mois plus tard, en avril 2011, la Commission adoptait une stratégie européenne relative aux Roms. Nous allons donc prendre cette affaire comme point de départ afin de présenter, dans un premier temps, les grandes étapes menant à l'émergence d'une politique européenne pour les Roms. Le but est, dans un deuxième temps, d'identifier et d'analyser ce que signifie à présent la politique européenne concernant les Roms.

1. Mi-septembre 2010, après des révélations sur l'existence d'une circulaire du ministère de l'intérieur français ciblant les Roms destinés à l'expulsion, Viviane Reding, la commissaire européenne à la Justice et aux droits des citoyens, annonçait son intention de déclencher une procédure d'infraction en justice pour violation du droit européen.

2. Pierre Lellouche, secrétaire d'État aux Affaires européennes, déclarait : « Ce n'est pas comme ça qu'on s'adresse à un grand État comme la France » (Catherine Gouëset, « Comprendre la crise entre la France et l'UE sur les Roms », *L'Express*, 17 septembre 2010).

L'émergence d'une politique européenne pour les Roms

On ne parle que depuis peu d'une politique européenne pour les Roms. Il faut noter toutefois que cette politique s'est construite graduellement, durant plusieurs décades, en trois étapes au moins : une étape précoce entre les années 60-80, une étape d'avant l'élargissement européen jusqu'aux années 2004-2007, et une étape d'après l'élargissement, après 2007.

Entre les années 1960-1980, les institutions européennes ont manifesté un certain intérêt envers les Roms, notamment d'ordre humanitaire et culturel. Il s'agissait surtout d'une préoccupation pour les gitans nomades au regard de l'éducation des enfants et des campements. Dans les années 1980, le Parlement européen a adopté plusieurs recommandations relatives à l'éducation des enfants gitans nomades. Dans la *Résolution sur l'éducation des enfants dont les parents n'ont pas de domicile fixe*, adoptée le 16 mars 1984, on souligne que les « réalités culturelles inhérentes aux nomades » doivent être prises en compte lors de l'élaboration des mesures d'enseignement à l'égard des enfants³. Et dans la *Résolution du Conseil et des ministres de l'éducation concernant la scolarisation des enfants tsiganes et voyageurs*, adoptée le 22 mai 1989, il est rappelé à propos des Tsiganes et des voyageurs que « leur culture et leur langue font partie, depuis plus d'un demi millénaire, du patrimoine culturel et linguistique de la Communauté »⁴.

Suit une deuxième étape, entraînée par la chute du communisme dans les pays d'Europe centrale et orientale. Après l'ouverture des frontières, les pays d'Europe occidentale commencent à craindre un afflux migratoire des Roms provenant des pays ex-communistes. À cela s'ajoute la guerre de l'ex-Yougoslavie, qui fait ré-émerger la question des minorités notamment en Europe centrale et orientale. Afin d'empêcher cela, les pays d'Europe occidentale parlent d'améliorer la situation des Roms dans leurs pays d'origine. Cet intérêt cette fois d'ordre sécuritaire prend forme notamment en 1993, où l'on inclut « le respect et la protection des minorités » parmi les conditions à respecter par les États candidats à l'entrée dans l'Union européenne (critères de Copenhague). Dans ce cadre, le respect et la protection des Roms occupent une place majeure : l'amélioration de la situation des Roms est inscrite en tant qu'objectif dans les partenariats d'adhésion⁵, des fonds européens importants sont alloués à cette fin : au titre du programme « Phare », la Roumanie par exemple a bénéficié d'un

3. *Résolution sur l'éducation des enfants dont les parents n'ont pas de domicile fixe*, adoptée le 16 mars 1984, JOCE C 1984, 104/144 ou la

4. *Résolution du Conseil et des ministres de l'éducation concernant la scolarisation des enfants tsiganes et voyageurs*, adoptée le 22 mai 1989, JOCE C 1989 153/02

5. Voir par exemple le partenariat pour l'adhésion de la Roumanie, adopté en mars 1998, qui a eu pour objectif d'inscrire dans un cadre juridique les domaines prioritaires de travail définis dans la feuille de route. Décision 98/261/CE du 30/03/1998, Journal officiel L 121 du 23/04/1998.

financement total de 2,1 milliards d'euros sur la période 1992-2003. Et la Commission européenne même s'est chargée de suivre la mise en œuvre de toutes ces mesures à travers l'adoption de rapports annuels.

Dès le premier de ces rapports réguliers, la situation des Roms occupe une place non négligeable dans la section couvrant les critères politiques, et ceci même quand un État traverse de graves problèmes de stabilité politique⁶. Néanmoins, la mention des Roms dans le cadre de ces rapports n'a pas représenté une priorité, du moins au début. Dans les premiers rapports la situation des Roms n'occupe qu'une place de second rang, après la situation de la minorité hongroise en Slovaquie par exemple. Mais graduellement la description de la situation des Roms est plus minutieusement détaillée, alors que dans les premiers rapports les informations étaient imprécises, mais paradoxalement exprimées en termes absolus. Par exemple, il était souvent dit que les Roms souffraient d'un taux élevé de chômage, mais sans chiffres exacts ni sources d'information. Le propos sur les Roms ne considérait d'ailleurs que les aspects sociaux : pauvreté, chômage, taux réduit de scolarisation. Il n'y a que peu d'exceptions à la règle : un rapport sur la Slovaquie mentionne la possibilité pour les Roms d'utiliser leur langue dans leurs interactions avec l'administration locale ; un rapport sur la Bulgarie indique l'inclusion des vacances traditionnelles roms dans le calendrier public.

Il semble donc que dans l'opinion de la Commission européenne d'alors, les Roms constituent une « minorité sociale », ce qui donne l'impression d'une minorité rom méconnue, quasiment « irréaliste ». Cela s'explique de deux manières : l'inclusion de la situation des Roms dans les rapports réguliers se situe dans un contexte où l'UE ne suivait aucune politique propre, et il n'y avait pas à l'époque de compétences communautaires en la matière. Il ressort que durant cette étape d'avant l'élargissement, l'implication de la Commission européenne à l'égard de la situation des Roms a été minimale, comme le montre aussi l'absence d'une étude préliminaire ou d'une stratégie précise au niveau des tâches requises pour s'assurer que les États candidats rempliraient les priorités fixées. La question de la création d'un standard de protection pour les Roms est absente des rapports réguliers, malgré la mise en évidence de certains thèmes : lutte contre la discrimination et les préjugés, éducation, intégration sociale et économique, amélioration des conditions de vie.

Durant cette deuxième étape, les Roms deviennent donc une présence constante dans les rapports réguliers, mais le traitement de leur situation est considérée plutôt comme une « affaire nationale » devant être « résolue » par les États candidats. Au moment des élargissements de 2004 et 2007, la situation des Roms est toujours envisagée comme ne relevant pas de l'Union européenne.

6. Voir par exemple le rapport régulier 2000 de la Commission sur les progrès réalisés par la Slovaquie sur la voie de l'adhésion [http://ec.europa.eu/enlargement/archives/pdf/key_documents/2000/sk_fr.pdf].

Une troisième période s'amorce suite aux adhésions de 2004 et 2007, où l'on assiste à une internalisation de l'intérêt affiché pour les Roms, et même à l'émergence d'une politique européenne à leur sujet. Les efforts antérieurs visaient à améliorer la situation des Roms dans leurs pays d'origine, de sorte qu'ils ne représentent pas une « question » dans l'Union européenne élargie. Pourtant, malgré cette pression, malgré les fonds européens alloués et les mesures prises, au moment des élargissements de 2004 et de 2007 la situation des Roms reste quasiment inchangée. Car les mesures prises et les fonds utilisés n'avaient visé que des actions ponctuelles, là où des actions à long terme s'imposaient. En outre, après l'adhésion, la crainte a réapparu en Europe occidentale d'un flux migratoire rom, ce qui a mené à l'adoption de mesures répressives, surtout en Italie en 2008 ou en France et au Danemark en 2010.

Mais avec les élargissements, les Roms qui étaient citoyens de nouveaux États membres sont devenus également des citoyens européens. Cela impliquait qu'environ 10-12 millions de Roms, selon les estimations, bénéficient de certains droits et libertés associés à ce statut : liberté de circulation, droit au séjour sur le territoire des États membres, à condition de ne pas constituer un fardeau pour les systèmes de protection sociale des pays hôtes (Liégeois, 2009). Dans ce contexte, les institutions européennes se sont rendu compte qu'il était plus productif d'intégrer les Roms que de les exclure : en effet, la population rom est jeune par rapport à la moyenne européenne : 35,7 % Roms ont moins de 15 ans, contre 15,7 % pour la population européenne dans son ensemble. Dans le contexte d'un vieillissement de celle-ci, les Roms représentent une force de travail importante. Une fois intégrés, les Roms qui étaient à la charge des États peuvent devenir des contribuables payant taxes et impôts. Il est estimé aussi que les tensions politiques peuvent diminuer jusqu'à disparaître.

Les institutions européennes ont donc rappelé que certaines politiques européennes déjà existantes pouvaient être utilisées en faveur des Roms, tout en commençant à construire une véritable politique européenne pour les Roms. Le meilleur exemple est l'adoption en avril 2011 d'un cadre de l'UE pour les stratégies nationales d'intégration des Roms pour la période allant jusqu'à 2020.

Une politique européenne pour les Roms

« La dimension européenne de la question des Roms a longtemps été sous-estimée. Peu à peu, l'adhésion à l'Union européenne des pays d'Europe centrale, où les populations Roms sont importantes, a conduit l'Union à s'y intéresser » (Le Tallec, 2010). En effet, l'UE avait déjà intégré la situation des Roms dans certaines de ses politiques, notamment la politique anti-discriminatoire et la politique de l'emploi et des affaires sociales.

La catégorisation des Roms en tant que groupe subissant une discrimination structurelle et historique était déjà avancée (Ignatou-Sora, 2011 : 1697-1714) lorsqu'une directive relative à « l'égalité de traitement entre les personnes sans distinction de race ou d'origine ethnique » a été adoptée en 2000⁷. Il semble que lors des travaux préparatoires de cette directive, les Roms n'aient pas été évoqués. La directive ne contient aucune mention de la minorité Rom. Mais après l'adoption et notamment grâce à sa transposition dans la législation des États membres, la directive s'est avérée être un instrument important pour la protection des Roms. Son texte parlait d'« un ensemble cohérent de politiques destinées à lutter contre la discrimination à l'égard de groupes tels que les minorités ethniques »⁸.

De plus, l'introduction de concepts comme la discrimination indirecte ou le renversement de la charge de preuve a certainement facilité la reconnaissance et la sanction des traitements discriminatoires. Le législateur communautaire ne s'est pas contenté de définir les concepts de discrimination prohibés par cette directive, il a indiqué les personnes devant être protégées et les domaines dans lesquels la discrimination était interdite. Le champ d'application *ratione personae* a été considérablement étendu : les dispositions de la directive s'appliquent tant au secteur public, organismes publics compris, qu'au secteur privé ; la discrimination raciale est interdite dans les domaines de l'emploi, de l'affiliation à une organisation professionnelle et de la protection sociale (accès aux avantages sociaux, à l'éducation, aux biens et services, dont l'accès au logement). Cette directive donne en outre aux États membres la possibilité d'adopter des mesures de discrimination positive, et quelques États en ont prises en effet en faveur des Roms : la République tchèque, la Hongrie, la Slovaquie, la Roumanie et la Bulgarie.

Pour la plupart des États en question, l'adoption de cette directive a provoqué des changements notables quant aux dispositions anti-discrimination et aux instruments pour lutter contre ce phénomène. Avant sa transposition, les États offraient généralement une protection fragmentée et le plus souvent à caractère déclaratoire⁹. Ici, l'article 7 (2) de la directive stipule un rôle accru pour les ONG dans la protection des victimes de la discrimination raciale, ce qui représente un apport considérable, les ONG actives ici étant les mieux à même de connaître la législation pertinente et disposant des moyens financiers suffisants pour porter plainte. D'ailleurs, certaines ONG ont su employer les opportunités offertes par la directive

7. Directive 2000/43/CE relative à la mise en œuvre du principe de l'égalité de traitement entre les personnes sans distinction de race ou d'origine ethnique, publiée dans le JO L 180 du 19 juillet 2000.

8. Voir aussi l'opinion des spécialistes comme Peter Van Elsuwege : « (this directive) constitutes a significant step forward in the development of an acquis communautaire with minority protection effects ». (Van Elsuwege, 2005, p. 271).

9. Voir notamment les rapports du Réseau européen des experts juridiques dans le domaine de la non-discrimination.

et se sont engagées à appuyer ou à représenter les Roms dans les plaintes portant sur des traitements discriminatoires.

Les Roms représentent le groupe le plus nombreux à déposer des plaintes sur la base des dispositions anti-discrimination introduites dans les droits nationaux, suite au processus de transposition de la directive 2000/43/CE¹⁰. Les ONG ont été actives également dans la transposition effective de cette directive. Peu après son adoption, l'European Roma Rights Centre et autres ONG (telles Minority Rights Group ou Interrights) ont développé un programme afin de suivre sa mise en œuvre (« Implementing European Anti-Discrimination Law »), qui a fonctionné entre 2001 et 2004 dans 26 pays (les 15 États membres anciens de l'UE ainsi que la Bulgarie, la République Tchèque, l'Estonie, la Hongrie, la Lituanie, la Lettonie, la Pologne, la Roumanie, la Slovaquie et l'État candidat, la Turquie).

La politique de l'Union européenne visant l'emploi et les affaires sociales représente le cadre des tout premiers efforts *directs* en vue d'incorporer la protection des Roms dans les politiques de l'UE. Les Roms sont mentionnés dans certains documents élaborés par la Commission, et il s'agit alors d'allouer des fonds et de créer des instruments de travail. C'est dans le cadre de cette politique que sont survenus les plus récents développements d'importance majeure pour les Roms.

L'Agenda social de 2005 est l'un des premiers documents élaborés par la Commission mentionnant de façon explicite les Roms¹¹. Ce document tente notamment de traiter la question de l'emploi au regard du vieillissement de la population européenne, mais aussi de la globalisation. Il mentionne explicitement les Roms : dans le volet visant la pauvreté et la promotion de l'égalité des chances, il est précisé que la Commission devra définir une approche stratégique de lutte contre la discrimination, *en particulier envers les minorités ethniques telles que les Roms*¹². Il est intéressant de noter que les Roms ne parviennent à être inclus dans une telle politique qu'à travers les discriminations qu'ils subissent. Néanmoins, la discrimination et les développements communautaires de la politique anti-discrimination n'expliquent qu'en partie la mention des Roms dans cet Agenda. Un autre facteur pourrait être le vieillissement de la population européenne comparée à la population Rom. Doit être également pris en compte l'intérêt pragmatique des États à entraîner les Roms dans le marché de l'emploi plutôt que de subvenir à leurs besoins à travers l'assistance sociale¹³.

10. Cela confirme en outre que les Roms deviennent de plus en plus conscients de l'importance de cette législation pour leur protection.

11. L'agenda social de 2005 est un document qui s'inscrit dans une série d'autres actes visant à moderniser le modèle social européen. « Le nouvel Agenda social : un pilier essentiel de la nouvelle stratégie pour la croissance et l'emploi », Voir aussi Communication de la Commission sur l'agenda social, IP/05/152, Bruxelles, le 9 février 2005 [http://ec.europa.eu/employment_social_policy_agenda/social_pol_ag_fr.html].

12. Souligné par nous.

13. « Studies demonstrate that the exclusion of Roma entails important economic consequences in terms of direct costs for public budgets as well as in terms of indirect

Les Roms sont mentionnés aussi dans le cadre de la lutte contre la pauvreté et pour l'inclusion sociale : il est dit que parmi les mesures visant à intégrer les « exclus » du marché de travail, la Commission devrait aborder également la question des minorités, *notamment les Roms*¹⁴. Le Fonds social européen (FSE) est l'un des instruments financiers utilisés pour la mise en œuvre de l'Agenda social¹⁵. Ce fonds a été utilisé pour financer de nombreux projets à l'intention des Roms. Selon un rapport publié par la Commission européenne en 2008, le FSE joue un rôle essentiel dans la lutte contre l'exclusion des Roms¹⁶. Il n'est donc pas surprenant qu'entre 2007 et 2013, environ 9,5 milliards d'euros aient été mis à la disposition des États à travers le Fonds social européen pour des projets spécialement destinés aux Roms¹⁷. Bien que davantage d'initiatives soient prises afin d'utiliser les fonds européens au bénéfice des Roms, il existe un grave problème de mise en œuvre. Selon un document de travail du personnel de la Commission en 2008¹⁸, les principales raisons de cette situation résident dans l'absence de volonté politique, dans le manque d'un partenariat fort et de mécanismes de coordination, ainsi que de compétences et de connaissances au niveau local. Une action visant à améliorer l'utilisation des fonds structurels pour le bénéfice des Roms consiste dans la création d'un réseau, EURoma (Réseau européen sur l'inclusion sociale et les Roms dans le cadre des fonds structurels), comprenant des représentants de douze États membres. Son but principal est de promouvoir l'utilisation des fonds structurels pour l'amélioration des politiques visant à faciliter notamment l'inclusion sociale des Roms¹⁹.

La notion d'« inclusion sociale » des Roms est ainsi devenue une notion clé. Le 14 décembre 2007, le Conseil européen réuni à Bruxelles invitait les États Membres et l'UE à utiliser tous les moyens d'améliorer l'inclusion des Roms²⁰, et la Commission à recenser les politiques et

costs through losses in productivity » (Commission Staff Working Document, Roma in Europe: The Implementation of European Union Instruments and Policies for Roma Inclusion-Progress Report 2008-2010, Brussels, 7/4/2010, SEC (2010) 400 final, p.3).

14. Souligné par nous.

15. Le Fonds social européen, créé en 1957, fait partie des fonds structurels de l'UE. Le FSE soutient les politiques des États membres mettant en œuvre les lignes directrices et les recommandations adoptées dans le cadre de la stratégie européenne pour l'emploi, ainsi que les objectifs agréés par l'UE en matière d'inclusion sociale.

16. « Les instruments et les politiques communautaires en faveur de l'intégration des Roms », COM (2008) 420.

17. 2,2 milliards pour la Roumanie ; 2,1 milliards pour la Hongrie ; 800 millions pour l'Espagne ; 600 millions pour la Bulgarie. Entre 2000 et 2006, le FSE a consacré 275 millions d'euros à des projets destinés aux Roms.

18. Commission Staff Working Document (CSWD) a analysé les instruments juridiques et financiers ainsi que les politiques européennes pour l'inclusion des Roms.

19. [<http://ec.europa.eu/esf/main.jsp?catId=63&langId=fr>].

20. Communication from the Commission to the European Parliament, the Council, and the European Economic and Social Committee and the Committee of the Regions, Non-Discrimination and equal opportunities: A renewed commitment, COM (2008) 420 final, Brussels, 2/7/2008, SEC (2008) 2172.

instruments contribuant à cette inclusion. Celle-ci a émis, le 2 juillet 2008, une communication établissant un tableau précis et rigoureux de la situation socio-économique des Roms dans les États membres. Il y est précisé que cette situation n'a pas encore été suffisamment étudiée, mais que la population rom est manifestement touchée par des taux particulièrement élevés de pauvreté et de chômage, et que la plupart travaillent dans l'économie informelle. D'autres mentions concernent les aspects démographiques de cette population, qui diffèrent considérablement de ceux des autres populations dans l'UE par une moindre espérance de vie et un taux de fertilité élevé. La population rom comprend une large proportion de jeunes et d'enfants. Selon cette communication, les aspects essentiels de l'inclusion des Roms sont l'éducation, l'emploi, la santé, le logement et les infrastructures, ainsi que la lutte contre la pauvreté.

La responsabilité d'en traiter revient aux États membres, mais la Commission reconnaît que l'UE joue un rôle important, notamment pour le principe de non-discrimination et la coordination des politiques, et que les autorités locales et régionales jouent également un rôle central pour l'inclusion sociale des Roms. Elle fait plusieurs suggestions pour le succès des mesures et préconise un changement d'approche : il faut passer des projets individuels à la construction d'une politique globale, dont la priorité serait de permettre aux Roms de trouver leurs propres solutions, au lieu de rester dans une dépendance passive à l'assistance sociale ; elle demande une évaluation effective afin d'identifier dans quelle mesure les communautés Roms bénéficient des divers fonds.

Sur la base des conclusions soumises par la Commission, le Conseil européen, lors de sa 2914^e session, tenue à Bruxelles le 8 décembre 2008, a reconnu que : « les Roms au sein de l'Union européenne et des pays de son voisinage, tout en jouissant des mêmes droits et des mêmes devoirs que le reste de la population, constituent dans les faits un groupe défavorisé à plusieurs égards, et qui est particulièrement vulnérable à l'exclusion sociale, à la pauvreté et à la discrimination »²¹. Puis dans les conclusions présentées à Luxembourg le 8 juin 2009, le Conseil a invité la Commission et les États membres à prendre en considération les « Principes communs de base pour l'inclusion des Roms ».

Ces principes ont été élaborés durant la première rencontre de la Plateforme européenne pour l'inclusion des Roms, à Prague en avril 2009²². Il s'agit de dix principes non contraignants, qui représentent un instrument de travail dont le but principal est d'orienter les organes de décision à tous

21. Doc. 15976/1/08 REV 1

22. La Plateforme européenne pour l'inclusion des Roms est un processus qui vise à coordonner les diverses politiques au niveau européen et international, dans un souci de cohérence et afin de créer de synergies. L'idée de lancer un tel processus est apparue lors du premier sommet européen visant les Roms, organisé à Bruxelles en 2009. Parmi les principales tâches de la plateforme, nous mentionnons l'échange de bonnes pratiques et d'expérience entre les États membres, de même que l'encouragement de la coopération entre toutes les parties concernées par les questions roms.

les niveaux en vue de faciliter l'inclusion. Le premier indique que les politiques d'inclusion doivent respecter les valeurs essentielles de l'UE, dont les droits de l'homme et la dignité, la non-discrimination et l'égalité de chances, ainsi que le développement économique. Ces politiques font partie des politiques générales notamment concernant les domaines de l'éducation, de l'emploi, des affaires sociales, du logement, de la santé et de la sécurité. Leur but est d'offrir aux Roms une égalité des chances effective au sein des États membres. Le deuxième principe indique que les Roms sont ciblés de façon explicite, mais non exclusive: d'autres groupes subissant les mêmes difficultés socio-économiques peuvent bénéficier également de ces politiques.

Le troisième principe souligne l'importance de l'approche interculturelle: la mise en contact des Roms avec d'autres peuples provenant de milieux culturels différents est un élément essentiel d'une politique et d'une communication effective. Le quatrième principe est celui de « *mainstreaming* », soit l'incorporation de l'objectif d'inclusion des Roms dans toutes les politiques. Le cinquième principe comprend une dimension de genre: il y est demandé que la situation des femmes romani soit prise en compte. Il y est question d'aborder les problèmes de violence domestique, d'exploitation, d'accès aux soins médicaux et d'équipements destinés aux enfants. Le sixième principe dit l'importance d'échanger des expériences entre les États membres, et rappellent que le développement, la mise en œuvre, le suivi des politiques visant l'inclusion requièrent une base rigoureuse de données socio-économiques collectées régulièrement. Le septième principe souligne qu'il est essentiel pour les États membres d'utiliser pleinement les instruments communautaires, y compris les documents juridiques (directive à égalité raciale), les instruments financiers (le FSE, le fonds européen pour le développement régional, les instruments de pré-adhésion), enfin la coordination de ces instruments (à travers par exemple la méthode ouverte de coordination). Les huitième, neuvième et dixième principes rappellent l'importance de la participation des autorités locales et régionales, de la société civile ainsi que des Roms à l'élaboration, la mise en œuvre et le suivi des mesures visant l'inclusion des Roms.

Comme nous venons de le voir, une fois clos le processus d'adhésion des pays d'Europe centrale et orientale, les institutions européennes ont commencé à se montrer plus attentives à la situation des Roms vivant en Europe, dont un grand nombre étaient devenus des citoyens européens. Dans ce contexte, les motivations des actions entreprises en faveur des Roms ont commencé à comporter une forte composante économique. En effet, l'exclusion sociale et la discrimination impliquent des coûts, dans la mesure où ces facteurs conduisent au chômage et à la non-utilisation des ressources humaines (Toggenburg 2000: 15).

Mais si les efforts visant l'inclusion des Roms ont sans doute augmenté, la Commission n'a cessé de mettre l'accent sur le rôle des États membres et non pas de l'Union. C'est dans ce contexte qu'il faut situer le refus initial de la Commission à l'appel de 2008 du Parlement européen

d'adopter une Stratégie pour les Roms au niveau de l'UE²³. Selon le PE, une telle stratégie s'imposait en raison de plusieurs facteurs, dont le nombre élevé des Roms vivant en Europe et le fait que leur communauté soit particulièrement touchée par la pauvreté, l'exclusion sociale et la discrimination raciale, et que leur situation soit très différente de la situation des minorités nationales européennes. Par ailleurs, le PE mentionne que l'UE dispose d'une variété d'instruments pour améliorer l'accès des Roms à une éducation de qualité, à l'emploi, au logement et aux soins médicaux, en particulier à travers l'inclusion sociale et les politiques régionales et de l'emploi. Le PE a donc appelé la Commission européenne à développer une Stratégie-cadre visant l'inclusion, à élaborer un Plan d'action communautaire en vue d'offrir le soutien financier nécessaire, à mettre en place une unité destinée à son application, et à attribuer à l'un de ses membres la responsabilité de coordonner les politiques relatives aux Roms au niveau de l'UE. Dans le cadre de cette résolution, le PE a formulé d'autres demandes : promouvoir du personnel romani dans ses structures, faciliter la coopération entre les États membres, faciliter le « *mainstreaming* » des questions roms, élaborer une carte des aires les plus touchées par la pauvreté et par l'exclusion sociale et soutenir l'intégration des Roms dans le marché du travail (par des moyens financiers, par des mesures positives, par le soutien des micro-crédits accordés aux petites entreprises).

Toutefois, deux ans plus tard, la Commission a changé d'avis en adoptant, le 5 avril 2011, le Cadre de l'UE pour les stratégies nationales d'intégration des Roms pour la période allant jusqu'à 2020²⁴. Cette stratégie européenne vise à guider et à évaluer les efforts faits au niveau des États membres pour améliorer la situation des Roms. Il s'agit aussi de mobiliser d'une façon plus efficace les fonds européens (Ignatou-Sora, 2011). Il est à noter que pour la première fois, cette stratégie-cadre vise les 27 États membres mais tout en tenant compte du nombre et de la situation spécifique de la population rom propre à chacun des États. Ce cadre indique des objectifs concrets à réaliser dans quatre domaines identifiés comme des domaines-clés où les Roms affrontent le plus l'exclusion sociale : l'éducation (tous les enfants roms doivent achever le cycle de l'école primaire); l'emploi (réduire la différence de taux d'emploi entre les populations majoritaires et les Roms); la santé (réduire la différence de niveau de santé entre les populations majoritaires et les Roms – par exemple en luttant contre la mortalité infantile, plus élevée dans la population Rom); le logement (faciliter l'accès des Roms au logement, aux utilités publiques).

23. *Résolution sur une Stratégie pour les Roms au niveau de l'UE*, 31 janvier 2008, P6_TA (2008) 0035 B6-0050, 0051, 0052, 0053 and 0055/2008.

24. Cadre de l'UE pour les stratégies nationales d'intégration des Roms pour la période allant jusqu'à 2020, Communication de la Commission au Parlement européen, au Conseil, au Comité économique et social européen et au comité des régions, COM (2011) 173 final, Bruxelles, 5 avril 2011.

Afin d'obtenir des résultats, cette stratégie comprend également un important et solide mécanisme d'évaluation. Les gouvernements nationaux doivent établir des points de contact nationaux. L'Agence européenne des droits fondamentaux est chargée de collecter des données sur la situation des Roms. Enfin la Commission européenne va rapporter annuellement devant le Parlement et le Conseil européen sur les progrès faits par les États membres dans leur politique d'inclusion des Roms, ce qui lui donne un rôle important.

Conclusion

Par la Stratégie-cadre adoptée en 2011, l'UE quitte sa position antérieure pour adopter un rôle plus actif quant aux Roms, notamment celui de coordination et d'orientation de la politique d'inclusion des Roms. Mais sa tâche de suivre les progrès réalisés par les États ne saurait être négligée dans un contexte où la Commission est particulièrement intéressée à une amélioration réelle et durable de la situation des Roms. Les Roms ne sont plus ignorés ou concernés de biais par les politiques européennes.

En suivant les étapes menant à une politique européenne pour les Roms, on voit que le statut des Roms ainsi que les mesures prises ont changé au gré du moment : de nomades inspirant une curiosité humanitaire à l'image terrifiante d'une horde migratoire, de minorité bénéficiant d'une protection identitaire au statut de groupe vulnérable à l'exclusion sociale. Le discours européen à propos des Roms n'est pas innocent, il varie constamment et fait varier nos perceptions à leur sujet. Reste à être vigilant devant ces fluctuations discursives et leurs implications quant à la représentation des Roms et leur position dans les sociétés européennes aujourd'hui.

Bibliographie

Cadre de l'UE pour les stratégies nationales d'intégration des Roms pour la période allant jusqu'à 2020, Communication de la Commission au Parlement européen, au Comité économique et social européen et au comité des régions, COM (2011)173 final, Bruxelles, 5 avril 2011.

Commission Staff Working, Les instruments et les politiques communautaires en faveur de l'intégration des Roms, COM (2008) 420.

– Document, Roma in Europe : The Implementation of European Union Instruments and Policies for Roma Inclusion-Progress Report 2008-2010, Brussels, 7/4/2010, SEC (2010) 400 final.

Communication de la Commission sur l'agenda social, IP/05/152, Bruxelles, le 9 février 2005.

- Communication from the Commission to the European Parliament, the Council, and the European Economic and Social Committee and the Committee of the Regions, Non-Discrimination and equal opportunities: A renewed commitment, COM (2008) 420 final, Brussels, 2/7/2008, SEC (2008) 2172.
- Gouësset C., 2010, « Comprendre la crise entre la France et l'UE sur les Roms », *L'Express*, le 17 septembre 2010.
- Directive 2000/43/CE relative à la mise en œuvre du principe de l'égalité de traitement entre les personnes sans distinction de race ou d'origine ethnique, publiée dans le JO L 180 du 19 juillet 2000.
- Ignatou-Sora, Emmanuela, 2011, « The discrimination discourse in relation to the Roma: its limits and benefits », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 34, n° 10, October, p. 1697-1714.
- 2011, *Recommendations for the EU Strategy on Roma Inclusion*, Report for www.europuls.ro
- Le Tallec Camille, 2010, « Les politiques européennes à l'égard des Roms » [www.la-croix.com], 16 septembre.
- Liegeois, Jean-Pierre, 2009, *Roms et Tsiganes*, Paris, Éditions La Découverte.
- Partenariat pour l'adhésion de la Roumanie, Décision 98/261/CE du 30/03/1998, Journal Officiel L 121 du 23/04/1998.
- Résolution sur l'éducation des enfants dont les parents n'ont pas de domicile fixe, adoptée le 16 mars 1984, JOCE C 1984, 104/144.
- Résolution du Conseil et des ministres de l'éducation concernant la scolarisation des enfants tsiganes et voyageurs, adoptée le 22 mai 1989, JOCE C 1989 153/02.
- Résolution sur une Stratégie pour les Roms au niveau de l'UE, 31 janvier 2008, P6-TA (2008) 0035 B6-0050, 0051, 0052, 0053 et 0055/2008.
- Toggenburg, Gabriel, 2000, « A rough orientation through a delicate relationship: the European Union's endeavours for (its) minorities », in *European Integration Online Papers*, vol. 4, n° 16, p. 1-30.
- Van Elsuwege, Peter, 2005, « Minority Protection in the European Union-Challenges Ahead », in K. Inglis and A. Ott (ed.), *The Constitution for Europe and an Enlarging Union: Union in Diversity?*, Groningen, Europa Law Publishing.

Le populisme et les Roms aujourd'hui

Les politiques européennes de différences culturelles

Michael STEWART

Ces dernières années ont vu l'émergence, pour la première fois à l'échelle du continent européen, de politiques xénophobes et radicales ciblant les Roms. Dans un certain nombre de pays européens (notamment en Hongrie et en Bulgarie pour les anciens pays d'Europe de l'Est, et en Italie à l'Ouest), « les Roms » sont devenus une – et dans certains cas *la* – préoccupation principale des politiques d'exclusionnisme radical. La présente contribution vise à comprendre cette évolution en la replaçant dans un contexte historique plus large. L'hostilité et l'intolérance croissantes dont font l'objet les Roms et les Tsiganes depuis sept ou huit ans reflète une tendance inquiétante, plus large et plus profonde, des politiques et d'un espace public européens de plus en plus marqués par l'anxiété, le ressentiment et l'hostilité envers « les étrangers intérieurs ». Sous l'effet de diverses pressions structurelles et sociales, les acteurs européens sont systématiquement amenés à remettre en question les limites de « l'imaginaire social », et à élaborer de nouvelles modalités de penser les liens qui rattachent et relient les citoyens dans l'Europe contemporaine.

Je mettrai l'accent ici sur trois dynamiques à l'œuvre dans ce processus de (re)construction de frontières. Il s'agit tout d'abord d'un effet imprévu du projet de construction européenne, qui crée paradoxalement les conditions générales d'une réceptivité aux politiques xénophobes à travers tout le continent. Par ailleurs, les transformations des structures économiques et sociales européennes ont sapé les systèmes traditionnels de redistribution en accolant à l'« autre » défavorisé une image négative. Enfin, les façons dont les citoyens sont reliés au politique se sont transformées profondément, et c'est ce qui rend les tendances populistes particulièrement attractives. Ces trois séries de facteurs, de fait, semblent inscrire dans la durée ce courant culturel conservateur.

Envisagée dans ce contexte plus large, l'hostilité envers les Roms est, *mutatis mutandis*, l'équivalent des diverses formes d'hostilité envers les

minorités de migrants musulmans dans d'autres pays. Dans les deux cas, les problèmes sociaux liés à la présence d'un « autre » relativement facilement identifiable sont interprétés comme la conséquence des caractéristiques inhérentes et invariables d'une culture étrangère, « non européenne » ou « a-européenne ». Tout comme la tendance anti-Musulmans en Europe de l'Ouest, en Europe de l'Est la politique anti-Tsiganes s'est pour une large part délestée du racisme brutal du milieu du xx^e siècle fondé sur la « couleur », pour s'inscrire dans le cadre d'un conflit culturel modelé sur les versions populaires du « choc de civilisations » à la Huntington. Ce n'est pas un hasard, comme nous le verrons, si cette nouvelle tendance xénophobe invoque l'image du « Rom criminel » ou du « Rom fainéant », plutôt que celle du Rom en tant que tel.

L'Europe et ses « autres » inattendus

Le Projet européen – cette conception de grande ampleur d'une union économique et d'une coordination politique croissantes, assortie d'une sorte de mariage culturel des nations d'Europe qu'opposaient jusqu'alors des conflits incessants – a été conçu, dès les années qui ont suivi la Seconde Guerre mondiale, comme un espace de démocratie cosmopolite et une source de tolérance. Les travaux du philosophe allemand Jürgen Habermas constituent peut-être l'exégèse la plus convaincante – quoique toujours critique – de ce projet. La situation a cependant bien évolué. Soixante ans après, à l'aube de la seconde décennie du nouveau millénaire, ce projet est confronté à des défis profonds. Les lecteurs de cette contribution connaissent d'immenses difficultés institutionnelles soulevées par l'adoption d'une monnaie unique, tout comme des problèmes douloureux relatifs au projet (aujourd'hui pratiquement oublié) de l'élargissement. Je me pencherai ici sur un défi moins visible, celui d'une forme de transformation récurrente et largement répandue du « poids social de la différence » (Bérézin, 2009) – une transformation qui, nous pouvons l'affirmer, résulte pour une large part de la nature hésitante et inachevée du Projet européen¹.

Les distinctions en termes de « race », « ethnicité », religion et nationalité sont toujours plus ou moins présentes dans les sociétés modernes. Ces différences ont parfois des racines historiques, comme dans les États d'Europe de l'Est où le legs de l'effondrement impérial et la division ethnique du travail au début de l'ère moderne ont produit de vastes mosaïques territoriales de différences culturelles. En Europe de l'Ouest, ces différences découlent de l'histoire du colonialisme et de la décolonisation,

1. Ce texte a été rédigé au printemps 2010, bien avant que la crise de l'euro ne s'impose à l'agenda des politiques européennes.

ou résultent plus récemment du poids de l'effondrement démographique imminent, qui a contraint certains pays à faire venir des travailleurs migrants pour répondre à la demande du marché du travail local. La liberté de mouvement des personnes et du travail, qui est l'un des piliers fondamentaux du Projet européen, encourage également de nouvelles formes de mélange ethnique au sein des États membres de l'Union européenne (UE). Actuellement, sous l'effet d'une série de chocs endogènes et exogènes touchant à la fois le Projet européen et les États nations qui le constituent, la tendance à catégoriser ces « autres » non comme simplement différents, mais comme agents de désordre ou porteurs d'une « menace » indéterminée pour l'identité nationale, gagne du terrain sur le plan culturel et politique. Certes, les différences, réelles ou imaginées, entre les membres des différents « groupes culturels de descendance commune » ont alimenté plusieurs épisodes de tensions communautaires au cours des dernières décennies dans divers pays européens ; ces tensions ont souvent été interprétées comme des « conflits raciaux ». Je pense cependant que dans la difficile situation actuelle, nous assistons à des formes nouvelles et distinctes de peur des « autres », et non pas à une réincarnation de modes de pensée des années 1930.

Pour un programme de restructuration aussi vaste et apparemment puissant que le « Projet européen », la modification du « poids social de la différence » représente a priori un défi marginal. Cependant, la force des retournements électoraux, la volatilité des courants d'opinion publique ont la tendance, néfaste, de provoquer des changements politiques soudains et imprévus, comme les dirigeants politiques européens l'ont découvert à leurs dépens (à défaut d'en avoir essuyé un coût politique réel) avec le rejet systématique par leurs populations de la Constitution européenne de 2005. Par ailleurs, ce changement dans la façon de vivre les différences – ces nouvelles manières de penser la société et les liens sociaux réciproques – ont acquis une force incontestable, car ils apparaissent comme un moyen de donner sens aux formidables bouleversements sociaux entraînés par la crise économique mondiale et la modification de l'ordre politique depuis les années 1980. De ce fait, l'espace conceptuel de réflexion sur la tolérance et la coexistence s'est radicalement transformé depuis le boom des années d'après-guerre en Europe, qui a vu l'émergence du Projet européen. Je vais brièvement expliquer les raisons pour lesquelles je place l'Europe au cœur du problème. Il convient cependant tout d'abord de souligner certains éléments démontrant que les conditions dans lesquelles nous répondons aux questions liées à la « différence » sont effectivement en train de se transformer.

Les données étayant cet argument sont multiples. L'évolution des attitudes envers les Roms et les Tsiganes, que j'ai abordée dans l'introduction à un volume collectif récent, *The Gypsy "Menace": Populism and the New Anti-Gypsy Politics* (2012), et qui, à l'exception de l'Italie, est peut-être plus visible en Europe de l'Est et du Sud que dans le Nord et l'Ouest du continent, ne constitue qu'un petit aspect de cette question. Dans de

nombreux pays d'Europe occidentale, suite à l'immigration, historiquement récente, de populations distinctes du point de vue religieux vers un certain nombre de pays d'Europe du Nord, les minorités musulmanes ont été placées au cœur du débat politique. La Belgique a ainsi fourni l'exemple stupéfiant, en mai 2010, de membres du Parlement, qui tout en laissant leur pays s'engager dans la voie de la décomposition, ont pris le temps d'adopter une loi affectant moins d'une centaine de femmes dans leur pays et ce, au lieu de se confronter au gouffre politique dans lequel somrait celui-ci. Cette loi interdisait le port de ce qui pourrait, en des temps plus légers, passer pour un accessoire de mode promu par un petit groupe de mollahs dans le Golfe persique. De même, au milieu de la plus grande crise financière internationale depuis les années 1930, la population suisse a estimé que c'était le moment opportun pour interdire la construction de nouveaux minarets. Aux Pays-Bas, un parti qui conjugue avec brio d'une part des discours paternalistes et xénophobes sur un « autre » défini en termes religieux, et d'autre part une rhétorique démocratique sur le respect des droits, a réussi à transformer le champ politique national jusqu'à menacer d'entrer, en septembre 2010, dans le gouvernement en tant que partenaire minoritaire au sein de la coalition.

Dans ces différentes situations, les termes employés pour exprimer l'hostilité et l'exclusion varient : tout ce qui remet en question le totem français de la laïcité est l'ennemi au sein de l'Hexagone, tandis que, dans leur résistance montagnarde, les Suisses semblent être mus par une forme réelle d'islamophobie ; mais dans tous ces cas la simple existence d'une diversité culturelle est perçue comme présentant un défi inacceptable pour la paix, l'ordre et le bien-vivre (Fassin, 2011 : 519-522).

Politiques tsiganes en Italie, Hongrie, Slovaquie, Bulgarie, France

Le cas italien a démontré à quel point un gouvernement régional est prêt à soumettre les Roms habitant dans la région à un « état d'exception », en suspendant les droits classiques dont bénéficient les citoyens à part entière (Picker, 2012). En mai 2008, le Premier ministre italien, Silvio Berlusconi, a signé un décret déclarant un « *état d'urgence* relatif aux *campements de communautés nomades*² ». Ce texte a été suivi d'une ordonnance prévoyant l'identification (notamment à l'aide d'empreintes digitales) des personnes « y compris les mineurs » vivant dans les « camps

2. Le texte de ce décret, « Déclaration sur l'état d'urgence relatif aux campements de communautés « nomades » des régions de Campanie, du Latium et de Lombardie », est disponible à l'adresse suivante [http://www.poslazio.it/opencms/export/sites/default/sociale/social/resourceGalleries/docs/decreti_e_regolamenti/D.P.C.M._21_05_2008.pdf], janvier 2010.

nomades »³. Le Parlement européen a condamné le décret, déclarant que le prélèvement d'empreintes digitales des Roms « constituerait clairement un acte de discrimination directe fondé sur la race et l'origine ethnique⁴ ». Le gouvernement italien a malgré tout continué à collecter des données personnelles et, le 27 juillet 2010, le ministre de l'Intérieur, Roberto Maroni, a prononcé devant le Parlement italien un discours justifiant cette politique en affirmant, dans un moment d'inspiration cynique, qu'il ne faisait que fournir des pièces d'identité légales aux personnes nomades qui n'avaient pas pu s'en procurer par des voies plus régulières en raison de leur mode de vie. Comme M. Sarkozy l'a compris à ses dépens, et comme les Tchèques le savent depuis longtemps, l'essentiel est de recourir à une rhétorique désethnicisant la question afin d'éviter toute accusation de racisme. Ainsi, M. Maroni a souligné que « dans l'ordonnance, nous ne parlons jamais de Roms, mais seulement de camps nomades. Par conséquent, cette mesure n'est pas fondée sur l'appartenance ethnique, mais traite d'une situation *de facto* [situazione di fatto], à savoir les camps de nomades illégaux⁵ ».

Cette série d'événements du printemps et de l'été 2008 en Italie a introduit une routine dans la manière dont les politiques nationales ciblent actuellement les Roms ; après l'élection de Berlusconi en 2008, le gouvernement a semblé avoir initié un processus systématique de redéfinition des frontières entre « nous » (les Italiens) et « eux » (Wimmer, 2002 : 52). L'actualité politique dans ce pays est scandée par le recours fréquent à des expulsions forcées, une rhétorique politique accusant les Roms d'être un facteur d'insécurité, et des discours marqués par l'intolérance.

En Hongrie, le Mouvement pour une meilleure Hongrie (Jobbik) a réussi à s'approprier la « question tsigane », dénomination derrière laquelle la tendance anti-rom de certains Hongrois s'est longtemps dissimulée. Jobbik s'appuie sur une série de préjugés répandus et de conflits réels qu'il contribue à exacerber. La culture populaire hongroise est pétrie depuis longtemps d'une inquiétude face à l'effondrement démographique supposé du peuple magyar, qui alimente, depuis au moins deux générations, les craintes d'une « invasion » par les Roms. En 1981, les Hongrois croyaient (à tort) que les Roms représentaient plus de 12 % de la population, alors que selon des estimations scientifiques fiables ce taux n'était que de 5 %. En 2001, selon un sondage, les personnes interrogées estimaient que la proportion de Roms était à près de 23 % de la population et que d'ici à 2021, ils représenteraient plus de 35 % des personnes de citoyenneté hongroise – alors que cette proportion est estimée en réalité à

3. Le texte de cette ordonnance est disponible à l'adresse suivante [http://www.governo.it/GovernoInforma/Dossier/Campi_nomadi/ordinanza_campania.pdf], janvier 2010..

4. La résolution du Parlement européen est accessible à l'adresse suivante [<http://www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?pubRef=-//EP//TEXT+TA+P6-TA-2008-0361+0+DOC+XML+V0//FR>], janvier 2010.

5. Le texte du discours du ministre est disponible à l'adresse suivante [http://www.camera.it/_dati/leg16/lavori/stenbic/36/2008/0723/s030.html], janvier 2010.

7% (Székelyi et al., 2001). Les membres du Jobbik relient cette explosion démographique fantasmagorique aux craintes de dépendance sociale et d'effondrement de l'État-providence hongrois. Dans le même temps, le Jobbik a obtenu un succès extraordinaire en menant une campagne focalisée sur le niveau élevé de petite délinquance parmi les populations structurellement pauvres et en la qualifiant de « criminalité tzigane ». Leur stratégie consiste souvent à affirmer simplement que la « criminalité tzigane existe⁶ », visant ainsi une double cible : les Roms qui, disent-ils (à tort), sont responsables des crimes les plus violents ainsi que les élites politiques, les ONG, les libéraux, les ex-communistes, etc., qui dissimuleraient cette vérité en mentant au peuple.

En Slovaquie, les autorités gouvernementales semblent avoir accepté l'idée que toutes les initiatives concernant les Roms ont jusqu'ici donné peu de résultats, et elles ont envisagé d'adopter des solutions plus radicales, dont la séparation des enfants roms de leurs familles et leur placement dans des internats. Selon les termes du Premier ministre slovaque, ce programme viserait à « placer progressivement le plus grand nombre possible d'enfants roms dans des internats en les coupant peu à peu de la vie qu'ils mènent dans leurs campements⁷ ». Le problème ici ne réside pas dans la fourniture d'une éducation aux enfants de familles qui vivent dans le dénuement, mais plutôt dans la rhétorique de la proposition qui dénonce l'incapacité des Roms à « s'adapter ».

À l'heure actuelle, en Bulgarie, la rhétorique anti-Roms fait partie intégrante du débat politique. En 2009, lors d'une grande réunion d'immigrants bulgares à Chicago, l'homme politique le plus populaire du pays (l'ancien maire de Sofia), Boiko Borissov, a appelé les expatriés à retourner dans leur pays pour aider à régler le problème du « mauvais capital humain », c'est-à-dire le million de Roms, les 700 000 Turcs et les 2,5 millions de retraités⁸. Si la réaction immédiate des médias a été de qualifier ce geste de Borissov de suicide politique, ce message faisait cependant écho à des sentiments profondément ancrés en Bulgarie. Borissov a d'ailleurs été élu Premier ministre quelques mois plus tard. Il fut un temps où c'était la minorité musulmane de langue turque qui incarnait l'ennemi national, en tant que population rattachée à l'État voisin turc (et au-delà comme incarnation symbolique du monstre ottoman). Doréna-

6. Voir, par exemple [<http://www.youtube.com/watch?v=yIgDVxBwP1A>]. Les membres du Jobbik ont été aidés par le fait que bon nombre de leurs adversaires ont eu tendance à pratiquer la politique de l'autruche face au problème de la petite délinquance dans les villages et les petites villes en Hongrie.

7. [<http://euobserver.com/9/29665>].

8. [<http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/europe/bulgaria/4531391/Mayor-of-Sofia-brands-Roma-Turks-and-retirees-bad-human-material.html>]. Cette déclaration est un désaveu de la politique soi-disant engagée par le gouvernement pour résoudre les problèmes relatifs à l'intégration des Roms et à la discrimination dont ils sont l'objet, en particulier depuis le début de la Décennie pour l'inclusion des Roms, lancée en grande pompe à Sofia en 2005.

vant, les jeunes membres, passionnés, éduqués et patriotes, de la florissante « Garde nationale », considèrent leur organisation comme « la gardienne des Bulgares contre le terrorisme tzigane » (voir Efremova, 2012⁹).

Il est de coutume de souligner le rôle joué par les élites politiques qui utilisent la « question tzigane » pour redéfinir des questions politiques plus larges comme les politiques sociales et la sécurité. Mais on ne peut se contenter de faire porter la responsabilité de ces changements à des stratégies politiciennes d'instrumentalisation de cette question visant à attiser une sombre ferveur nationaliste à des fins électorales. Les hommes politiques jouent, bien sûr, un rôle central dans la diffusion des idées – qu'il s'agisse de ceux qui mobilisent cette forme puissante de rhétorique ou de ceux, de l'autre côté qui, en n'opposant que des arguments faibles et timides, ne défendent pas les avantages de la diversité culturelle et évitent d'attaquer de front les discours xénophobes. Mais ces responsables politiques se nourrissent aussi de peurs, d'angoisses et de discours qui prennent source en dehors de ces stratégies politiciennes.

Cette évolution se laisse voir dans l'émergence d'une nouvelle peur de l'autre dans le quotidien des individus « ordinaires ». Le samedi 15 mai 2010, dans un magasin de Trignac, dans le Nord-Ouest de la France, une avocate âgée de soixante-ans, accompagnée de sa fille, a déchiré le voile d'une cliente musulmane plus jeune, après avoir fait des remarques au sujet de sa « burqa noire¹⁰ ». Et le même mois, après une fusillade entre deux familles d'origine serbe dans la ville suisse endormie

9. L'extrait suivant, issu d'un programme télévisuel intitulé « Tsiganes : les citoyens privilégiés » et animé par le chef de la Garde nationale, donne une idée de la rhétorique de cette organisation : « L'État bulgare est injuste envers ses citoyens ; il privilégie l'une de ses minorités au détriment du reste des citoyens – et cela ne peut pas être fait sous couvert d'intégration. Malgré tous ces efforts, la majorité des Tsiganes refusent de s'éduquer, et malgré les programmes spéciaux pour favoriser leur emploi, ils refusent également de travailler ; l'État, en outre, leur construit des logements qu'ils détruisent ; les jeunes familles bulgares ne bénéficient pas de telles aides. Cette stratégie d'intégration du gouvernement est néfaste car elle instille un sentiment de privilège et d'impunité, qui, à son tour, très logiquement, suscite le ressentiment des Bulgares. Si rien ne change, les Tsiganes continueront à piller, à construire leurs maisons de manière illégale (y compris les constructions délabrées au-dessus de gazoducs), à voyager sans billets dans les transports urbains, et à obtenir une assistance de l'État payée sur le dos des contribuables bulgares. Ils continueront à faire des affaires en profitant de leurs enfants à l'étranger, et, en Bulgarie, à devenir des criminels, des mendiants et des prostituées. Les seuls à profiter de ces programmes [à savoir les programmes soutenus par l'État à l'intention des Roms] ne sont ni des Bulgares, ni des Tsiganes eux-mêmes, mais les soi-disant organisations de droits humains et les innombrables plumeux qui rédigent des projets d'intégration. L'État bulgare doit mettre un terme à cela, et se préoccuper uniquement de ceux qui sont réellement engagés dans la société et qui sont socialement productifs – parce que travailler n'est pas seulement un droit mais c'est aussi un devoir de tout bon citoyen ». Les invités en studio étaient Krasimir Kanev (président du Comité Helsinki en Bulgarie) et Toma Nikolaev, président de l'agence d'information tzigane « De facto ».

10. La fille de l'avocate se serait mêlée à la dispute lorsque la bagarre dans le magasin de vêtements a dégénéré. Les trois femmes ont été arrêtées. Cette controverse a été rapportée dans *Le Monde* du 20 mai ; voir aussi [<http://themoderatevoice.com/73048/fists->

de Martigny, des résidants locaux ont appelé à l'expulsion de tous les « criminels étrangers ». Une motion à cet effet a été soumise au parlement fédéral suisse par l'Union démocratique du centre¹¹. Ainsi, lorsqu'une personnalité politique, à l'instar du président Sarkozy en 2010, dénonce la présence des migrants roms vivant dans des bidonvilles sous les ponts, le long d'autoroutes et dans d'autres espaces perdus de la jungle urbaine, c'est certes pour légitimer une initiative politique hyperboliquement exagérée. Mais il s'appuie également sur une préoccupation, une inquiétude et même une révolusion généralisées face à ces conditions de vie et à ceux qui semblent les générer.

Il existe un point commun entre les opérations coups de poing dans les banlieues, les « initiatives politiques radicales », les discours de candidats aux postes de maires, les pitreries parlementaires ou encore les discours des candidats à des postes de chefs de gouvernement ou à la présidence confrontés à des ballotages : les valeurs de respect et de confiance réciproques entre les populations qui cohabitent dans les pays européens sont menacées par ce qui touche aux diverses minorités culturelles ou religieuses. La différence est redéfinie comme une incompatibilité et les comportements dits culturellement distincts sont utilisés pour justifier des revendications radicales de réforme « de fond en comble » de l'éducation, de l'assistance sociale et, dans les cas extrêmes, des régimes de citoyenneté. En outre, ces diverses revendications et assertions attribuent souvent une valeur sociale au simple fait de la persistance de « l'altérité ».

Alors que ces politiques de la différence culturelle prennent de l'ampleur dans toute l'Europe, l'enjeu est celui d'un débat sur la nature même de la société – un débat que les tenants de la nouvelle politique ont à la fois les capacités et la volonté de « coloniser politiquement » (Holmes, 2000 : 36). Et ils sont d'autant mieux à même de le faire en raison des effets dominos (intentionnels ou non) entre les différents événements touchant les divers pays de l'UE. Ainsi, au moment même où, à l'Ouest, on note une augmentation des migrations des Roms en provenance de la Roumanie et de la Bulgarie (ce qui a provoqué de nouvelles tensions dans les pays d'Europe occidentale qui sortent d'une longue période de mobilité accrue du travail), une montée de la fureur populiste face à la stagnation économique et politique se produit dans les pays de l'Est (en Hongrie et en Bulgarie en particulier). Les populistes locaux n'ont pas manqué l'occasion de capitaliser au niveau national le rôle joué par les migrants roms dans l'image peu flatteuse de leur pays à l'étranger.

fly-in-burqa-ban-feud-in-france/?utm_source=feedburner&utm_medium=feed&utm_campaign=Feed%3A+themoderatevoice+%28The+Moderate+Voice%29].

11. Voir *Le Courier*, 29-30 mai 2010, p.7 « Martigny : des délinquants comme les autres ou des criminels étrangers ? ». Plus largement, pour un exemple du type de données ethnographiques qu'il est possible de recueillir plus ou moins partout en Europe, voir le beau film Scott Ward sur un quartier du sud de Londres, disponible à l'adresse suivante [<http://www.mystreetfilms.com/content/two-doors-down>]. Des réactions similaires pourraient être identifiées en Slovaquie, en République tchèque ou en Hongrie.

Cette façon de lier ensemble à des fins politiques les événements dans les différentes parties du continent européen peut présager un danger à plus long terme. Les forums conçus pour permettre l'intégration européenne, tels que le Parlement européen, risquent d'être détournés par les forces du populisme, si souvent divisées par le particularisme national inhérent à ce style politique, et devenir un espace où il devient possible de renforcer le mépris respectif pour « les Roms » et provoquer de nouvelles évolutions, plus effrayantes encore, de la politique anti-Roms. Le cadre institutionnel pour une telle évolution existe déjà avec l'Alliance européenne des mouvements nationaux basés au parlement européen, rassemblant les partis extrémistes populistes et ceux d'extrême droite.

*La politique anti-Roms dans le contexte
de la nouvelle politique populiste et intégraliste*

Sur la base des recherches rassemblées dans un récent ouvrage collectif (Stewart, 2012), j'en suis venu à la conclusion que l'importance croissante accordée actuellement à la politique anti-Roms ne doit pas être attribuée simplement à la crise économique et aux « ajustements structurels » : elle découle en fait très marginalement de ces transformations économiques. Alors que celles-ci sont facteurs de pessimisme, de désillusion et favorisent une réceptivité aux politiques radicales, la rhétorique employée et la définition de la politique anti-Roms ont des racines beaucoup plus profondes et doivent plutôt être considérées comme l'une des expressions d'un processus plus large de redéfinition radicale de l'imaginaire social européen¹². Sur l'ensemble du continent, les termes employés, les préoccupations et les enjeux qui définissent les pratiques politiques quotidiennes au niveau local se sont modifiés en accordant une place nouvelle et prééminente dans le débat politique aux populations « autres » du point de vue ethnique ou religieux (Hansen, 1999 : 14). Dans les anciens pays communistes de l'Europe centrale et orientale, qui connaissent une « vernacularisation » des discours et des procédures démocratiques, les processus en jeu reflètent la tendance, un peu plus ancienne en Europe occidentale, qu'ont prise de trop nombreux hommes politiques à affirmer qu'ils ont la capacité et la volonté de défendre la culture nationale contre les groupes d'immigrants, contre les « valeurs étrangères », ou même contre l'ingérence indésirable de pays voisins dans les affaires intérieures.

12. Dans une enquête sur les populismes anti-immigrés et anti-musulmans en Europe occidentale, Oesch conclut de manière similaire que l'hypothèse d'une explication économique de ces tendances n'est pas probante : « Les questions d'identité culturelle sont plus importantes que les questions relatives aux ressources économiques » (2008 : 370) ; et les questions d'identité nationale prennent actuellement le dessus sur les angoisses résultant de la compétition sur le marché du travail et de la crise de la redistribution des ressources sociales.

Pour expliquer plus en détails ces sources plus larges de la politique anti-Roms actuelle et souligner les raisons pour lesquelles cette évolution a sans doute un caractère durable, il convient d'examiner la nature et les bases sociales de ce que l'on pourrait appeler, en s'appuyant sur des travaux menés en sciences sociales, les nouvelles politiques populistes-intégralistes. Les travaux de Douglas Holmes et Mabel Berezin, qui adoptent une perspective transatlantique sur l'Europe, sont particulièrement pertinents. Sur la base des conclusions d'une enquête de grande ampleur, Douglas Holmes souligne que la nouveauté des politiques « intégralistes » actuelles réside dans la tentative de relier la quête de solidarités socio-culturelles perdues ou en voie de disparition avec une nouvelle manière d'imaginer la société. Il appelle ce projet l'intégralisme, peut-être en raison du fait qu'il s'appuie sur des imaginaires locaux riches et distinctifs pour modeler et asseoir les bases institutionnelles d'une intégration socio-culturelle au niveau régional ou étatique. Mabel Berezin souligne quant à elle la crise de l'ordre traditionnel de la citoyenneté nationale du fait des transformations paneuropéennes et des angoisses qu'elles ont suscitées. Considérés ensemble, les travaux de Holmes et de Berezin fournissent une base convaincante pour comprendre l'émergence et la politisation d'un sentiment anti-Roms.

La nature du programme populiste-intégraliste et son contexte européen

Les analyses de Douglas Holmes soulignent que les tendances politiques récentes de formulation de politiques anti-Roms s'appuient sur une longue tradition dans la pensée politique européenne, identifiée par Isaiah Berlin comme les « Contre-Lumières », et qui a également été qualifiée au début du ^{xx}e siècle comme un « populisme ». Le populisme est entendu ici, conformément à l'analyse de Berlin, comme reposant moins sur un ensemble de principes politiques que sur des postulats relatifs à l'essence de la nature humaine. Le populisme est, en d'autres termes, la croyance en la valeur politique et sociale de l'appartenance à un groupe ou à une culture. Il est donc inextricablement lié à la menace de l'aliénation – le déracinement des individus et leur aliénation culturelle – autant de thèmes qui alimentent ainsi un imaginaire puissant mobilisé par les théories populistes-intégralistes contemporaines¹³.

Le populisme rassemble, en réalité, des pratiques et croyances humaines disparates et extrêmement diverses d'une population sur un territoire (la plupart du temps un territoire national) et leur confère une signification collective, créant ainsi des possibilités politiques distinctes

13. Je suis ici l'analyse approfondie de ces questions que fait Douglas Holmes (2000).

de reformuler l'imaginaire d'une société¹⁴. Pour ce faire il s'appuie, selon Berlin, sur un certain nombre de courants ou de styles de pensée différents. L'un d'eux est une tradition de l'expressionnisme selon laquelle toutes les créations humaines ont une « voix », qui exprime une « vérité intérieure » et un idéal plus profond et plus réel. Les institutions et toutes les créations d'un peuple, du moins lorsque ce peuple est libre, expriment ainsi sa nature intrinsèque. Dès lors, tous les actes de la nation peuvent être considérés comme des expressions d'une volonté collective. La conséquence concomitante est, bien entendu, que la voix du peuple peut être étouffée (par une petite clique puissante composée d'« étrangers » ou par des masses de populations « autres », pauvres et dépendantes).

Le populisme s'appuie également sur une forme de pluralisme reposant sur la croyance en la multiplicité et, surtout, sur l'incommensurabilité des valeurs des différentes cultures et sociétés. La résistance contre toutes les forces qui peuvent être représentées comme une menace pour la culture idiosyncratique d'un peuple fait donc partie intégrante de ces mouvements. Les populistes semblent ainsi offrir un moyen de contourner les forces prétendument aliénantes et homogénéisantes de la modernité, en invoquant des solidarités fondées sur la culture. Les tenants de politiques populistes invoquent donc le devoir de préserver les différences culturelles au sein d'« une pluralité durable des différents groupes » : telle est la raison d'être de pratiques discriminatoires d'inclusion et d'exclusion qui émergent dans des contextes urbains aussi différents que la République tchèque ou l'Italie.

Mais les politiques analysées par Holmes ont également des traits essentiels et nouveaux, ce qui conduit l'auteur à les qualifier d'« intégralistes ». La réorientation récente du mouvement populiste s'est fondée sur des aspects contradictoires du Projet européen pour redéfinir les bases mêmes du programme européen, en formulant, ce faisant, une politique anti-européenne et anti-cosmopolite. Tout comme le président Sarkozy, au lendemain du « non » français à la nouvelle Constitution en 2005, a mis fin à la tradition consistant à dénoncer le nationalisme comme l'ennemi de l'europhisme en déclarant que l'Europe était le meilleur moyen de défendre les intérêts nationaux (Fassin, 2011 : 515), de même, d'une manière plus systématique, les populistes ont-ils repris et transformé à leurs propres fins les schèmes quasi-théoriques et quasi-administratifs qui ont gouverné ce cadre institutionnel durant une cinquantaine d'années. La revendication de ces mouvements populistes-intégralistes contemporains d'un État fort et leur promotion de la pluralité culturelle tiennent donc autant de l'utilisation de ce modèle par l'UE que des racines historico-intellectuelles de ce mouvement d'opposition. Comme nous allons le voir, celui-ci s'inscrit dans la veine des modèles socio-culturels dominants sur l'imaginaire de l'Europe moderne, tout en limitant et en sapant de manière radicale les principes centraux de ces modèles.

14. Il est par conséquent, dans sa forme moderne, inextricablement lié à l'État-nation et au nationalisme (Gellner, 1983).

Le Projet européen repose sur une théorie générale de la société combinant une vision morale complexe et une pratique technocratique, sans cependant être fondé sur une théorie constitutionnelle formelle ou une philosophie qui lui soit propre (Judt, 2005 : 100-129). Les recherches menées par Holmes sur les traités servant d'instruments constitutionnels pour l'UE soulignent le fait que l'Europe s'est construite en accordant une importance centrale aux modalités, pragmatiques, d'organisation, en l'absence cependant d'une vision globale, explicite et théorisée de la signification, de l'orientation et des bases du Projet européen. Les écarts entre l'agenda administratif et la pratique nationale ont été historiquement résolus, du moins au sein de l'élite bureaucratique à la tête de l'Europe, grâce à la fusion de deux cadres discursifs : la doctrine catholique sociale et le modernisme social français. Ceux-ci ont servi, non pas de doctrines ou de politiques officielles de l'UE, mais d'approches conceptuelles sous-tendant une forme lâche de fédéralisme européen.

Le modèle de gouvernance technocratique adopté par l'UE semble ainsi inspiré du concept de société tel que défini par le courant du modernisme social français en tant qu'« espace d'interdépendance humaine susceptible de faire l'objet d'une planification et d'une gouvernance en appliquant des normes et des principes scientifiques » (Holmes, 2000 : 29). S'il s'appuie sur les théories de Tocqueville, Le Play, Proudhon et Durkheim, le modèle européen envisage, dans son expression ultime, un projet social extrêmement pragmatique, piloté par l'État et défini autour de ce que Holmes appelle « une école de la solidarité ». L'État doit être dirigé par des techniciens de la société chargés d'instaurer un ordre social distinct par le biais d'interventions administratives dans les infrastructures, l'industrie, les services publics et la protection sociale. Ce que Paul Rabinow a appelé le « modernisme tempéré », qui s'est imposé en France depuis les années 1950, est ainsi devenu la base de la pratique technocratique de l'UE. Celle-ci a tiré de ce modèle sa méthode d'« action convergente » ainsi que le paradigme des prises de décision institutionnelles.

Le second courant dont découle la pensée technocratique européenne provient du catholicisme social allemand qui, comme la doctrine précédente, trouve également ses racines dans les théories qui ont accompagné les révolutions industrielles de la fin du XIX^e siècle. Ce courant d'idées vise également à construire un discours moral complexe liant la société et l'individu, en proposant une explication des conditions de l'autonomie individuelle et de son fondement dans les interdépendances sociales. Selon cette doctrine, l'homme est une personne sociale qui n'atteint sa perfection qu'au sein de la société ; la raison d'être de l'État est d'aider les individus vivant au sein de la société en créant les conditions complexes permettant aux individus de vivre en groupe (« le bien commun ») et aux individus de répondre à leurs propres besoins (Mulcahy cité dans Holmes : 48¹⁵).

15. Cette doctrine s'appuie sur un équilibre très particulier entre activisme et conservatisme. Elle se préoccupe de la transformation des bases de l'interdépendance impliquant

Pour leur part, les tenants des mouvements intégralistes entretiennent une relation ambivalente par rapport à ces héritages idéologiques – ne serait-ce que parce que, qu'elle soit progressiste ou populiste, la résistance est limitée par la façon dont le pouvoir est défini. Ainsi, alors que les populistes résistent à la restructuration radicale de l'ordre social que le modernisme social français a cherché, par à-coups, à imposer depuis les années 1980, ils rêvent encore d'un État fort qui défende le peuple et sa nation. De même rejettent-ils la solidarité sociale de grande ampleur de la doctrine catholique – en refusant son application aux immigrants en Europe de l'Ouest et aux Roms à l'Est – tout en continuant à se fonder sur les idées de subsidiarité, de protection des groupes culturels et d'intervention de l'État nécessaires pour garantir la diversité culturelle qui est au cœur de leur opposition au projet de modernisation sociale¹⁶.

Les intégralistes sont donc partie intégrante des vifs débats relatifs aux significations à donner au Projet européen. Holmes a identifié trois sous-courants de discours « culturels » concurrents qui cherchent à imposer leur vision future d'une Europe moderne. Les uns et les autres sont marqués d'une intensité émotionnelle et d'une rigueur conceptuelle variables, et ils affectent tous les attitudes envers les minorités pauvres, telles que les Roms. Il convient de les évaluer chacun brièvement dans la mesure où ces différents courants sont dans une certaine mesure mutuellement constitutifs, et contribuent à façonner ce qui est en train de devenir rapidement un quatrième courant dans ces débats européens, à savoir le populisme-intégraliste lui-même.

Le premier courant est un type de pluralisme culturel ancré dans une vision idéalisée de la civilisation européenne, et dessine une vision de la diversité culturelle transcendée par la religion : « l'Europe unie par la chrétienté ». Il s'agit sans doute d'une perspective relativement répandue, ou qui fait en tout cas rarement l'objet de débats. Cette vision unit des hommes politiques aussi différents que Valéry Giscard d'Estaing, les Belges qui prônent l'interdiction de la burqa, les Bulgares anti-musulmans, les conservateurs hongrois et polonais, ainsi que les Papes dans le passé et aujourd'hui.

tous les groupes de la société. Elle soutient les interventions étatiques orientées vers le maintien de la dynamique élémentaire de solidarité par le biais de formes d'aide, assistance ou de gestion réciproque. Dans le même temps, elle soutient fermement la préservation et la protection des groupes par le biais de politiques visant à garantir leur autonomie et leur « participation active », en maintenant, de ce fait, la diversité et la différenciation ou pluralisme sociaux.

16. Pour les lecteurs britanniques, il convient de préciser que la subsidiarité n'est pas utilisée ici dans le sens strictement technique communément employé dans les débats sur le droit de l'UE au Royaume-Uni. Ce terme se réfère ici à un concept central de la doctrine sociale catholique qui « désigne un moyen de circonscrire les domaines d'action des pouvoirs publics, définir les modalités de répartition des pouvoirs gouvernementaux, et instaurer des normes de gouvernance sociale et les conditions de la liberté individuelle » (Holmes : 30). Voir ci-dessous.

Selon Holmes, le second courant a pour objectif d'instaurer « un pluralisme décliné sur un mode institutionnel dans un système décentralisé et socialement progressiste d'une "Europe des régions" dans laquelle les distinctions ethniques, religieuses et culturelles pourraient être préservées, voire renforcées¹⁷ ». Ce courant est défini autour du concept catholique de subsidiarité, qui désigne la dévolution du pouvoir en tant que garantie constitutionnelle de protection des droits culturels fondamentaux.

Jusqu'à tout récemment, un troisième courant tout aussi important de la « pensée morale » européenne jugulait les implications de ces divers types de pluralismes : l'opposition profondément ancrée au racisme, à la xénophobie, à l'antisémitisme et au néo-fascisme – en d'autres termes, toutes les forces considérées comme les plus hostiles à une Europe tolérante et humaine et contre lesquelles l'Europe s'est construite à la suite de la Seconde Guerre mondiale. Ce refus est également lié au rejet profond du nationalisme (depuis le plan Schumann de 1951) au sein de l'élite européenne technocratique¹⁸.

Il y a cependant un problème dans le fait d'endiguer ainsi les implications logiques du pluralisme : en invoquant constamment et uniquement les horreurs de la Deuxième Guerre mondiale et de l'Holocauste comme fondement moral du projet européen, on risque de faire l'impasse sur des modèles contemporains, potentiellement plus puissants et plus pertinents, de construction d'une unité européenne dans la pluralité, et de réduire la force d'une défense de la diversité culturelle en tant que programme politique à part entière, fondé sur une rhétorique et des concepts adaptés à l'époque actuelle (voir également Holmes, 1999, p. 35).

Selon Holmes, l'intégralisme (populiste) représente dorénavant le quatrième courant dans ce discours socio-moral européen. Ce courant est extrêmement sceptique quant au projet européen dans son ensemble, tel que conçu actuellement, et soutient que les principes et pratiques universalistes qui le sous-tendent ont ignoré systématiquement les conditions réelles de la nature humaine et de la vie en société. Selon les intégralistes, le Projet européen doit être radicalement transformé, redéfini autour des impératifs culturels émergents, tels qu'ils ont été formulés par les théoriciens de la tradition populiste, expressionniste et pluraliste des Contre-Lumières.

Je pense que ce discours, qui sous-tend et alimente les puissantes stratégies politiques anti-roms actuelles, permet de transformer les anciens préjugés stéréotypés et oppressifs sur les Tsiganes en leur donnant une

17. À l'instar de l'autonomie culturelle dans le cadre d'un système européen tel que celui invoqué par certains hommes politiques populistes dans différentes régions d'Europe.

18. Le manque inhérent d'harmonie entre les politiques favorisant l'intégration – par l'élargissement des marchés, la transparence des contrôles, la libre circulation des biens, capitaux et individus – et celles fondées sur l'invocation de « droits culturels » (maintien des traditions culturelles ou des différentes autonomies nationales, religieuses ou ethniques) – a également permis de réguler, au niveau institutionnel, une plus grande fracture pluraliste (Holmes, 2000 : 34).

force politique qui transcende le niveau local et acquiert une ampleur nationale (voire transnationale ?) : cela fait peser une menace extrêmement grave sur la minorité rom en Europe dans un avenir pas si lointain.

Le populisme : une normalité pathologique en Europe ?

Les recherches consacrées aux résurgences populistes-intégralistes ont apposé un certain nombre de concepts à ces phénomènes ; pour la plupart d'entre elles, ce phénomène politique s'inscrit dans une temporalité ou une position temporelle spécifique : le « moment populiste » (Berezin, 2009) ou « zeitgeist » (Mudde, 2004, 2007), le « néo-nationalisme » (Gingrich et Banks, 2006) et la « contre-révolution silencieuse » (Ignazi, 1992). Dans cette perspective, il devient inévitable de s'interroger sur la durabilité potentielle de cette politique anti-roms et anti-migrants, et sur l'ampleur de cette tendance.

Les évolutions politiques actuelles semblent suggérer que de larges électorats soutiennent cette tendance. Ceux-ci incluent, à l'évidence, la totalité ou une grande partie des populations qui se sont retrouvées dans une situation de perdants durant ces trente dernières années. Selon des modalités différentes, dans diverses régions d'Europe, une reconfiguration socio-économique profonde a eu lieu à partir du milieu des années 1970, et surtout au sortir de la Guerre froide. Les structures économiques et sociales se sont radicalement transformées en raison de divers facteurs : l'effondrement de la domination russo-soviétique en Europe orientale et, de manière concomitante, des économies soviétiques ; l'intégration rapide des marchés européens ; les nouvelles régulations et structures financières, et les restructurations économiques systématiques. Tout cela a été aggravé par l'émergence d'une prise de conscience de la transformation imminente et radicale du profil démographique européen, qui, en retour, a conduit à un vaste mouvement de main-d'œuvre vers l'Europe, tandis que les populations et les États tentaient de faire face au déséquilibre démographique. Ces évolutions ont contribué à façonner ce que Ignazi appelle un « état d'esprit culturel conservateur » ; et tout cela a ouvert la possibilité d'une réinterprétation de l'imaginaire de la « société » – ce qui engendre maintenant une redéfinition de notre culture politique.

Plus précisément, sur le plan des expériences individuelles, les ordres traditionnels et locaux de la distinction et du privilège se sont effondrés et les cadres préexistants de signification sociale (la valeur des types particuliers de travail manuel, par exemple, dans les villes sidérurgiques hongroises, bulgares ou tchèques ou dans les villages alpins italiens) ont été déclassés. En outre, les revendications morales que les communautés vivant de ces moyens de subsistance pouvaient entretenir auprès de l'État central ont perdu leur force. Ces populations représentent les « nouveaux pauvres », identifiés par Holmes et Berezin, en tant que catégorie marquée

moins par la perte de statut socio-économique que par le sentiment d'une « expulsion de la sphère publique ». Ces perdants – dans tous les sens du terme – estiment que les relations les unissant « à un lien social plus large » ont été rompues et qu'il leur est donc difficile, voire impossible, d'être liés à une conception globale de la société. Dans de nombreuses régions d'Europe, de telles populations luttent pour résister au changement avec l'espoir d'une réinsertion dans un ordre social en créant ce que Holmes appelle des « existences intégrales ». Ces modalités du vivre-ensemble sont nourries par une logique culturelle interne, qui permet à ces populations de préserver, voire de développer des pratiques culturelles supposées contrer les effets de déracinement et d'homogénéisation de l'intégration européenne et des bouleversements économiques récents.

Mais au-delà de ceux qui ont été les perdants des évolutions de ces trente-cinq dernières années, de plus larges électorats semblent attirés par une politique reposant sur des postulats intégralistes. Les populistes-intégralistes proposent un mode d'expression et des pratiques d'identification et, de ce fait, un modèle de vie fondé sur un ordre social alternatif dans lequel la plupart des forces sociales les plus menaçantes semblent avoir été neutralisées – ce qui donne un grand attrait à leur rhétorique. Lorsqu'il s'agit de déterminer quelles populations forment ces électorats, une réponse classique consiste à désigner celles évoquées précédemment, à savoir les populations désenchantées et « les perdants de la mondialisation » ou, en Europe centrale et orientale, celles qui se perçoivent comme « les perdants de la transition ». Cependant, en Europe de l'Est, il s'agirait alors de la majorité de la population, comme l'ont démontré de nombreux travaux sociologiques¹⁹. En tout état de cause, il n'est pas possible de distinguer de manière tranchée les ayants et les perdants, dans la mesure où les perceptions jouent un rôle crucial dans ces positionnements sociaux.

Georgia Efremova (2012) a souligné la grande diversité des publics qui ont participé aux événements organisés par la Garde nationale bulgare. Les manifestants qu'elle a rencontrés au cours de son observation participante étaient des étudiants à l'université – et non le Lumpenprolétariat. Dans la même veine, Douglas Holmes avait noté la pluralité des publics présents lors des événements organisés par Le Pen en France (et il en va de même pour les autres partis intégralistes qu'il a étudiés, y compris le British National Party). Les différentes couches de la société qui assistent à ces événements partagent un même sentiment d'érosion de leurs cadres moraux de signification et sont attirées par « la politique de la perte et de l'insatisfaction » – y compris les agriculteurs, les catholiques conservateurs, les retraités et les enseignants, les ouvriers, les propriétaires de petits commerces et d'entreprises, les étudiants, les organisations de jeunes et les membres de la police²⁰. Aux yeux des personnes concernées,

19. Je remercie Georgia Efremova d'avoir souligné ce point.

20. Cela fait écho à l'analyse d'Andre Gingrich sur la politique de Haider en Autriche, qui souligne l'attrait qu'exercent les agressions théâtrales de ce showman charis-

le populisme actuel est la rébellion de la « majorité silencieuse ». Parmi les partisans des mouvements populistes actuels (de Geert Wilders aux Pays-Bas, au Front national en France et à Gabor Vona, en Hongrie), figure le citoyen qui travaille dur, qui est relativement conservateur et respectueux des lois et qui, en silence, mais avec une colère grandissante, voit son monde « perverti » par les progressistes, les criminels et les étrangers.

Par conséquent, alors que le populisme, tout comme l'autorité charismatique de ses leaders les plus caractéristiques, est dépeint comme une force politique instable et sporadique, s'inscrivant dans une dynamique cyclique, ce populisme-intégraliste d'un type nouveau pourrait bien répondre à une toute autre logique. Dans le modèle traditionnel, tiré, bien entendu, des analyses fondamentales de Weber, lorsqu'un groupe explicitement populiste et marginal gagne de l'importance, certains secteurs de l'establishment réagissent en cherchant à la fois à l'empêcher d'intégrer le système tout en intégrant certains aspects des thèmes et de la rhétorique populistes dans leurs propres rhétoriques et politiques. C'est à cette dynamique que Mudde fait référence avec son « *Zeitgeist* populiste » (2004) pour désigner un climat politique obscurci par des préoccupations et une rhétorique populistes. Dès que le défi populiste semble avoir atteint un pic cyclique, le *Zeitgeist* (esprit du temps) s'évapore. À l'heure actuelle, cependant, notamment en raison des difficultés structurelles que connaissent les régimes politiques européens décrits ci-dessous, ce type de populisme pourrait devenir une caractéristique plus régulière des démocraties libérales, en faisant irruption chaque fois que d'importantes couches de la « majorité silencieuse » estiment que les élites dirigeantes ne les représentent plus (Mudde, 2004 : 563). Il pourrait donc s'agir d'une nouvelle mouture idéologique représentant un changement profond et durable dans la culture politique, plutôt que d'un programme social exprimant une pathologie locale et temporaire. Ou bien, comme le souligne Mudde, nous assistons peut-être à un changement de paradigme par lequel le populisme en tant que « pathologie normale » serait transformé en un populisme comme « normalité pathologique »²¹.

Quels sont, dès lors, les traits caractéristiques et distinctifs de cette nouvelle politique, et quel est le contexte susceptible de rendre durable ce

matique contre la classe politique corrompue et apparemment totalement non professionnelle pour les classes moyennes éduquées et actives (2006). Efremova est parvenue à des conclusions similaires en étudiant les jeunes partisans de la Garde nationale en Bulgarie ainsi que dans une courte étude réalisée en République tchèque en soulignant la présence disproportionnée des étudiants et des jeunes professionnels (communication personnelle).

21. Voir aussi les commentaires prophétiques de Bale sur les extrémistes dans les systèmes de partis bipolaires : « Ils ont un nombre important d'électeurs fidèles ; ils semblent mieux à même de survivre à l'institutionnalisation qu'on ne l'avait supposé préalablement ; et la xénophobie et le chauvinisme par rapport au système de sécurité sociale sont endémiques dans tous les électorsats européens. Il est fort probable, dès lors, que ces partis parviennent à s'assurer une niche permanente dans un nouveau marché politique en Europe de l'Ouest » (2003 : 67).

phénomène inquiétant ? Tout d'abord, il est essentiel de comprendre que ce phénomène est nouveau. Dans la période 1950-1994 qui a été marquée par le souvenir si présent des années 1930 et, jusqu'au milieu des années 1970, par l'actualité des dictatures dans la péninsule ibérique, les politiques extrémistes ont été marginalisées dans les sociétés européennes. Le radicalisme représentait une exception anormale, en marge des grands courants politiques nationaux, et ne recueillait qu'un soutien très limité, les mouvements de résurgence étant étouffés dès qu'ils émergeaient (Goodwin, 2011 : 1). Ces circonstances « normales » semblaient alors pouvoir durer indéfiniment. Cependant, depuis le milieu des années 1990, lorsque, pour la première fois depuis 1945, un parti d'extrême-droite est entré dans un gouvernement démocratique (en Italie), un éventail de nouveaux partis et acteurs politiques se sont installés sur la scène politique européenne (Berezin, 2009)²².

Par ailleurs, le type de solutions culturelles aux problèmes socio-économiques durables promues par les populistes-integralistes – à savoir la refonte de la solidarité sociale dans un cadre culturellement particulariste afin de saper l'idée d'une Europe pluraliste – est également idéologiquement novateur dans la mesure où il n'est pas une répétition des politiques des années 1930, même si certains de ces gestes (surtout symboliques) peuvent sembler familiers. Ses caractéristiques modernes consistent majoritairement en des attaques ciblant les populations les plus démunies (les demandeurs d'aide sociale) et non pas les élites (les financiers, les avocats, les Juifs), hormis pour les critiques contre un « establishment » éternellement abhorré. Ces mouvements sont également marqués par un manque d'intérêt pour l'expansionnisme militariste ou la réécriture des injustices passées, et sont beaucoup plus fermement attachées aux procédures démocratiques et à la légitimité électorale. Le fait que ce soit les Roms criminels et fainéants qui soient leur cible en Europe de l'Est et, en Europe de l'Ouest, l'immigration et la religion, démontre de manière encore plus évidente que ce sont des facteurs liés à la culture, plutôt qu'à la race, qui ont été politisés via ces mouvements²³.

22. En mars 1994, le parti post-fasciste de Gianfranco Fini, Alliance nationale, est entré dans la coalition gouvernementale. Puis, en mars 1998, le Front national de Le Pen a fait une démonstration de force significative lors des élections régionales françaises. En février 2000, c'était au tour du FPÖ de Haider d'entrer dans la coalition gouvernementale en Autriche. Puis, en avril 2002, Le Pen a obtenu un score très important au premier tour de l'élection présidentielle en France. Évidemment, de tels partis n'ont pas été créés partout en Europe.

23. Voir Goodwin pour une analyse remarquable du rôle joué par la perception des taux d'immigration plutôt que par des considérations raciales en tant que facteurs prédictifs de l'attrait pour les mouvements extrémistes (2011). Ceux qui s'associent à une gauche « classique » définie largement qualifient souvent les populistes-integralistes de fascistes ou néo-fascistes (voir, par exemple Munková, 2008). Ce qualificatif découle parfois, comme en France, de traditions politiques locales, mais en général, je pense que cette dénomination est trompeuse, même si, comme Henriette Asséo, le suggère, nous pourrions trouver un compromis autour du terme de « fascisme post-moderne ». Il est vrai

Troisièmement, la nature réellement radicale du Projet européen et les bouleversements provoqués par la dynamique politique d'intégration européenne sur les modes de vie au niveau local ont alimenté une perception particulièrement puissante, souvent pétrie d'exaspération, face à une élite politique étrangère aux préoccupations des citoyens (ressortissants nationaux) ordinaires, ce qui nourrit directement le fonds de commerce traditionnel du populisme²⁴. Comme le soutient Holmes, au point de vue structurel, l'Union européenne est un projet politique dissimulé derrière toute une série d'ajustements techniques en matière économique, ce que le fondateur de l'UE, Jean Monnet, avait lui-même admis²⁵. Le Projet européen semble donc construit sur une imbrication d'accords informels intergouvernementaux qui font rarement l'objet d'un contrôle de la population – en d'autres termes qui ne sont pas soumis à un contrôle démocratique explicite par la voie des urnes. Il est notoire que les Européens ne connaissent pas le nom de leurs députés et ont une compréhension minimale du fonctionnement de la machine institutionnelle de Bruxelles/Strasbourg. Dans le même temps, ces « ajustements techniques » imposés par le haut ont des conséquences très concrètes sur l'existence des populations et touchent aussi bien des aspects triviaux – comme le type et la forme des bananes que les Européens étaient autorisés à manger au début des années 1990 – que des questions essentielles, comme le nombre d'heures que les Européens sont autorisés à travailler (ou à déclarer) chaque semaine, la destruction imminente et potentiellement irréversible des stocks halieutiques européens, ou, pour les membres de la zone euro, le cadre fiscal au sein duquel les gouvernements élus au niveau national doivent opérer.

En outre, comme le souligne Mabel Berezin, à un niveau macro, l'intégration européenne a bouleversé l'équilibre entre pratiques culturelles et normes juridiques nationales qui régissait jusqu'alors les États-nations

que des partis comme le Jobbik ont dû se rallier à une droite antisémite traditionnelle (souvent en perte de vitesse) ayant des liens personnels ou familiaux avec les partis historiques fascistes et ils mobilisent, dans une certaine mesure, certains aspects du symbolisme de ces partis (par exemple, l'utilisation par le Jobbik de l'iconographie des Croix fléchées en Hongrie). Mais ce n'est qu'un aspect du problème – et pas le plus important. Ces partis ne sont pas, par exemple, en principe anti-démocratiques, alors qu'un postulat fondamental du fascisme était son opposition au régime politique multipartite, déterminé par le vote, démocratique et représentatif. Leurs programmes ne visent pas non plus à homogénéiser la culture politique et à neutraliser les « différences », comme c'était le cas pour les cultes de leadership anti-égalitaires de la période d'entre-deux guerres. Lorsque, comme dans le cas britannique, où l'étiquette néo-nazie est pertinente (par exemple pour le British National Party), l'électorat de ces partis demeure insignifiant et limité aux traditionnels « racistes en fonction de la couleur de la peau » (« skin colour racists ») (Cutts et al, 2009).

24. Voir, en particulier, Berezin, mais aussi Maryon MacDonald (in Gingrich et Banks, dir.)

25. Évoquant le Projet européen, Monnet a noté, à une occasion, que « les aspects techniques ont de prime abord masqué sa signification politique » (cité in Holmes, 2000 : 27).

européens. Par exemple, les constitutions nationales ont dû être modifiées afin d'être adaptées à la législation européenne, ou, comme en France, la constitution a dû être amendée pour qu'un référendum sur la constitution européenne puisse être organisé. De manière peut-être encore plus pertinente, au niveau micro, l'intégration s'inscrit à l'encontre des habitudes et pratiques profondément ancrées d'attachement à la nation, notamment du fait de l'harmonisation réglementaire (Berezin, 2009 : 195). Le processus accéléré d'intégration a donc provoqué des déséquilibres aux niveaux macro et micro ; le risque est que l'espace national devienne « non familial » pour de nombreux citoyens, et d'ouvrir une brèche pour les mouvements de contestation. La conséquence est la réaffirmation, sur tout l'échiquier politique, des identités nationales et de la nation²⁶. Comme le montre Berezin, l'européanisation désagrège et réagrège l'espace politique national en place, mais ne résout jamais la tension centrale inhérente à sa tentative de reconceptualiser le politique tout en maintenant l'État-nation territorial comme entité de base (2009 : 194).

Qu'on le veuille ou non, l'État-nation a été, et reste, le compromis culturel de la modernité (Wimmer, 2002). En tant que forme politique, il n'est pas seulement géographiquement situé et territorialement délimité et donc une entité matérielle. Il s'agit également d'une entité forgée par les expériences, car il donne « une forme culturelle à des interprétations collectives du passé et à des évaluations de l'avenir » (Berezin, 2009 : 46). Comme l'a souligné Andreas Wimmer, l'expérience nationale est l'expérience collective du vivre-ensemble sur un territoire, selon un ensemble distinct de normes culturelles et juridiques productrices de liens (basés sur la sécurité nationale, l'émancipation individuelle et une langue/culture partagée) ; et c'est cette expérience nationale qui démontre et confirme que la passion pour la nation n'est pas une émotion isolée, qui serait le fait d'extrémistes politiques, mais un phénomène autrement plus large et plus profond. La force de cet attachement s'est manifestée, à titre d'exemple, dans les multiples « non » à la constitution européenne et elle a été réaffirmée, ces dernières années, de manière encore plus violente dans les différentes réponses à la crise de l'euro. Tout cela souligne, dans la veine des travaux pionniers de Benedict Anderson (1983/1991), que les nations ne sont pas seulement des catégories politiques, mais se sont aussi constituées en tant qu'ontologies morales, ou comme des modalités d'existence collectivement définies. Comme le souligne Berezin (2009 : 49), « l'expérience nationale est un phénomène qui engage et par lequel on s'engage, cet élément du quotidien qui sommeille dans la conscience collective et

26. En Grande-Bretagne, la presse populaire commente de manière plus ou moins constante, en répondant sans doute à des sentiments extrêmement répandus, l'élimination des « normes » britanniques, comme les poids et mesures impériales, bien-aimés des vendeurs de rue « autochtones ». Voir, par exemple, les récits à sensation de Christopher Booker publiés chaque week-end dans *The Sunday Telegraph* [<http://www.telegraph.co.uk/comment/columnists/christopherbooker/>].

individuelle jusqu'à ce qu'une force interne ou externe menace cette expérience et la rende manifeste ».

Et c'est précisément ce qu'a produit l'eupéanisation : en menaçant l'expérience nationale elle l'a rendue manifeste, sans pour autant cependant parvenir à fournir une explication culturelle plausible de ce qui allait remplacer l'« ontologie morale » de la nation²⁷. C'est ce qu'a déjà souligné Douglas Holmes : la consolidation d'une vaste Europe multiculturelle et multiraciale est une dimension centrale du nouvel ordre social, mais elle n'est pas assortie d'une philosophie constitutionnelle fondamentale, et encore moins de structures politiques susceptibles d'étayer ce type d'intégration²⁸. L'Europe en tant que concept et projet culturels demeure non définie (il ne s'agit ni d'un « melting pot » ni d'une construction nationale) et les termes utilisés pour la décrire dans divers traités restent elliptiques. Les effets pernicioeux très réels de cette ambiguïté centrale persistante deviennent d'autant plus évidents lorsque la négation de l'Europe (ce que l'Europe « n'est pas ») est la seule catégorie disponible pour définir les termes de référence de l'Europe. Ainsi, par exemple, les termes de « non-ressortissant de la CE », « pays tiers », et « non-Européens » qui sont autant de catégories administratives, servant de principes d'organisation au niveau des frontières et des limites de la nouvelle Europe des Vingt-sept, contribuent à façonner une compréhension de base de « l'Europe ». Et c'est ce qui, en retour, fournit l'une des sources de la politique intégraliste d'exclusion des Roms en tant que non-Européens.

Cependant, le succès du populisme-intégraliste ne s'explique pas uniquement en raison des modalités de fonctionnement de l'Union européenne et des conséquences non intentionnelles de sa bureaucratisation. D'autres forces pan-continentales sont à l'œuvre. Mabel Berezin met l'accent sur certaines « autres » sources de mécontentement populaire face aux structures existantes, et sur la quête, parmi ces populations, d'un « nouvel espace politique, social et culturel européen » (2009 : 29). Cet auteur souligne en particulier la transformation du rapport de la population au politique, et le sentiment éprouvé par un grand nombre d'individus de ne pouvoir s'exprimer politiquement. Dans la longue durée, depuis la fin du XIX^e siècle, les structures des partis européens ont été, jusque récemment, remarquablement stables. Cette stabilité ne renvoie

27. L'eupéanisation est également définie comme « une stratégie discursive et un dispositif de pouvoir qui, en particulier, à travers les capacités institutionnelles et administratives de l'UE, réorganise les identifications de groupes par rapport à un territoire et l'appartenance à un peuple (« peoplehood ») (Bornemann and Fowler, 1997).

28. En fait, l'UE ne s'occupe réellement de questions relatives à la « culture » qu'en référence à « l'industrie culturelle européenne », où la notion de « culture » est réduite à la culture de masse et est comprise en termes commerciaux. Comme le souligne Holmes, en partie à juste titre, les « directives protectionnistes limitant l'accès aux marchés européens des médias... sont au cœur de la politique culturelle de l'UE » (2000 : 31). L'harmonisation transnationale des systèmes d'enseignement (Bologne), les diplômes transnationaux et les programmes de transfert (Erasmus et Marie Curie) sont, cependant, les indicateurs d'un programme culturel plus large.

pas à la durée de vie des partis, pris individuellement, mais au type de partis, au style de leurs politiques et à leur électorat type. Cette situation a cependant commencé à évoluer durant les trente dernières années. Ces transformations se sont caractérisées, par exemple, par l'apparition de nouveaux partis marginaux, l'apathie des électeurs (« la disparition de l'électeur ») et l'instabilité électorale – les taux d'abstention inédits au niveau local, national et européen ont ainsi provoqué des fluctuations électorales à une échelle sans précédent (2009 : 29). Alors que l'appartenance politique était associée, à part entière, au mode de vie, et que les loyautés étaient transmises sur le lieu de travail, au café ou au sein du foyer, le rôle beaucoup plus important joué dorénavant par les médias dans la diffusion de l'information politique contribue à l'obsolescence des engagements idéologiques qui déterminaient les modalités traditionnelles de faire de la politique en Europe²⁹.

On peut en dire de même, *mutatis mutandis*, pour l'Europe de l'Est, où l'émergence de nouvelles forces politiques après la fin de l'occupation soviétique, et l'échec de presque tous les partis historiques (pré-1949) à se rétablir, ont produit un résultat assez similaire. De manière générale, donc, si l'on suit Berezin en arguant que l'une des fonctions des partis politiques dans les démocraties européennes a été d'assurer la médiation entre les populations et le politique, alors un travail analytique s'impose afin de saisir de quelle manière le « peuple » peut aujourd'hui être relié à l'État. L'émergence de nouvelles formes d'« engagement civique » en particulier autour des programmes intégralistes est, à l'évidence, un signe de cet ajustement structurel. Il me semble que c'est la raison pour laquelle les étudiants hongrois et bulgares peuvent se joindre sans réticence à des mouvements populistes (le Jobbik et la Garde nationale bulgare ou ses successeurs) ayant pourtant des relents militaires. Au moins, dans le cas hongrois, l'uniforme est dessiné de manière brillamment ambivalente : on dirait le costume folklorique d'un danseur hongrois, jusqu'à ce que l'on remarque l'insigne de la milice et les brassards qui y sont adjoints. C'est comme si, d'une manière étrange, la présence de ce type de force semi-militariste permettait de revendiquer une forme de représentation sociale qui, comme je l'ai montré plus haut, s'est évanouie au même titre que la certitude à vie du travail et de la protection et de la sécurité sociales.

Les partis intégralistes ciblent un large éventail de publics, qui sont profondément insatisfaits et méfiants envers le système politique et ont le sentiment de n'être quasiment pas représentés, selon leurs propres termes. Ils rassurent ces populations en leur promettant qu'elles n'ont pas besoin de « se dépouiller de leurs identités spécifiques » ; au contraire, la seule façon, pour elles, de s'assurer une participation sociale significative est de s'appuyer sur leurs propres sensibilités et conscience particulières (2008 : 59).

29. L'analyse la plus convaincante de la culture d'allégeance politique traditionnelle reste la thèse de doctorat de Papataxiarchis (1988).

L'emphase portée sur la famille, le genre et la politique sexuelle dans nombre de ces mouvements – de la Bulgarie, où la prostitution rom et le travestisme constituent une source puissant d'indignation, en passant par le Danemark et la Hollande, où les adversaires de la tolérance multiculturelle font pression pour que des examens soient imposés aux migrants non-occidentaux afin de s'assurer, par exemple, qu'ils comprennent que la tolérance au nudisme est constitutive du mode de vie national – offre à ce nouveau populisme un moyen supplémentaire de relier les pratiques normatives de la vie quotidienne et domestique aux questions d'ordre national et politique. Éric Fassin évoque l'idée de « démocratie sexualisée » pour désigner ces formes de nationalismes sexualisés, et Douglas Holmes utilise l'expression « projets identitaires expérimentaux ». Cependant, à un niveau basique, la politique d'exclusion via l'imposition de normes régissant l'appartenance sexuelle et les liens de parenté s'apparente à de la politique traditionnelle, dans la mesure où il s'agit d'instaurer un ordre en contrôlant les types de relations familiales et sexuelles légitimes des individus. Cette caractéristique a été, déjà, mise en évidence dans les travaux menés sur les nationalismes de l'Asie du Sud où les conflits sur le port du voile et du *purdah* trouvent leur origine dans les mouvements nationalistes. La nouveauté réside ainsi moins dans le contenu ou la forme de ces politiques que dans leur intensité actuelle en Europe, et, par conséquent, la capacité avec laquelle les populistes-intégralistes mobilisent un soutien autour de la défense de « notre mode de vie ». C'est, comme l'enseignent les anthropologues à leurs élèves dans Kinship 101, le caractère naturalisé de notre manière de fonder une famille qui en fait un outil si puissant pour justifier, en termes démocratiques, l'exclusion des autres.

En examinant, dès lors, de plus près, la montée en puissance des politiques populistes, on peut mettre en évidence certains changements dans la culture publique favorisant la radicalisation et la polarisation du système : l'émergence d'un état d'esprit culturel néo-conservateur, et une tendance à la radicalisation et la polarisation en réponse à l'émergence de problèmes perçus comme non traités par les partis traditionnels (de gauche ou de droite), y compris, en particulier, l'immigration ou les Roms, et les questions de sécurité. Tout cela conduit à une crise de légitimité sous-jacente et croissante du système politique et des partis³⁰.

Cette évolution a un impact extrêmement important pour les minorités dans les États européens, et pour les Roms en particulier. Comme le souligne Holmes, le populisme-intégraliste promeut un sens politique qui s'exprime dans les expériences collectives et des formes de solidarité ancrées dans la ville, la classe sociale, la communauté ou la nation. Cette politique pousse les publics attirés par cette tendance à remettre en ques-

30. Ignazi soutient que ce phénomène est situé à la droite de l'échiquier politique – argument que nous avons tendance à rejeter car on peut identifier de trop nombreux parallèles entre les radicalismes de droite et de gauche actuels.

tion les conceptions actuellement dominantes de la collectivité humaine telles qu'enracinée dans une humanité commune, pour leur préférer des projets identitaires expérimentaux cherchant à combler ce qu'on perçoit comme les « fractures » dans la culture publique actuelle. Dans la mesure où le nationalisme est le principal « compromis culturel » de la modernité, et étant donné que la délimitation des frontières entre les groupes se produit invariablement le long de clivages nationaux et ethniques – aujourd'hui encore avec l'État-nation comme forme primaire de fermeture sociale –, il est plus ou moins inévitable que le populisme utilise des marqueurs ethniques et ethno-religieux pour définir ceux qui font partie et qui sont exclus de la nouvelle société. Dès lors, l'une des modalités par lesquelles l'intégralisme offre à son électorat la possibilité d'une « réintégration sociale » consiste à repousser cet « autre » (musulman ou rom) qui offense et blesse symboliquement car perçu comme occupant injustement l'espace public d'où cet électorat se sent exclu (voir, à ce sujet, la remarquable analyse de Horváth, 2012)³¹. C'est la raison pour laquelle les intégralistes se sentent si émotionnellement violentés par les pratiques s'efforçant d'instaurer un espace cosmopolite et tolérant au quotidien, telles que le langage « politiquement correct » si décrié, ou la surveillance des dépenses publiques (et des nominations) pour lutter contre les discriminations. D'où le plaisir viscéral éprouvé par les partisans de ce mouvement lorsque leurs dirigeants enfrennent de manière théâtrale les conventions du discours politique avec des commentaires sciemment « scandaleux ». Ces gestes leur permettent de se réapproprier un espace dont ils ont le sentiment d'avoir été exclus.

Si tout ceci est vrai, les nouvelles politiques anti-roms requièrent une réponse politico-culturelle riche et complexe. Il va s'avérer en effet nécessaire de repenser soigneusement la nature de la communauté politique et sociale que constituent l'Europe et ses États membres. Une telle analyse devrait, selon moi, s'attacher inévitablement et légitimement à traiter (et dans un certain sens intégrer) le défi culturaliste qui est posé par les intégralistes. Il faut engager un dialogue avec les électeurs populistes et, bien au-delà d'eux, avec tous ceux qui trouvent dans la rhétorique des partis populistes un écho à leur sentiment d'aliénation culturelle, et il faut débattre avec eux de ces « menaces ». Ces débats doivent examiner soigneusement et de manière constructive des questions telles que la défense de la diversité culturelle dans ses formes modernes, la compréhension du caractère inévitable, et invariablement lié à la condition humaine, de la présence de l'altérité (après tout, le genre et la parenté ne sont-ils pas, fondamentalement, des modalités d'établissement d'une distinction entre

31. En d'autres termes, la xénophobie actuelle trouve ses sources précisément dans les institutions politiques ethnicisées de la société moderne et la « communauté nationale de solidarité ». Comme l'a montré Wimmer, la transformation constante des rapports de force au sein de ces institutions conduit à une renégociation sans fin de l'actuel « compromis culturel » – une renégociation des principaux modes d'inclusion et d'exclusion, une réorganisation des principes de base de l'appartenance et de l'identité (2002).

« nous » et « eux » ?), et ils doivent également favoriser la compréhension du fait que la diversité est la source la plus importante de dynamisme dans l'histoire humaine. Les dangers d'éluder un tel travail de réflexion – tout autant que les bienfaits qu'il pourrait apporter – sont brillamment illustrés par deux études récentes de jeunes auteurs hongrois. En Hongrie, le fait que le régime politique communiste de 1958 à 1986 ait nié aux Roms leur statut de minorité historique et culturelle a eu des effets extrêmement néfastes, comme le montrent Horváth (2012) et Kovai (2012), sur les conditions d'existence des Roms en tant que groupe (2012). La Hongrie est dorénavant confrontée au défi de reconnaître et d'intégrer la présence rom, plutôt que de la nier comme par le passé ou de s'attacher à la supprimer par la violence et de l'exclure, comme le souhaitent les intégralistes. Mais cela ne peut pas se faire sans défendre l'idée que la diversité est un facteur de puissance culturelle, et non l'inverse.

Une telle réflexion apparaît sans doute comme une tâche ardue dans une Europe qui se fracture politiquement, mais il y a, selon moi, quelques motifs d'être optimiste. Par exemple, les enjeux ne sont pas limités aux Roms : les minorités musulmanes dans les pays d'immigration attisent tout autant les fureurs populistes. Les modalités de réponse au mouvement populiste-intégraliste dans une partie de l'Europe peuvent, je pense, être appliquées également à d'autres régions, *mutatis mutandis*³². C'est peut-être l'un des avantages de l'intégration européenne.

Mais il est également nécessaire que les « élites » développent un nouveau discours sur ce « pour » quoi l'Europe se construit. En réponse à la série des « Nons » au traité de Maastricht, des hommes politiques comme Nicolas Sarkozy (alors candidat à la présidence) ont proclamé que la solution était de revenir à une « Europe des Nations » pour rassurer les électeurs sur le fait que l'Europe était constituée par des « nations » et agissait dans l'intérêt de celles-ci. Cette « solution de facilité » validée par les urnes laissait à l'évidence peu de place pour les nombreuses minorités (religieuses, ethniques, régionales, etc.) de notre continent ; pire encore, c'est une stratégie qui reporte simplement à plus tard les problèmes inhérents au projet européen et, en attendant, donne une légitimité à tous les populistes-intégralistes qui s'opposent à la solidarité transnationale et transcommunautaire, et à l'entité politique que l'Europe doit s'efforcer de construire dans le siècle à venir. Pour créer une Europe qui renforce les droits de ses citoyens, qui offre de nouvelles libertés et possibilités de bien-être à ses habitants, qui propose une vision de la vie sociale plus attrayante que le retour au berceau ethnico-communautaire fictif, célébré par les nouveaux populistes, il faudra effectuer un retour sur nos racines et parvenir à une nouvelle conception de ce que ce grand projet politique

32. En Italie, par exemple, il semble que les problèmes soient même parfois liés. Lors de l'élection du gouvernement régional de Florence au printemps 2011, la Ligue du Nord a suggéré que si ses adversaires parvenaient au pouvoir, ils transformeraient leur ancienne cité en un « bidonville tzigano-musulman » (Nando Sigona, communication personnelle).

peut offrir à son peuple et, au-delà, au monde entier. En ce sens, la situation tragique des Roms reflète, en fait, la terrible situation de l'Europe. Lutter efficacement contre la poussée populiste visant à les exclure peut donc contribuer de manière fondamentale à une reformulation constructive et à la refondation du projet politique européen dans son ensemble.

Bibliographie

- Anderson, Benedict, 1993 (1991 1^{re} édition). *Imagined Communities : Reflections on the origins and spread of nationalism*. Londres, Verso.
- Bale, Timothy, 2003. « Cinderella and her Ugly Sisters: the mainstream and extreme right in Europe's bipolarizing party systems », in *West European Politics*, 26 (3), p. 67-90.
- Berezin, Mabel, 2009, *Illiberal Politics in Neoliberal Times : Culture, Security, and Populism in the New Europe*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Bornemann, John & Fowler, Nick, 1997, *Europeanization*, in *Annual Review of Anthropology*. Vol. 26 : 487-514.
- Cutts, David, FORD, Robert & Goodwin, Mathew J., 2011, « Anti-immigrant, politically disaffected or still racist after all ? Examining the attitudinal drivers of extreme right support in Britain in the 2009 European Elections », *European Journal of Political Research*, 50 (3), p. 418-440.
- Efremova, Georgia, 2012, « Integralist Narratives and Redemptive Anti-Gypsy politics in Bulgaria », in Stewart (dir.), p. 43-66.
- Fassin, Éric, 2011, « National identities and transnational intimacies: sexual democracy and the problem of immigration in Europe », *Public Culture*, 22 : 3, p. 492-505.
- Gellner, Ernest, 1983, *Nations and Nationalism*. Oxford, Oxford University Press.
- Gingrich, Andre, 2002, « A Man for All Seasons : An Anthropological Perspective on Public Representation and Cultural Politics of the Austrian Freedom Party » in Pelinka Anton and Wodak Ruth (dir.), 2002. *The Haider Phenomenon in Austria*, p. 67-91. New Brunswick, New Jersey, Transaction Publishers.
- Gingrich, Andre & Banks, Marcus (dir.), 2006, *Neo-nationalism in Europe and beyond : perspectives from social anthropology*. Berghahn Books
- Goodwin, Mathew, 2011, *Right Response, Understanding and Countering Populist Extremism in Europe*. London, Chatham House. www.chathamhouse.org.
- Hansen, Thomas Blom, 1999, *The Saffron Wave : Democracy and Hindu Nationalism I Modern India*. Princeton University Press.
- Holmes, Douglas R., 2000, *Integral Europe : Fast-Capitalism, Multiculturalism, Neofascism*. Princeton : Princeton University Press.
- Holmes, Douglas R., 2009, « Experimental Identities (After Maastricht) » in *European Identity*. Peter Katzenstein and Jeffery Chechel (dir.) p. 52-80, Cambridge : Cambridge University Press.
- Horvath, Kata, 2012, « Silencing and Naming the Difference », in Stewart (dir.), p. 117-136.

- Ignazi, Piero, 1992, *The Silent Counter-Revolution: the emergence of the Right Wing in Europe*.
- Judt, Tony, 2005, *Postwar: A History of Europe*. Londres, Penguin.
- Kovai, Cecilia 2012, « Hidden Potentials in "Naming the Gypsy": The Transformation of the Gypsy-Hungarian Distinction », in Stewart (dir.), p. 281-294.
- Mcdonald, Maryon 2006. « New Nationalism in the EU: occupying the available space », in Gingrich and Banks (dir.), p. 218-236
- Mudde, Cas, 2004, « The Populist Zeitgeist », in *Government and Opposition*, Volume 39 Issue 4, p. 542-563.
- Mudde, Cas, 2007, *Populist Radical Right Parties in Europe*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Munková, Eva, 2008, « Here come the neo Nazis », in *The New Presence* 11 (2), p. 22-25
- Oesch, Daniel, 2008, « "Explaining workers" support for right wing populist parties in western Europe: evidence from Austria, Belgium, France, Norway and Switzerland », in *International Political Science Review*, 29 (3), p. 349-373.
- Papataxiarchis, E., 1988, *Worlds apart: women and men in Greek Aegean household and coffeeshop*. Thèse de doctorat, Londres: London School of Economics.
- Picker, Giovanni, 2012. « Left-Wing Progress? Neo-nationalism and the case of Romany migrants in Italy », in Stewart (dir.), p. 81-94.
- Stewart, Michael (dir.), 2012, *The Gypsy « Menace »: Populism and the New Anti-Gypsy Politics*. Londres, Hurst and Co.
- Székelyi, Mária, Örkény, Antal & Csepli, György, 2001, *Romakép [a mai Magyar társadalomban]*, in *Szociológiai Szemle* 2001/3, p. 19-46. Disponible à l'adresse suivante [<http://www.mtapti.hu/mszt/20013/szekelyi.htm>].
- Wimmer, Andreas, 2002, *Nationalist Exclusion and Ethnic Conflict: Shadows of Modernity*. Cambridge, Cambridge University Press.

Des politiques publiques à l'égard des Roms

Hier comme aujourd'hui une catégorisation négative

Samuel DELÉPINE

« La situation de ces femmes, de ces enfants, de ces hommes qui vivent dans des campements insalubres n'est pas acceptable. Je souhaite que, lorsqu'un campement insalubre est démantelé, des solutions alternatives soient proposées. On ne peut pas continuer à accepter que des familles soient chassées d'un endroit sans solution. »

« Tant qu'il y aura des populations exclues et discriminées vivant dans les conditions indignes que nous connaissons encore en France, une politique publique d'accompagnement vers le droit commun dans tous les domaines (social, scolaire, logement, santé, travail) est nécessaire »¹.

Ces mots du candidat François Hollande pendant la campagne 2012 de l'élection présidentielle sonnaient alors comme une rupture avec le discours de criminalisation des Roms jusqu'à lors entretenue par le pouvoir en place. Au moins une approche différente était-elle encourageante sachant que seuls les actes pouvaient confirmer cette première bonne impression dans le contexte de l'existence d'un problème rom ou d'une question rom que nul ne semble plus contester en Europe depuis environ vingt ans. Une approche nouvelle est-elle possible ? Nous tenterons ici d'expliquer comment l'ethnisation d'une question sociale limite d'emblée une action publique cohérente.

1. Extraits de la lettre du candidat François Hollande au collectif Romeurope.

Il n'est pas évident de croiser texte scientifique et analyse de l'actualité car, par définition, cette dernière évolue en permanence et peut rendre rapidement caduque toute analyse. Toutefois la persistance de pratiques discriminatoires à l'égard des Roms et la construction quasi achevée, et bien ancrée dans les esprits, d'une « question rom » nous permettent de considérer l'actualité, même immédiate, comme un support objectif de l'analyse d'une catégorisation dangereuse que les pouvoirs publics, à défaut de combattre, entretiennent. Le recensement ici de quelques faits d'une histoire très récente n'est pas un but en soi et relèverait plutôt du dossier de presse. Il s'agit au contraire de les utiliser comme exemple pour soutenir la démonstration que même les meilleures bonnes volontés politiques peinent à s'affranchir d'une approche globale et ethnicisée de populations et de familles enfermées dans une catégorie d'exclus, bien avant qu'on ne les affuble du terme rom. Les politiques passées à l'égard des nomades ou des Tsiganes ciblaient exactement le même public.

Le problème d'un problème rom : une « question rom » instituée

« Il est possible de se référer à la Décennie pour l'intégration des Roms (2005-2015), aux travaux de recherche, aux plans d'action et aux politiques de sensibilisation pour définir, comprendre et gérer la question, et ainsi confirmer l'existence de la problématique » (Salter, 2011 : 208). Cette citation d'un chercheur canadien comparant la perception des Roms en Europe et au Canada nous montre à quel point il n'y a plus, si tant est qu'il y en ait eu, de débat sur la pertinence d'une question rom. Et cela est tout à fait dommage. Ainsi, l'existence de programmes européens en faveur des Roms relayés à l'échelle nationale se suffit à elle-même pour confirmer l'existence d'une problématique rom ou d'une question rom. Si on cherche des solutions, c'est qu'il y a un problème. Et le débat n'est plus.

Bien sûr le constat de discriminations, de rejets, de racisme, voire de violences à l'égard des Roms est un sujet à dimension politique. Les institutions qui constatent ces actes doivent agir pour éviter toute stigmatisation. Mais l'action publique contre les discriminations s'oriente vers des mesures de type ethnique. Ainsi face aux actions anti-roms se développent de façon croissante depuis la chute du mur, leur contraire a priori logique, des actions pro-roms. Et ce qui était dénoncé originellement, la stigmatisation ethnique, devient un support de l'action publique. L'action se porte en faveur des Roms, pour la prise en charge des Roms ou pour l'inclusion des Roms selon la rhétorique choisie.

Le résultat de ces politiques pose problème. En effet, lorsqu'on éduque des enfants roms et pas des élèves en difficulté, lorsqu'on relogé des « Roms » et pas des familles mal logées, lorsqu'on emploie un « Rom » et pas un chômeur, on participe à la construction de la question. Bien qu'ethniscisées, l'ensemble de ces mesures s'affichent comme positives mais ce sont souvent les mêmes autorités publiques, les mêmes États, les mêmes collectivités locales qui réfléchissent en même temps à limiter la mobilité de ces familles, à limiter leur migrations, qui les contraignent sous prétexte d'inclusion ou d'insertion à respecter certains devoirs fondamentaux, et deviennent alors tout à fait schizophrènes dans leur volonté de régler la « question rom ». Ainsi les mesures « anti-rom » et les mesures « pro-roms » affichées, avec des objectifs différents, comme devant régler la « question rom » ne font en fait que l'alimenter. Cette dernière est donc amenée à se développer toujours plus, notamment dans un contexte de crise.

De l'utilité politique de la « question rom »

La vingtaine d'années qui viennent de s'écouler depuis la chute des pouvoirs communistes à l'Est de l'Europe et le développement progressif de la question à l'Ouest nous interroge. Est-il certain que la résolution de la « question rom » soit réellement envisagée par les pouvoirs en place ? Rien n'est moins sûr. Le maintien d'un contre-modèle pour mettre en valeur le modèle social et culturel dominant est certainement jugé utile d'un point de vue politique. Le regard porté sur les Roms est celui d'un Occident créateur d'ethniscisation dans le clivage Nord-Sud et colonialiste. Sûres de leur modèle, les sociétés européennes envisagent les Roms comme devant être instruits, civilisés et éduqués. Ce regard colonisateur oublie que ces familles sont partie prenante depuis plusieurs siècles de la construction de nombreux États européens.

Aujourd'hui le rejet à l'égard des populations dites « roms » augmente en Europe. Le contexte évoqué ci-dessus constitue la base de ce rejet mais il commence à prendre des formes inquiétantes un peu partout en Europe. Cela nous rappelle inévitablement comment à d'autres périodes de l'histoire ce qui ne s'appelait pas la « question rom » mais qui concernait les « nomades » ou les « Tsiganes » a tenté d'être réglé de façon radicale. La politique de stigmatisation des Roms et Gens du voyage en France pendant l'été 2010 a penché du côté de la criminalisation des Roms dans un objectif politique. La désignation de familles boucs-émissaires pour asseoir et conforter un modèle dominant fut la méthode malheureusement classique utilisée par le pouvoir d'alors pour démontrer son autorité et flatter l'opinion publique. Durant l'été 2013, l'escalade verbale de certains élus locaux a repris à l'égard des stationnements illicites de Gens du

Voyage, le maire de Cholet allant jusqu'à faire le lien avec l'extermination des Tsiganes par les nazis².

Aussi et bien que normalement à l'opposé sur le plan idéologique, les nationalistes roms qui condamnent l'antitsiganisme ont également intérêt à ce qu'une « question rom » existe. Imaginons que cette dernière soit tout à fait ignorée au profit de stratégies locales considérant d'abord des familles et pas un groupe ethnique, cela ne serait pas favorable aux desseins nationaux de ces leaders, qui n'hésitent pas à parler de « peuple rom » en y intégrant les Travellers irlandais, les gitans andalous et les Roms bulgares sans distinction. D'autres associations militantes ou de « soutien aux Roms » basculent parfois dans l'idéologie de l'avènement de la « nation rom ». D'ailleurs quand un Rom « s'intègre » ou lorsqu'il échappe à la pauvreté il sort du problème rom. Est-il moins Rom ? S'affranchir de l'approche ethnique constitue-t-elle un renoncement de l'identité culturelle. La question se pose peut-être pour les premiers concernés, il est étonnant que les institutions feignent de se la poser.

Selon Jean Cuisenier, « les groupes ethniques n'existent pas en soi. Ils n'existent que par leurs rapports et à travers des ensembles de traits qui les discriminent. » (Cuisenier, 2003 : 93). On comprendrait des politiques qu'elles portent à ce trait commun une attention particulière, mais pourquoi basculer vers l'« ethnic business », qu'Alain Tarrius décrit comme une ethnicisation volontaire d'une question sociale (Tarrius, 2000) ? Car c'est ce qui se passe aujourd'hui pour les Roms sur lesquels reposent des enjeux humanitaires, sociaux, politiques, économiques et même financiers tous regroupés dans le concept mal défini parce qu'insatisfaisant de « question rom ». Pour Leonardo Piasere, la catégorie « rom » est une création occidentale, une catégorie marginale et qu'il faudrait entièrement inclure dans le « bon » modèle (Piasere, 2011).

Cet « *ethnic business* » a pour les politiques une utilité, et la « question rom » a ainsi de beaux jours devant elle. Alice Sophie Sarcinelli en donne un exemple dans une communication pour le réseau UrbaRom³ lorsqu'elle évoque les fondements d'une politique publique destinée aux Roms en Italie :

« La question rom italienne, devenue particulièrement visible et acharnée dans la période historique récente, se joue autour d'une confrontation entre différentes économies morales (Fassin, 2009). L'enfance a été un sujet central tout au long de l'histoire de politiques différentielles vis-à-vis de ces populations (Bravi, 2009). Dès lors, on peut penser l'enfance rom dans les termes d'une « enfance hors de l'enfance », puisqu'elle a été cons-

2. Suite à l'installation de 150 caravanes sur un terrain agricole, le député-maire de Cholet, Gilles Bourdouleix, a déclaré « comme quoi Hitler n'en a peut-être pas tué assez ». Source : *Le Courrier de l'Ouest* du 20/07/2013.

3. [<http://urbarom.crevilles-dev.org/fr/travaux/colloques/142-la-l-question-rom-r-en-europe-aujourd'hui-enjeux-et-modalites-de-la-construction-de-problemes-publics-emergents-atelier-2>].

truite comme un « problème public », étant considéré moralement répréhensible et condamnable » (Sarcinelli, 2011 : 2).

Pseudo-contradictions françaises

Aujourd'hui les associations qui défendent les droits des Gens du voyage ou qui s'intéressent au sort des « migrants roms » sur le territoire français sont globalement déçues par l'action politique du gouvernement de Jean-Marc Ayrault et de la nouvelle majorité de gauche dans son ensemble. Choqués par le discours de Grenoble de Nicolas Sarkozy qui voulait « mettre un terme aux implantations sauvages de campements de Roms » et par la circulaire du 5 août 2010 qui visait en priorité les Roms, de nombreux acteurs associatifs et même politiques semblent surpris que la politique d'État ne change pas ou très peu.

La déception est légitime mais la continuité du ciblage de populations indésirables, identifiées et ethnicisées n'est pas surprenante. La catégorie « Gens du voyage » est au final une catégorie ethnique qui ne dit pas son nom. Malgré le contexte républicain un et indivisible ce statut administratif crée une catégorie à part de citoyens français. Plutôt que citoyens à part entière, ils sont entièrement à part, comme aimait à le répéter Aimé Césaire à propos des Antillais. Quand le Président de la République d'alors, Nicolas Sarkozy, dit à Grenoble que les Roms des bidonvilles (roumains et bulgares) pourraient au moins aller sur les aires d'accueil prévues pour eux, sa confusion avec les Gens du Voyage montre, au-delà de son ignorance, que l'essentiel sur le plan politique est bien d'avoir en permanence sous la main une population cible à confronter au modèle de normalisation sociale pour valoriser ce dernier et en dénigrant l'autre. Pourtant c'est bien l'effritement, notamment économique en temps de crise, du modèle dominant qui provoque le clivage et les crispations identitaires. La mobilisation d'un tel contexte, potentiellement dangereux, à des fins politiques ou électoralistes est condamnable. Ainsi c'est le ciblage du groupe, de son identité affublée qui, au détriment des individus, supporte « la question rom » et autorise même une déclaration sans aucun sens comme celle-ci-dessous : « J'ai fait le point avec le ministre. Aujourd'hui plus de 60 % des aires de stationnement légales sont prévues. Les Roms qui viendraient en France pour s'installer sur des emplacements légaux sont les bienvenus. »⁴

Le coup politique attendu n'a pas vraiment fonctionné en faveur du personnage mais il aura été dans la continuité, négative, de la construction et surtout de l'utilisation, comme un outil politique, de la question rom. L'indignation aura eu sa part dans la faible portée politique de la stigmati-

4. Nicolas Sarkozy, Grenoble, le 30 juillet 2010.

sation des Roms. La révélation par la CNIL (suite à un article du journal *Le Monde*) si ce n'est de l'existence du fichier MENS (minorités ethniques non sédentarisées) mais de pratiques policières ciblées ethniquement aura aussi permis de mieux appréhender les dangers de la stigmatisation ethnique et d'émettre des signaux d'alarme qui manifestement ne furent pas suffisants puisqu'aujourd'hui le processus continue.

En effet les différenciations entre familles ne concernent pas l'État ou les collectivités locales. Le terme générique « Rom » s'impose en Europe et en France également malgré l'existence de la catégorie Gens du voyage. Repenser l'approche, c'est réorienter les politiques publiques d'intervention et notamment d'intervention sociale et cela ne s'inscrit plus dans la logique d'un traitement globalisé et catégorisé de populations exclues de la norme et qu'il faudrait inclure. On lit ceci par exemple sur le site *Vie-publique.fr* :

« Gens du voyage » est un terme administratif qui désigne un mode de vie non sédentaire : il apparaît avec deux décrets de 1972, qui se réfèrent à la loi de 1969 sur l'exercice des activités économiques ambulantes. Celle-ci remplaça notamment le carnet anthropométrique institué par la loi de 1912 sur les nomades par un livret de circulation. Dans la pratique, cette appellation est souvent utilisée pour désigner les Roms (ou Tsiganes) de France (y compris les Manouches et les Gitans), bien qu'ils ne soient itinérants que pour environ 15 % d'entre eux. La plupart des Roms en France sont français »⁵.

La dernière phrase est très significative et nous interroge sur la diffusion locale de la « question rom » même en France, serait-on tenté d'écrire.

Le candidat Hollande s'est trouvé tout à fait gêné lorsqu'il fut interrogé sur la résolution de la question des « Roms migrants » en France à la télévision⁶. Il lui fallait au moins distinguer l'échelon national de l'échelon local au niveau de l'intervention publique mais il ne fut guère convaincant :

« On organise une solution. Donc il faut que l'État... c'est la responsabilité de l'État. On ne peut pas laisser les collectivités locales seules assumer une telle responsabilité. C'est à l'État de le faire. Et puis ensuite, permettre à ces populations de revenir en Roumanie, et pas de, ensuite, arriver en Roumanie et de revenir ensuite en France. Bon, donc c'est une politique européenne, c'est une politique d'État, et c'est aussi une politique de dignité. »

5. [<http://www.Vie-publique.fr/chronologie/chronos-thematiques/roms-gens-du-voyage.html>].

6. Émission « Dimanche + » du 12/02/2012, Canal Plus.

Partout en Europe, l'importation de la « question rom » au niveau local

En France, l'exception rom au principe républicain

Face à des politiques européennes et nationales axées sur la catégorisation, on pourrait espérer des bonnes volontés politiques locales qu'elles se détachent de la stigmatisation et de l'ethnisation. Cela arrive parfois. L'exemple de la commune d'Indre en Loire-Atlantique résonne encore comme un modèle de projet social pour familles en difficulté au-delà de toute considération ethnique ou culturelle⁷.

Toutefois la tendance n'est pas à ce type d'approche, d'abord parce que le droit prime et qu'il est facilement mobilisable. La catégorie « Gens du Voyage » en France enferme les familles dans un statut de Français à part devant se conformer aux dispositifs en vigueur, notamment concernant « l'accueil ». La suppression du « carnet de circulation » par le conseil constitutionnel le 5 octobre 2012 constitue une première évolution, que les familles et les associations regardent toutefois avec circonspection. Ce serait là un premier pas vers le droit commun et donc vers une déconstruction de la catégorie, mais le statut continue d'exister et cela crée des différenciations en son sein.

Pour les « migrants » venus de Roumanie ou de Bulgarie, la levée des mesures transitoires sur l'ouverture du marché du travail serait un acte du même type c'est-à-dire allant vers le droit commun loin de toute considération ethnique. Des mesures ont été prises. La liste des métiers sous tension concerne désormais 291 métiers, les contrats aidés sont ouverts aux Roumains et aux Bulgares, la taxe sur l'embauche des citoyens roumains et bulgares a été supprimée. Néanmoins l'effective ouverture du marché au travail pour les citoyens roumains et bulgares est repoussée à fin 2013. Pour l'instant les populations souffrent de leur faible niveau de ressources, de l'occupation illégale de terrain, elles sont expulsées à ce titre et sont en permanence rattrapées par le droit. L'approche de l'échéance renforce les tensions et les récupérations politiques du sujet.

L'application stricte du droit permet a priori d'éviter le piège de la stigmatisation. Le ministre de l'intérieur Manuel Valls entend se démarquer du sarkozysme en érigeant le droit comme tout premier critère d'une politique d'expulsion, et non comme un ciblage ethnique :

« Les préfets ont pour mission de démanteler les camps de Roms quand il y a eu une décision de justice. Les choses sont simples. Oui, quand il y a une décision de justice, il y aura démantèlement de ces campements. [...] »

7. Écouter sur cet exemple précis le reportage de France Culture « Roms sur Loire » sur le lien [<http://www.franceculture.fr/emission-sur-les-docks-10-11-champ-libre-25-rom-sur-loire-2010-10-26>].

Je ne peux pas admettre [...] que dans ces campements, qui accueillent parfois des centaines de personnes dans la chaleur de l'été, il y ait des problèmes sanitaires insupportables. [...] Chaque fois qu'il y a une décision de justice, chaque fois que les propriétaires de ces terrains, qui sont souvent des collectivités territoriales, en font la demande, il y aura ces démantèlements. C'est une politique à la fois ferme et respectueuse du droit »⁸.

Ces propos qui se veulent de bon sens maintiennent le « problème rom » en l'état, même s'il n'est pas ici question de comparaison entre le droit des Français et celui des étrangers, « mieux lotis », selon Nicolas Sarkozy en 2010. En s'en tenant au respect des décisions de justice, le ministre de l'Intérieur s'épargne le discours affiché de la stigmatisation. Il reste que la volonté politique change peu, même si la circulaire du 26 août 2012 a demandé l'« accompagnement » des évacuations de terrains illicites. L'été 2012 a vu 2 362 personnes se faire expulser des ces campements dits illicites et les solutions de relogement se comptent sur les doigts d'une main⁹. Depuis, la circulaire a proposé une politique d'accompagnement : en cela elle se veut nouvelle et différente mais ses effets tardent, d'ailleurs elle s'adresse notamment aux personnes en situation régulière qui ne sont pas les plus nombreuses. On peut comprendre que son application au niveau local prenne du temps, mais n'étant pas une loi, elle reste soumise à la bonne volonté des préfets.

De même l'ambition de la délégation interministérielle DIHAL¹⁰ chargée du suivi de l'application de cette circulaire et des diagnostics locaux est inédite. En partenariat avec des associations, des spécialistes de la question dans un esprit de concertation, l'idée est de proposer une action publique nouvelle sur le sujet. On peut se satisfaire que l'idée d'une politique nouvelle émerge via cette délégation mais si l'action publique continue à s'intéresser non pas à des désœuvrés, des migrants, des étrangers, des malades, des travailleurs, des enfants à scolariser... mais à des « Roms », ses effets seront très limités.

De l'aveu même du préfet Alain Régnier en charge de l'application de cette circulaire, la situation évolue peu même s'il se veut optimiste : « Elle est appliquée de manière inégale, c'est un fait. On ne peut pas se satisfaire de la situation actuelle, évidemment. »¹¹ Ce dernier dit souhaiter éviter toute stigmatisation et considérer sa mission comme une mission sur le mal-logement. Toutefois, au niveau local, l'application de ce principe est

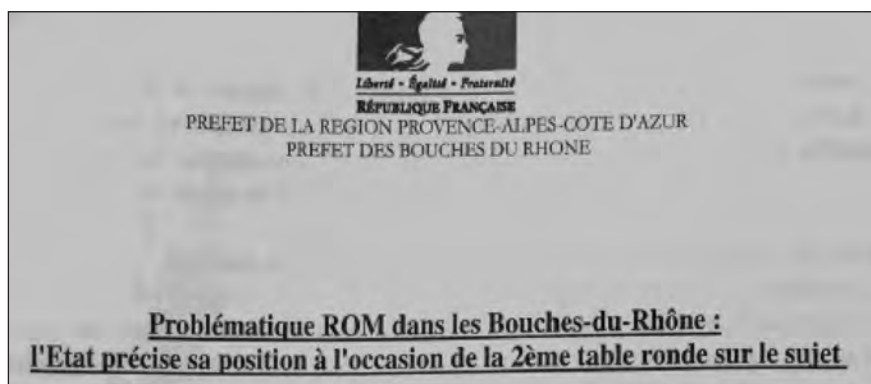
8. Propos tenus le 31 juillet 2012 sur *Europe 1*.

9. Voir le rapport de Philippe Gossens : « Recensement des évacuations forcées de lieux de vie occupés par des Roms migrants en France et de leurs expulsions collectives du territoire. Juillet-août 2012 ».

10. Délégation interministérielle pour l'hébergement et l'accès au logement des personnes sans-abri ou mal logées.

11. Article du journal *Libération* du 30/07/2013, « Les tensions envers les Roms sont plus vives en France qu'ailleurs ». Entretien avec le préfet Alain Régnier.

peu évidente. Le document ci-dessous, signé par le préfet de région PACA est suffisamment explicite. On n'ose imaginer, et c'est heureux, un document intitulé « problématique juive dans les Bouches-du-Rhône » ou « problématique homosexuelle dans les Bouches-du-Rhône » signée d'un préfet.



La circulaire du 26 août 2012 préconise l'établissement de diagnostic des campements pour envisager des solutions d'insertions. Les documents qui accompagnent la circulaire et qui proposent une méthodologie pratique sont très complets. Certaines associations militantes restent sceptiques, le GISTI par exemple en fait l'analyse suivante :

« L'établissement du diagnostic, censé prendre en compte les problématiques administratives, de santé, de logement, d'emploi et de scolarisation, pourra, dit la circulaire, « être plus ou moins complet en fonction du temps et des ressources disponibles ». Entendez par là que, si le temps ou les ressources manquent, il suffira d'un diagnostic partiel voire... d'absence de diagnostic. Difficile de penser, dans ces conditions, que les préfets vont se sentir tenus d'investir le temps et les ressources nécessaires pour réaliser un travail de fond ».¹²

La focalisation ethnique maintient le « problème ». Le journal *Valeurs Actuelles* a titré en août 2013 « Roms : l'overdose »¹³, « profitant » du contexte de crise et de la possibilité offerte par l'existence de la « question rom » d'oser une telle couverture, ce que le journal ne se serait pas permis, à l'évidence, avec aucun autre groupe ethnique. Dans le même ordre d'idées, les événements de Marseille de la fin septembre 2012 ont eu quelque chose de fatal, tant les crispations identitaires se sont accentuées depuis 2008 et les effets réels et perçus de la crise économique. Les habi-

12. « Pour aller plus loin quelques éléments d'analyse de la circulaire du 26 août 2012 », GISTI (Groupe d'Information et de Soutien des Immigrés), septembre 2012.

13. Couverture du journal *Valeurs Actuelles* du jeudi 22 août 2013.

tants d'un quartier délogent eux-mêmes des Roms et brûlent ce qui reste du campement. Ayant intégré l'existence d'un « problème rom » à résoudre, les habitants s'en chargent eux-mêmes et les réactions politiques sont timides. La maire socialiste du quartier a même déclaré : « Pour moi c'est un déménagement pas une expulsion..., ce n'est pas parce que je ne condamne pas que je cautionne »¹⁴. Il y eut très peu de réactions politiques dans un contexte où il est acquis que les Roms posent problème en tant que Roms.

Le dispositif de « villages d'insertion » pour les Roms en région parisienne est un autre exemple de politiques de catégorisation et de stigmatisation. La sélection de quelques familles pour un passeport vers l'intégration n'est rien d'autre qu'une mesure d'ordre ethnique à l'image des aires d'accueil des gens du voyage. La politique des *campi nomadi* en Italie est tout à fait comparable et elle est décrite comme un « outil » par Jon Calame et Thomas Richard :

« Ces enclaves ethniques officielles, isolées et coupées de la masse des résidents urbains par des barricades physiques et institutionnelles, aident le gouvernement italien à gérer et à contrôler une communauté rom perçue comme congénitalement malveillante et sans valeur économique. Elles correspondent bien à la notion étendue de ghetto ethnique définie par Loïc Wacquant : “un outil” pour appuyer un “régime spécifique de domination raciale”, une réponse à “des faits sociaux dérangeants” qui prend pour cibles les parias pauvres » (Calame & Richard, 2010 : 787).

Très peu de mesures poussent à l'optimisme. Dans un rapport dominant-dominé très simpliste mais complètement assimilé par les peuples européens, le poids des représentations l'emporte et suffit à maintenir des processus ségrégatifs historiques qui se voient nettement sur l'espace dans la répartition des groupes et des familles et qui influencent et contraignent leurs pratiques spatiales. Cela est notamment très visible en Europe centrale et orientale.

*Europe centrale et orientale :
le Rom pauvre comme argument politique.*

Dans des pays où les Roms ont parfois le statut de minorité nationale et où ils constituent un poids numérique important, la « question rom » est centrale. Elle prend des formes différentes de celles qu'elle présente en Europe occidentale, soucieuse de contrôler les « migrants » et d'imposer un modèle dominant. Ici le Rom n'est pas issu d'un imaginaire fantasmé, il n'est pas un « migrant » mystérieux voire exotique, il est une figure de l'histoire locale et le plus souvent sédentaire. Les régimes successifs dans

14. Extrait d'une interview au journal *Libération* du 28 septembre 2012.

ces pays n'ont eu de cesse de vouloir tour à tour assimiler les Roms, les détruire ou les ignorer. La « question rom » dans des pays aujourd'hui en pleine crise économique se pose du point de vue de la différenciation culturelle, mais bien plus encore autour de la figure du « pauvre ».

Bénéficiaires de programmes du Fonds Social Européen ou du FEDER destinés à l'inclusion des Roms, ces pays (Roumanie, Slovaquie, Bulgarie, République Tchèque, Hongrie) oscillent entre politiques de rejet et obligation d'application de politiques d'intégration. Il y a là une différence majeure avec un pays comme la France et avec la plupart des pays occidentaux, qui passent sans rechigner de la victimisation, voire de l'urgence humanitaire, à la criminalisation et à l'expulsion. La victimisation ou le rejet des Roms dans les pays d'Europe occidentale exaspère profondément les populations majoritaires de ces mêmes pays (auxquels il faut ajouter les États de l'ex-Yougoslavie), et renforce les tensions et le rejet global des Roms. Image et préservation de la nation sont en jeu, et les pays émetteurs de « migrants » insistent sur les distinctions à faire – en Roumanie entre Roumains et Roms bien que ces derniers soient Roumains lorsqu'ils viennent de ce pays. Dans les recensements, les Roms (ou identifiés a priori comme tels) se déclarent le plus souvent Roumains, Bulgares..., puisque la possibilité de déclarer son appartenance est permise. Faut-il ne voir dans ces déclarations que le reflet de l'image négative qui entoure les Roms? L'attribution d'une identité imposée est une réalité à l'égard des Roms en Europe centrale. Elle autorise ensuite la stigmatisation. Ainsi, ce qui est considéré comme un phénomène récent lié aux migrations des années 2000 s'est en fait exprimé dès la fin du communisme en Roumanie ou en Bulgarie. Selon Alexandra Nacu, « [...] l'émergence de cette question s'est accompagnée d'une stigmatisation croissante de ce groupe dans les sociétés roumaine et bulgare, pendant une période – les années 1990 – d'appauvrissement massif, caractérisée par la concurrence entre groupes appauvris et les peurs démographiques d'extinction de la nation » (Nacu, 2009 : 194).

Dans ces pays la « question rom » ne cesse de se poser toujours plus. Le 5 avril 2011 la Commission Européenne a rappelé l'obligation qu'avaient les États membres de développer une stratégie nationale d'« inclusion des Roms » (Commission européenne, 2011). Dans ce même rapport, il est rappelé que pour la période 2007-2013, 172 millions d'euros ont été explicitement alloués à des actions visant à intégrer les Roms. Localement la répartition de ces fonds est souvent mal gérée, et la distinction ethnique passe mal auprès des populations majoritaires, qui sont elles-mêmes souvent dans une situation difficile. Il faut être Rom pour bénéficier de certains programmes et malgré le recensement de quelques bonnes pratiques le sentiment de rejet grandit parallèlement à la volonté de prise en charge. Les rapports se multiplient : fondation SOROS, PNUD, Banque Mondiale, programmes et rapports du Conseil de l'Europe, de l'Union Européenne..., tous destinés à mettre en évidence la situation socio-économique globalement difficile, voire catastrophique, vécue par les Roms, et

y allant de leurs solutions respectives. Les constats sont clairs face à l'éducation, l'emploi, la santé ou le logement : les Roms apparaissent nettement en retrait par rapport aux populations majoritaires. Reste le problème de la catégorisation. Qui est ici appelé « rom » ? Quid des distinctions à l'intérieur du groupe global constitué et comment éviter le maintien des stigmates en focalisant sur l'origine ethnique supposée des concernés ? Comment faire évoluer la situation de nationaux mal-logés, malades, non scolarisés ou chômeurs de manière positive en ne les considérant que par leur appartenance ethnique supposée en oubliant leur identité nationale ou, au contraire, locale ? L'oubli des ancrages territoriaux des familles au profit d'une minorité européenne globale nuit aux premiers concernés et cela même dans un contexte de bonnes volontés.

La justification de l'absence d'hospitalité

L'image du Rom pauvre, discriminé, voire persécuté dans son pays d'origine, est entretenue à l'Ouest de l'Europe. Depuis quelques années en France, les dirigeants rappellent à l'envi que le « problème rom » est d'abord celui des États où ils vivent en majorité, et qu'une politique européenne destinée à les insérer dans « leurs pays » afin d'éviter qu'ils ne migrent est « la » solution. Pour cela la rhétorique rocardienne du pauvre – qu'on ne peut pas accueillir malgré les meilleures volontés – est un classique. Le 9 septembre 2012, le ministre de l'Intérieur Manuel Valls déclarait ceci¹⁵ : « La France ne peut pas accueillir toute la misère de l'Europe [...] Aujourd'hui, nous ne pouvons pas nous permettre d'accueillir toutes ces populations qui sont souvent des damnés de la Terre, qui sont pourchassées dans leur pays, qui sont discriminées ». C'est bien le pays émetteur, ici la Roumanie, qui est montré du doigt avant que le ministre n'insiste sur la « classique » logique de l'insertion dans le cadre de politiques européennes : « Nous sommes convaincus de votre volonté, celle des autorités roumaines, d'un investissement sur les problèmes de l'insertion des Roms, dans le cadre d'une stratégie européenne »¹⁶.

Deux ans auparavant, le député Pierre Lellouche avait procédé de la même façon en accusant le pays émetteur d'être responsable, et considérant que la France n'avait pas à traiter ce « problème ». À l'image de ce que dit le ministre de l'Intérieur aujourd'hui, il disait ce que l'opinion publique française, dans sa globalité, souhaitait entendre :

« On a vu arriver des populations roms venant essentiellement de Roumanie et de Bulgarie, ces populations vivent dans des situations propre-

15. Manuel Valls le 09/11/2012 sur BFMTV.

16. Manuel Valls le 12/09/2012 à Bucarest.

ment scandaleuses, voire parfois inhumaines dans leurs pays d'origine, elles ne sont pas dans le système économique, l'insertion ne se fait pas »¹⁷.

« La France n'a pas vocation à accueillir 2,5 millions de Roms roumains, ou 9 millions de Roms européens »¹⁸.

Le député reprendra, dans la suite de son discours, la thématique de la solution européenne, dédouanant ainsi la France de toute responsabilité, en amont comme en aval, dans la prise en charge d'individus et de familles en difficulté. Le double argumentaire face aux Roms pauvres réoriente ce que pourrait être un devoir d'hospitalité vers une absence d'hospitalité. Celle-ci trouve sa justification dans les arguments « rocardiens » qui relèveraient de l'évidence logistique comme cette phrase insensée : « la France ne peut pas accueillir 9 millions de Roms ». L'absence d'hospitalité mobilise aussi le droit pour protéger l'accueillant face au « migrant » indésirable qui, lui, contrevient au droit (stationnement illégal, niveau de ressources insuffisant...). L'hospitalité prise en charge par les autorités publiques devient alors non plus une obligation morale mais l'application d'un cadre hypercodifié dans lequel le migrant doit s'inscrire. La transformation d'une « question rom » en problème public permet alors aux autorités de justifier une « prise en charge » très orientée, défavorable aux populations migrantes mais relevant malgré tout de l'hospitalité. L'insertion est peu permise au « migrant », hors du droit et portant sur lui un chapelet de représentations négatives (délinquance, refus du travail...).

Conclusion

Qu'ils rejettent les Roms ou qu'ils veuillent les prendre en charge, les leviers politiques activés et destinés aux Roms se ressemblent. En effet, ils reposent tous sur l'existence d'un problème à résoudre. Les développements sémantiques et stratégiques de l'Union Européenne sur la « valeur économique » des Roms, déjà existante et à venir s'ils « s'incluent » à la société, ont finalement peu de poids. En Hongrie le parti au pouvoir du premier ministre Viktor Orban ne cache pas son antitsiganisme et montre les chômeurs et l'assistanat du doigt en les résumant aux Roms, ceci dans un euro-scepticisme croissant. Partout les discours se radicalisent et on peut être inquiet et pessimiste. Pourtant on ne peut pas calquer le discours issu des représentations aux réalités de terrains. Seules les situations locales peuvent déconstruire « le problème rom » en faisant apparaître la diversité des familles.

17. Pierre Lelouche le 26/07/2012 sur *France Info*.

18. Déclaration de Piere Lellouche au Parlement Européen le 3 août 2010. Rappelons qu'alors, et c'est encore le cas aujourd'hui, la France comptait 15 à 20 000 Roms Roumains et Bulgares sur son territoire. Un chiffre assez éloigné des neuf millions « potentiels ».

On parle souvent de l'émergence d'une « question rom » qui aurait eu lieu récemment et qui se serait imposée depuis peu dans le débat public. L'expression « question rom » est récente, mais le rejet et la catégorisation des familles tsiganes ne sont pas nouveaux, malgré l'extraordinaire diversité qui les caractérise selon les territoires qu'elles habitent en Europe. Le maintien et la revendication d'une culture n'ont pas à se substituer à des sujets sociaux.

Le poids des représentations est trop fort et il est utilisé à des fins politiques. Il pourrait paraître presque étrange qu'une minorité de gens considérés comme les plus pauvres d'Europe, comme une minorité d'exclus, provoque autant de crispations identitaires dans de nombreux pays d'Europe.

Dans ce contexte d'inquiétude des sociétés en place sur la pérennité de leur modèle socio-économique, l'identification de cette « minorité », a priori exclue et défavorisée, est transformée en un problème global, la « question rom », essentiellement basé sur des tensions identitaires qui verraient se confronter un modèle dominant et un modèle dominé inquiétant. À ce rythme la « question rom » peut prospérer, même si à l'avenir elle devait à nouveau changer de nom.

Bibliographie

- Calame Jon & Thomas Richard, 2010, *La ville divisée : les minorités hors les murs*, Politique Étrangère, p. 783-797.
- Cuisenier, Jean, 2003, « L'ethnicité en Europe dans les temps présents. » *Ethnologie française*, vol. 33, PUF, p. 91-100.
- Delepine, Samuel, 2012, *Atlas des Tsiganes. Les dessous de la « question rom »*, Paris, Autrement, 96 p.
- Études Tsiganes, 2010, *Expériences Européennes*, Paris, n° 41-42.
- 2012, *La « question rom » en Europe aujourd'hui*, Paris, n° 46.
- Nacu, Alexandra, 2009, *L'émergence de la « question rom » en Roumanie et en Bulgarie. Du consensus au stigmat. Tumultes*, n° 32-33.
- Piasere, Leonardo, 2011, *Roms : une histoire européenne*, Bayard, 250 p.
- Salter, M. B. (2011). *Le Canada et les Roms : gouverner l'inconnaissable. Cultures & Conflits*, n° 81-82, p. 207-212.
- Tarrus Alain, 2000, *Les nouveaux cosmopolitismes. Mobilités, identités, territoires*, Éditions de l'Aube.
- Commission Européenne, 2011, *Cadre de l'UE pour les stratégies nationales d'intégration des Roms pour la période allant jusqu'en 2020*.
- URBAROM, 2010-2011, *La « question rom » en Europe aujourd'hui* [<http://urbarom.crevilles-dev.org/fr/travaux/colloques/142-la-l-question-rom-r-en-europe-aujourd'hui-enjeux-et-modalites-de-la-construction-de-problemes-publiques-emergents-atelier-2>].
- Vie Publique. fr [<http://www.vie-publique.fr/chronologie/chronos-thematiques/roms-gens-du-voyage.html>].

« Roms » et « gens du voyage » Le malentendu français

Note sur les interventions des évêques de France à l'été 2010

Sylvaine GUINLE-LORINET

Durant l'été 2010, plusieurs évêques français ont émis des protestations à l'égard de la politique française menée à l'encontre des Roms à partir d'un fait divers concernant les gens du voyage. Les déclarations épiscopales, qui se voulaient fermes, étaient tissées de bonnes intentions, mais l'observateur pouvait y déceler, comme dans les prises de position gouvernementales qui les avaient suscitées, des glissements sémantiques et des amalgames. L'Église a tenté de parler d'une voix forte mais son discours était souvent brouillé. Cela peut-il expliquer qu'il n'ait pas reçu l'écho escompté dans l'opinion catholique ?

Retour sur les émeutes de Saint-Aignan et la démesure de la réponse politique

Les émeutes de Saint-Aignan (Loir-et-Cher), le 18 juillet 2010, servent de détonateur. Ce jour-là, une cinquantaine de personnes, appartenant à la communauté des gens du voyage, armées de haches et de barres de fer, brûlent plusieurs voitures, après le décès de L.D. tué par les gendarmes alors qu'il tentait de forcer un barrage pendant une course poursuite. Il s'agit donc une émeute, très localisée, liée à un fait divers tragique, ou/et à une bavure des forces de l'ordre.

La réaction du pouvoir est immédiate, elle se produit au plus haut degré de l'État. Le 28 juillet, en effet, soit dix jours seulement après les événements de Saint-Aignan, le président de la République, Nicolas

Sarkozy, organise une réunion destinée à répondre aux « problèmes que posent les comportements de certains parmi les gens du voyage et les Roms ». Deux jours plus tard, à Grenoble, le chef de l'État prononce un discours sur la sécurité où il annonce sa volonté de « mettre un terme aux implantations sauvages de campements de Roms ». Le 5 août 2010 est publiée une circulaire destinée aux préfets, signée par le chef de cabinet du ministre de l'Intérieur, Brice Hortefeux, demandant d'évacuer en priorité les camps Roms. Des mesures d'évacuation ont lieu : deux cents Roms de Roumanie et de Bulgarie sont renvoyés dans leur pays d'origine.

Ce qu'il convient de relever, c'est la prudence apparente du pouvoir : aucune généralisation qui pourrait être considérée comme abusive ; on utilise le terme « certains ». En même temps, presque sous couvert de cette réserve s'opère un glissement, comme le montre l'expression « les gens du voyage et les Roms », alors signalé dans la presse. L'affaire de Saint-Aignan, très localisée, concernait des gens du voyage mais les Roms ont été aussi mis en cause, et les mesures prises par la suite ont visé essentiellement leur communauté. Glissement donc et amalgame, exploitation politique d'un point commun entre divers groupes ou diverses attitudes.

Le sociologue Jean-Pierre Liégeois, fondateur du centre de recherches tsiganes de l'Université Paris V, avait pressenti que cet amalgame se produirait. Dans un entretien au quotidien *Libération*, le 23 juillet 2010, il avait tenu à clarifier les termes employés. L'expression « gens du voyage » correspond à une « invention » administrative propre à la France, une terminologie destinée à éviter toute connotation ethnique, et qui a succédé au terme « nomade », autrefois utilisé par le législateur français. Le terme de Roms est celui sous lequel les groupes – Gitans, Manouches, Roms... – présents lors du premier congrès mondial tsigane¹ à Londres en 1971 ont choisi de se rassembler dans une perspective politique de lobbying auprès des institutions. Les deux groupes « Roms » et « gens du voyage » se recoupent mais ne sont pas confondus. Il existe des Roms sédentaires et des gens du voyage qui ne sont ni tsiganes ni roms et qui sont qualifiés simplement par leur mode de vie.

L'Église catholique : des messages ambigus ?

L'intervention de l'Église catholique est assez rapide, une dizaine de jours après les faits². Le 28 juillet 2010, l'aumônerie catholique des gens

1. Le terme « tsigane » fait référence à une dimension sociologique qui concerne les descendants d'un peuple d'origine indienne, diversifié au cours de l'histoire en plusieurs ethnies qui ont néanmoins gardé une culture commune et la conscience d'appartenir à une seule communauté.

2. Sauf autre indication, tous les textes cités ont été consultés sur le site officiel de la Conférence des évêques de France et de l'Église catholique (www.catholique.fr).

du voyage réagit. Fondée au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, en lien avec les prêtres et les religieux ou religieuses qui avaient apporté leur soutien matériel et moral aux internés dans les camps français, elle œuvre avec d'autres organisations ou associations et affirme vouloir rendre les gens du voyage acteurs de leur vie ; elle a soutenu la création de l'Association nationale des gens du voyage catholiques (ANGVC) et reste très impliquée auprès d'elle. L'aumônerie lance un appel le 28 juillet 2010, appel signé par M^{gr} Centène, évêque de Vannes, responsable de la pastorale des gens du voyage et par M^{gr} Schockert, évêque de Belfort-Montbéliard, en charge du Service National de la Pastorale des Migrants et des Personnes Itinérantes.

La perspective est évangélique³ et politique à la fois : « De tristes événements mettant en cause des personnes de la communauté des gens du voyage sont intervenus récemment dans la vallée du Cher. En plaçant l'ensemble de cette communauté, ainsi que celle des Roms, sous le feu des projecteurs médiatiques et politiques. Ils ont servi de prétextes à des généralisations hâtives et à une recrudescence de la stigmatisation dont sont victimes ces populations. Nous le déplorons vivement. » La parole se veut ferme : « L'aumônerie catholique des gens du voyage ne peut se résoudre à voir les Roms et les gens du voyage victimes de préjugés et d'amalgames, boucs émissaires désignés des difficultés de notre société, alors qu'ils en sont les premières victimes. » Les signataires en appellent ensuite au respect et à la connaissance réciproques. Le texte dénonce bien l'amalgame d'une part, la stigmatisation d'autre part.

Cet appel est suivi d'autres déclarations. Ainsi, dans un communiqué publié le 17 août, M^{gr} Michel Dubost, évêque d'Évry, président de Justice et Paix France, appelle les pouvoirs publics à travailler avec les associations pour trouver des solutions aux problèmes que peut poser la présence des Roms. M^{gr} Christophe Dufour, archevêque d'Aix et d'Arles, est témoin des expulsions policières, le 20 août, lors d'une visite, prévue de longue date, dans un camp de Roms. Lui aussi en appelle au respect et à la dignité des gens du voyage et se déclare prêt à participer à la recherche de solutions. Le 26 août 2010, le cardinal André Vingt-Trois, archevêque de Paris et président de la Conférence des évêques de France, est l'invité de Jean-Pierre Elkabbach sur Europe 1. Il se montre modéré, mais il dit regretter le climat malsain développé dans la société française « dans une espèce de surenchère verbale, entre différentes positions et une sorte de concours à celui qui paraîtra le plus moral ». Interrogé sur la situation des Roms en Europe, il appelle de ses vœux une plus grande solidarité entre les membres de l'Europe. Reconnaisant que la France n'a pas vocation à accueillir tous les Roms et qu'elle ne peut pas toujours satisfaire les

3. Le texte emploie l'expression « disciples du Christ » et se réfère à Matthieu 25, 35-36 (« Car j'ai eu faim et vous m'avez donné à manger, j'ai eu soif et vous m'avez donné à boire, j'étais un étranger et vous m'avez accueilli, nu et vous m'avez vêtu, malade et vous m'avez visité, prisonnier et vous êtes venus me voir. »)

attentes de ceux qui viennent en France, il souligne la nécessité de mesures de régulation de cette situation respectueuses de la personne humaine. Interpelé sur ses déclarations marquant « un retour spectaculaire de l'engagement de l'Église dans la vie politique » selon les mots de J.-P. Elkabbach, il rappelle que l'Église ne dit là rien de nouveau... Le 1^{er} septembre 2010, M^{gr} Marc Stenger, évêque de Troyes, président de Pax Christi France, s'interrogeant sur la construction d'une société fraternelle, précise qu'« une telle société ne se fera ni par l'exclusion, ni par la marginalisation. »

Ces déclarations diverses sont suivies ou accompagnées d'actes. Le 22 août, le P. Arthur Hervet, assomptionniste, engagé de longue date auprès des migrants et des Roms, annonce qu'il renonce à sa médaille de l'Ordre national du Mérite, pour dénoncer la politique gouvernementale vis-à-vis des Roms ; il tient des propos très durs à l'encontre de Nicolas Sarkozy (pour lesquels il présentera ses excuses par la suite)⁴. Le 31 août 2010, la cardinal André Vingt-Trois rencontre le ministre de l'Intérieur, Brice Hortefeux, place Beauvau⁵. En préambule, il rappelle que l'Église n'a pas l'intention d'attaquer le président de la République ou le ministre de l'Intérieur, mais souligne qu'elle est le témoin de la situation de misère des populations concernées : elle ne peut y rester insensible, elle est engagée dans l'aide directe, il ne s'agit pas pour elle de contester l'application des lois, mais de s'assurer qu'elles sont appliquées dans le respect des familles, des enfants, des personnes. La question des Roms pose celle de la solidarité en Europe, solidarité qui a un coût... Comme l'a souligné M^{gr} Hippolyte Simon, archevêque de Clermont et vice-président de la CEF, l'Église est dans son rôle lorsqu'elle attire l'attention des pouvoirs publics sur la nécessité d'accueillir et de protéger des gens qui sont en situation précaire.

La polémique naît de l'intervention de M^{gr} Le Gall. L'archevêque de Toulouse s'exprime à Lourdes, le 27 août 2010, devant 4 000 personnes⁶. Les catholiques, dit-il, doivent être solidaires des Roms comme ils l'ont été des Juifs pendant la Seconde Guerre mondiale. Durant son homélie il lit la lettre rédigée en août 1942 contre les persécutions dont les Juifs étaient victimes par son illustre prédécesseur, M^{gr} Saliège ; il insiste notamment sur les phrases : « Ils font partie du genre humain. Ils sont nos frères comme tant d'autres. Un chrétien ne peut l'oublier ».

Cette analogie provoque un tollé immédiat. Le Premier ministre, François Fillon, parle sur France Inter de « faute grave » ; le député UMP du Tarn, Bernard Carrayon, s'indigne. Le CRIF se déclare, le lundi suivant, « consterné » par les « confusions et amalgames », soulignant que les différences « sont d'une telle ampleur que la simple comparaison relève d'une grande ignorance ou d'une grande mauvaise foi ». Tout en se disant

4. Dans un communiqué, l'archevêque de Lille, M^{gr} Laurent Ulrich et M^{gr} Gérard Coliche, évêque auxiliaire, ont précisé qu'ils n'approuvaient ni ne cautionnaient ces propos.

5. André Vingt-Trois était accompagné par le secrétaire général de la CEF.

6. Les interventions diverses de M^{gr} Le Gall ont été publiées par le quotidien régional *La Dépêche du Midi* (www.ladepeche.fr).

solidaire des Roms, le prix Nobel de la Paix, Elie Wiesel, juge ce parallèle « inacceptable ».

Le lundi 30 août, M^{gr} Le Gall revient donc sur ses déclarations : « Contrairement aux propos véhiculés par certains médias et largement commentés par certains hommes politiques, je n'ai pas fait de parallèle entre le SORT des Juifs durant la guerre et celui des Roms aujourd'hui, sort qui bien évidemment n'est pas comparable ». Il répète qu'il est « convaincu que le remède à la peur et à l'insécurité ne se trouve pas dans une surenchère sécuritaire, mais passe par une action de longue haleine nourrie de respect et de connaissance réciproques ».

Des interventions contestées dans l'opinion, notamment catholique

Le quotidien *La Croix* a commandé à l'institut CSA un sondage réalisé par téléphone, les 24 et 25 août, sur un échantillon représentatif de mille personnes âgées de dix-huit ans et plus. Selon les résultats de ce sondage, les Français se montrent plutôt réservés sur les prises de position de l'Église sur la politique gouvernementale en matière de sécurité et plus précisément vis-à-vis des Roms : 53 % d'entre eux estiment que l'Église n'était pas dans son rôle en intervenant dans le débat sur la reconduite des Roms dans leur pays d'origine. Ils sont 40 % à estimer au contraire que l'intervention de l'Église était légitime⁷. Une partie des personnes interrogées jugent la position de l'Église en fonction de leur propre opinion sur la politique du gouvernement à l'égard des Roms : 55 % des sympathisants de gauche, plutôt hostiles aux expulsions de Roms, approuvent l'intervention des responsables catholiques à la différence de 63 % des sympathisants de droite, en général plus proches de l'Église, qui estiment cette fois qu'elle n'était pas dans son rôle. Parmi les Français se disant catholiques, 54 % estiment que l'Église est sortie de son rôle. Les catholiques pratiquants trouvent légitime la prise de parole des autorités ecclésiastiques à 55 % ; en même temps, ils se montrent majoritairement favorables aux reconduites dans les pays d'origine (55 %), contre 48 % pour l'ensemble des Français. Cela peut sembler paradoxal, mais selon Jean-Daniel Lévy, il y aurait dans ce résultat « un effet lié à l'âge. Les personnes âgées, qui ont tendance à avoir une pratique religieuse plus importante, sont aussi celles qui se montrent les plus en phase avec la politique du gouvernement sur les Roms. » L'Église s'est essayée à une parole forte, alors que, dans la République laïque, elle fait d'habitude preuve d'une certaine discrétion,

7. Selon J.-D. Lévy, directeur du département politique-opinion du CSA, cette grande réserve des Français s'expliquerait pour une part par leur rapport à la laïcité et la séparation de l'Église et de l'État...

d'où un décalage entre les autorités ecclésiastiques et la base des catholiques.

Un an après les événements de Saint-Aignan et les prises de position ecclésiastiques de l'été 2010, le magazine *La Vie* se demande où en est l'Église sur cette question, en s'entretenant avec M^{gr} Schockert (18 août 2011). L'épiscopat se fait discret, alors que l'Église avait tenté en 2010 de faire entendre sa voix. M^{gr} Schockert rappelle les intentions des responsables pastoraux : « Nous avons fait une déclaration pour dénoncer les amalgames et surtout rappeler qu'il ne fallait pas en rajouter sur ces populations déjà fortement stigmatisées. » Il s'efforce de porter un regard lucide sur la polémique : « Nous avons été embarqués dans des incompréhensions mutuelles avec le pouvoir politique, les associations et la communauté chrétienne [...] » Ces incompréhensions auraient-elles conduit l'Église à une plus grande prudence ? M^{gr} Schockert croit bon de justifier le retour à la retenue : « Nous n'allons pas faire des déclarations à chaque instant. On risquerait d'énervier plus de personnes que d'en aider. Et puis la politique des flux migratoires ne nous appartient pas. Nous ne sommes pas aux manettes. Nous avons l'impression d'être impuissants ». Mais il souligne qu'en période pré-électorale, et alors que grandissent les difficultés d'ordre économique, il est facile de stigmatiser l'étranger. M^{gr} Schockert tient surtout à rappeler la présence concrète des militants catholiques : « [...] sur le terrain, nous n'avons pas débrayé sur notre façon de vivre, ni d'être. Dans les diocèses, nous travaillons main dans la main avec les associations pour transmettre la parole de l'Évangile : le respect de chaque être humain dans toute sa dignité et l'accueil de l'Autre. Les chrétiens se mobilisent dans l'ombre. Il existe un réel travail de patience et de compréhension de l'Autre dans sa différence. » Et en effet les solidarités de terrain sont nombreuses, à la fois envers les gens du voyage (comme l'action du P. Christophe à Nantes) et envers les Roms : à Aix, le Secours catholique mène des actions d'alphabétisation et d'insertion ; à Lille, l'association locale la Pierre blanche (P. Arthur) distribue des colis alimentaires et des vêtements, assure une assistance administrative, donne des cours de français aux adultes, de soutien scolaire aux enfants. Les communautés d'Emmaüs, partout en France, apportent leur appui financier à bon nombre d'initiatives.

Conclusion

À la suite des événements de Saint-Aignan, les premiers évêques français à s'exprimer souhaitaient, tout en soulignant la situation très précaire des Roms, dénoncer l'amalgame entre Roms et gens du voyage. Mais les déclarations épiscopales se sont ensuite centrées sur les Roms – actualité et politique répressive obligent – tout en évoquant aussi les gens du

voyage. Si bien que, par une sorte d'effet boule de neige, s'est produit un autre amalgame, entre Roms d'aujourd'hui et Juifs pendant la Seconde guerre mondiale.

L'ambiguïté règne donc et les malentendus semblent ne faire que s'aggraver. Quelle relation faut-il établir entre la confusion actuelle et la situation de la France de Vichy, où l'Église s'exprima trop timidement contre les persécutions dont étaient victimes les Juifs et les Tsiganes et où, à la Libération, la base la plus active reprocha ce silence aux responsables catholiques ?

TROISIÈME PARTIE

**UN EXOTISME EUROPÉEN
OU LA CONSTRUCTION DE SOI ET DE L'AUTRE**

Errants devant l'Éternel

Gérard DESSONS

Qu'on les appelle Tsiganes ou Roms¹, ils restent, pour bien des commentateurs, des « éternels errants ». Cette expression, marquant peut-être une attitude condescendante, est exemplaire d'un processus discursif engagé dans la transformation de déterminations historiques en état de nature, soustrayant ainsi à l'histoire – et à la pensée de l'histoire – le statut de ces populations.

La question des modes de vie est certainement très complexe s'agissant des Roms. Mais elle devient compliquée quand elle est traitée à travers la notion ambiguë de « style de vie ».

Après avoir évoqué l'association de l'errance et de son prédicat d'éternité, j'examinerai en quoi le modèle d'organisation sociale est un enjeu majeur de la « question tsigane ». Enfin, j'interrogerai l'analogie qui lie ensemble le poème, le rythme et le « Tsigane ».

L'éternité

Je commencerai par l'éternité, en soulignant la permanence du rôle de cette dimension dans l'histoire des Tsiganes, permanence qui apparaît comme la marque du regard de l'autre sur cette communauté. Les Tsiganes sont traditionnellement désignés comme des « éternels errants » ou « éternels vagabonds », non seulement dans des œuvres de fiction, mais également dans des travaux à vocation sérieuse, voire scientifique. Ainsi, l'expression « éternels errants de la route » est relevée dans un essai – hagiographique – de vulgarisation de 1929 (Rumilly, 1929: 37), et la séquence « pérégrinations des éternels errants », dans une thèse de droit

1. On assimilera dans cet exposé Tsiganes et Roms, considérant la question des Roms comme l'actualisation de la question des Tsiganes.

de 1913. Le même essai de 1929 parle des « vagabonds² éternels » (*ibid.* : 101), et une autre thèse de droit, en 1935, évoque « ces éternels vagabonds³ ».

Actuellement, cette image de l'« éternel errant », même si elle date davantage de l'époque des « Tsiganes » que de celle des « Roms »⁴, continue de travailler politiquement la « question rom ». Comme l'écrit Martin Olivera, « cette image a été formée par les élites du xix^e siècle, au moment où s'est fabriquée l'identité nationale. Une identité liée à l'idée d'autochtonie, de filiation nationale. Par opposition, les Roms, appelés Tsiganes à l'époque, ont été désignés comme les étrangers, ceux "qui ne sont pas comme nous", qui seront toujours "d'ailleurs". Peu importait qu'ils soient implantés en France depuis le xv^e siècle »⁵. On voit bien que ce prédictat d'éternité est ici une marque de l'écriture du mythe. En tant que tel, il est exemplaire d'un processus discursif engagé dans la transformation de déterminations historiques en état de nature, retirant ainsi à l'histoire – et à la pensée de l'histoire – le *statut* des Tsiganes, notamment en transformant les réalités pragmatiques en manifestations d'un déterminisme fatal : les destinées, à l'instar de l'assimilation du déplacement saisonnier – qui rend le statut du Tsigane comparable au statut des marchands forains – à une errance.

Le fait que *éternels*, dans « éternels errants » ou « éternels vagabonds », ait pour fonction de faire basculer l'errance du côté du mythe, a pour effet de délégitimer par avance toute problématisation de nature historique concernant les modes de vie des populations concernées.

L'errance comme mode de vie ou style de vie – point de vue que la communauté tsigane semble parfois avoir intégré – ressemble bien à une supercherie historique et politique, dans la mesure où elle masque, sous des données apparemment objectives, l'historicité de manières spécifiques. L'idée d'errance implique que celui qui vient d'ailleurs n'a d'autre origine et finalité que cet ailleurs non localisable. L'errance aplanit dans son mouvement – qui réduit le voyage à une déambulation tragique (seule la postulation d'un déterminisme métaphysique, impliquant un finalisme, peut sauver l'errance de l'absurde) – les réalités historiques de l'itinérance, comme le nomadisme, le colportage, ou l'exil (volontaire ou subi).

Dans le même mouvement, l'errance a un autre effet politique, qui consiste, depuis le xviii^e siècle, à déclasser-reclasser les Tsiganes-Bohémiens dans un paradigme général regroupant les vagabonds, les mendiants

2. Felix Challier, thèse de droit, 1913, cité dans Filhol et Hubert, 2009 : 48.

3. Henri Soulié-Limendoux, thèse de droit, 1935, cité dans Filhol et Hubert, 2009, p. 50.

4. Bien que le terme « Tsiganes » (catégorie au cœur de la problématique – et de l'intitulé – du colloque), de la même manière que « Bohémiens », relève d'une discursivité plus mythique – voire littéraire – que le terme « Roms », cette mémoire est effective dans les analyses actuelles de la « question Rom ».

5. Propos rapportés par Cordélia Bonal dans « Non, les Roms ne sont pas nomades... et autres clichés », *Libération*, 22 août 2012.

et les « gens sans aveu »⁶, ce qui revient à faire de l'errance une éthique : la posture hors-la-loi par excellence. La notion d'errance fonctionne donc comme un opérateur politique et éthique de déclassement anthropologique (du côté des vagabonds), alors même qu'elle participe à la littérisation mythologique romantique du Bohémien et de la belle Gitane (ou sa variante, la belle Égyptienne).

L'errance

L'errance, dans la culture occidentale, a une histoire, qui est celle d'une cause peccamineuse. L'errance est une pénitence⁷. Celle de Caïn, ou celle d'Ahasvérus, le Juif errant. Mérimée, en 1885, dit que cette errance serait colportée par les Tsiganes eux-mêmes : « Leurs bandes arrivant en France au xv^e siècle, prétendaient venir d'Égypte et accomplir une pénitence en errant par le monde »⁸. La notion d'errance a donc une archive lourde. Elle implique à elle seule une anthropologie. Les Tsiganes sont « les errants de la terre » (Rumilly, 1929 : 153). On évoque le « peuple errant » (*ibid.* : 136), et même « la race errante » (*ibid.* : 99).

Associé à la notion de peuple, le mythe de l'errance a pour effet et responsabilité de transformer en une entité globale des groupes aux particularités culturelles et linguistiques différentes, effaçant du même coup toute problématisation de l'identité liée à la pluralité. Avec l'expression « la race errante », on est dans « Abel et Caïn » de Baudelaire : « Race de Caïn sur les routes/Traîne ta famille aux abois ». Dans l'expression « race errante », *errante* est une épithète de nature, qui définit ontologiquement cette « race ».

La route, dans ces conditions, n'est plus une simple réalité objective empruntée par un peuple en marche. Elle est une réalité subjective, elle définit une éthique et culturellement une manière. La route est avant tout

6. « Au xviii^e siècle, l'opinion administrative englobe la catégorie des “Bohémiens” dans celle des vagabonds, mendiants et gens sans aveu. » (Emmanuel Filhol, 7 juillet 2010).

7. « Le 17 avril 1427, vinrent à Paris douze menanciers, un duc, un comte, et dix hommes à cheval, qui se qualifièrent chrétiens de la Basse-Égypte, chassés par les Sarrazins ; qui, étant venus vers le pape confesser leurs péchés, reçurent, pour pénitence, d'aller sept ans par le monde sans coucher en lit. [...] Ils avaient les oreilles percées, où pendait une boucle d'argent ; leurs cheveux étaient très noirs et crépus, leurs femmes, très laides, sorcières, larronnes et diseuses de bonne aventure (Pasquier, *Recherches*, IV, ch. XIX, cité par Louis Viardot dans son édition de *La Bohémienne de Madrid* de Miguel Cervantes, 1838, reprise dans Mérimée, 1996 : 163-164).

8. Mérimée, édition des *Aventures du Baron de Foeneste* d'Agrippa d'Aubigné (1885), cité dans Mérimée, *op. cit.*, p. 145, n. 2. Il faut noter que Mérimée n'emploie pas ici le terme « Tsiganes », mais, successivement, « Égyptiens » et « Bohémiens ». « Leurs ancêtres ont refusé de recevoir l'enfant Jésus et la Sainte famille, lors de sa fuite en Égypte pour éviter les persécutions d'Hérode, et furent bannis par Dieu. Maintenant, pèlerins pauvres et sacrés, ils parcourent le monde pour racheter les péchés de leurs pères » (Rumilly, 1929 : 91).

un mode de dire : « Les chevaliers de la Roulotte n'ont pas seulement l' allure et le regard de la route, ils ont aussi son parler rauque, criard pour surmonter le grincement des roues, rapides, haché, car chaque parole est un souffle » (Rumilly, 1929 : 37). La métaphorisation de la route en langage est à ce point efficiente qu'il n'est plus possible de distinguer la donnée linguistique et la représentation fictionnelle : « Ce romani, leur langage à tous, est bien le parler sonore de la route » (*ibid.*). Les deux termes de la proposition sont chacun le prédicat de l'autre. Le romani emprunte sa prosodie à la route ; la route parle le romani.

Ce que masque cette mythologisation, c'est qu'on peut assigner à l'errance des Tsiganes une réalité historique. Comme le rappellent Emmanuel Filhol et Marie-Christine Hubert, à partir de la seconde moitié du ^{xvii}^e siècle le sort des Tsiganes, plutôt bien accueillis dans les seigneuries aux ^{xv}^e et ^{xvi}^e siècles en tant que pratiquant des professions ambulantes, se transforme : « Privés de l'accueil des châteaux, où les Égyptiennes et leurs spectacles de danse suscitaient un véritable engouement, exclus des compagnies de gens d'armes, chassés des villes, la situation des Tsiganes se dégrade rapidement ; ils sont confondus avec les "[errants et] vagabonds" et pourchassés à ce titre dans toute l'Europe. Les interdictions de contacts et l'impossibilité d'exercer une activité itinérante mais légale condamnent le peuple bohème au bannissement collectif » (Filhol et Hubert, 2009 : 27). Même si ce fait historique ne recouvre pas tout le champ concerné par l'errance des Tsiganes, la remarque montre que par l'activité du politique, l'histoire rejoint le mythe : le bannissement des Tsiganes est finalement dans l'ordre des choses, puisqu'il concerne un peuple prédestiné à l'errance – alors que la qualité de travailleurs *itinérants*, catégorie pourtant problématique concernant les Tsiganes, ne fait pas de ceux-ci des « éternels errants ».

Un modèle du politique

C'est un fait que tous les Roms ne sont pas des « gens du voyage », mais que beaucoup sont sédentaires, certains depuis plusieurs siècles. Mais le réel ne fait rien à l'affaire mythologique, qui est finalement la seule réalité anthropologique, parce qu'elle tient toute dans le langage, et qu'elle a depuis longtemps quitté le plan de l'historique. C'est un problème général, celui du juriste comme celui de l'historien. Contrairement à ce que pensait Aristote, l'activité de l'historien ne peut se réduire à la restitution des faits. L'historien participe également – différemment, certes, du poète – à leur constitution. On sait qu'il y a une écriture de l'histoire. Le statut des Tsiganes-Roms constitue sans doute, de ce point de vue, un exemple radical de cette imbrication des données historiques et mythologiques ; la multiplicité des dénominations étant déjà un élément du problème.

Il se trouve simplement que le mythe se voit aujourd'hui brutalement rejoint par l'histoire. Il y a en effet une concomitance entre, d'une part, la construction idéologique et politique d'un « problème Rom » et, d'autre part, le lien « naturel » des Tsiganes-Roms avec le voyage. La mythique errance est rejointe par la technocratique « circulation des personnes ».

Et, finalement, les « Roms » – comme il est apparu depuis le début de ce colloque – sont à la fois toujours méprisés, rejetés, et érigés en modèle possible d'une Europe pluriculturelle. Ce mouvement de *double-bind* est une habitude dans l'histoire des Tsiganes ; à ceci près que les Roms ne sont plus vraiment des Tsiganes avec toute l'archive culturelle, littéraire dont ceux-ci étaient chargés. Ils sont des « Roms », où le lien avec une anthropologie linguistique passe au premier plan : Rom vient du *romani* *rom*, mot qui signifie *homme*. Même si les spécialistes récusent l'idée que le *romani* désignerait une langue une et indivisible, l'identification d'une communauté humaine par une de ses manières de langage est toujours plus forte (comme dans le cas du Languedoc). Bien qu'ils n'aient pas, visiblement, hérité, aux regards des nations européennes, des qualités romanesques des Tsiganes (la danse, l'habileté, le mystère, la sensualité), les Roms possèdent cependant une autre vertu : celle de susciter le questionnement sur le rapport identitaire en des termes directement politiques : peuple, patrie, langage – rapport (au moins) triple, qui est évidemment moderne. Avec la contradiction, soulignée par Catherine Coquio⁹ à propos du cosmopolitisme des riches : que les Tsiganes sont érigés en modèles d'une pensée politique d'où ils sont exclus *a priori*, le cosmopolitisme des pauvres (ou inavouable) étant ramené au nomadisme.

Le livre et la maison

L'affirmation selon laquelle « les bohémiens n'ont pas de livres écrits » (Rumilly, 1929 : 129) est une autre composante du mythe des « éternels errants », notamment par la portée éternisante que lui confère l'emploi d'un verbe au présent sans aucun contexte qui l'actualise. Là encore, la réalité historique et l'axiologie mythologique s'interpénètrent, la seconde servant d'interprétant à la première. Par le glissement d'un point de vue ontogénétique vers un point de vue phylogénétique, ce qui est impliqué par une telle affirmation, c'est, au-delà de la dévalorisation occidentale des cultures orales en faveur des cultures de l'écrit, la possibilité de conférer au jugement implicite d'analphabétisme le rôle de modèle d'interprétation d'un ensemble culturel fondé sur l'oralité comme pratique signifiante. L'oralité, dans ce sens, inclut l'oralisation (au sens technique

9. Dans son intervention au colloque intitulée « Être ou ne pas être européen », ici retranscrite.

d'émission vocale), mais la déborde par la postulation d'une relation signifiante continue entre le corps et le langage.

Cette discrimination culturelle se fait en parfaite complicité avec l'anthropologie du XIX^e siècle distinguant une culture écrite, marque de civilisation, et une culture orale primitive, c'est-à-dire en attente d'acculturation. Et cela, avec toutes les implications politiques que ce dispositif interprétatif suppose. L'absence de livre signifie autant une absence de culture qu'une enfance de la culture.

L'interprétation du caractère oral de la culture tsigane comme une lacune, une marque d'incomplétude dans la pratique du langage, relève du paradigme de l'errance par l'analogie impliquée entre la fonction fixante du mode de vie sédentaire et celle de l'écriture. De la même façon que la vie sédentaire est considérée comme l'idéal réalisé de toute société, en face des diverses formes d'itinérance assimilées à des refus de s'établir, c'est-à-dire de s'intégrer, l'écrit est valorisé culturellement en tant qu'archive du sens. L'écrit reste, quand les paroles s'envolent. Ou voyagent.

Le poème, la folie, le rythme

La culture occidentale a construit l'idée d'une affinité entre le poème et le Tsigane. Cette construction n'a pas besoin d'être énoncée sous la forme d'une analogie explicite pour être efficiente. Le point commun entre ces deux entités est précisément l'errance comme pratique sociale déstabilisante, donc dangereuse. D'où la nécessité, vis-à-vis du poème comme du Tsigane, de contrôler, voire de juguler cette force. Par les lois sur la sédentarisation, par les règles de composition des arts poétiques, véritables garde-fous contre le délire langagier et comportemental.

L'errance du poème est celle de la signifiante comme absence de sédentarisation du sens. Dans le poème, dans la chanson, le signe (le mot) perd à la fois sa certitude et sa superbe. Il n'est plus fixateur du sens, ni non plus de l'individuation (le *je* du poème n'a aucune permanence apriorique) – ce qu'on peut analyser comme l'absence de sédentarisation du sujet. C'est ce qu'avait bien compris Max Nordau. Dans *Dégénérescence* (1893), il diagnostiquait, à partir de l'art et de la littérature, l'« errance » de toute une civilisation (Nordau, 1894-95 : 560), une forme de dromomanie collective. Une pathologie culturelle.

On peut considérer la folie comme une affection de la sédentarisation rationnelle. La raison est un fixateur anthropologique, la folie un facteur de déplacement, de délocalisation, de sortie hors du lieu. De quelqu'un qui déraisonne, le français dit familièrement qu'il « déménage ».

Il n'est pas insignifiant, de ce point de vue, que le Tsigane soit associé à la notion de rythme – non seulement, traditionnellement, au rythme

musical, mais également à l'idée d'un rythme éthique. Rumilly parle du « rythme profond de leur existence » (Rumilly, 1929 : 106).

Cette association du rythme et du Tsigane pourrait constituer un dispositif culturellement dangereux, dans la mesure où le rythme, dans sa forme pré-platonicienne¹⁰, a un régime de signifiante antagoniste de celui du signe. Le signe est un générique abstrait universel, il est donc du côté de l'ordre; le rythme, est un individuant concret singulier, virtuellement semeur de désordre.

Mais la culture universaliste du signe a plus d'un tour dans son sac. En l'occurrence, dans la mesure où elle se méfie de l'historicité du rythme comme de la peste, elle rend celui-ci compatible avec le signe en le naturalisant, en en faisant un continu entre la nature et les hommes. Dans la mesure où les Tsiganes ne produisent pas de livres, leur vie devient alors le substitut du poème qu'ils n'écrivent pas. Ils mènent ainsi « une vie naturelle et poétique » (Rumilly, 1929 : 41). D'ailleurs, « le plus difficile pour l'homme à l'hérédité bourgeoise de partager cette existence, n'est pas de connaître la langue de ces voyageurs [...]; c'est de se plier au rythme qui l'associera vraiment à la nature » (*ibid.* : 40). Il n'y a donc nulle crainte à avoir avec le rythme qui organise l'existence des Tsiganes, dans la mesure où c'est un rythme cosmique, surdéterminé par des lois transcendantes qui ne relèvent pas de l'invention individuelle et collective d'une manière. Le mythe surveille l'histoire.

La fable rythmique est belle, héritée, *via* les romantiques, d'une métaphysique ancienne. Mais elle se met en scène sous l'œil de la raison.

La méfiance vis-à-vis des Tsiganes est avant tout suscitée par l'étrangeté de leur mode de vie, résumée par la notion d'errance, le prédicat d'éternité qui lui est traditionnellement affecté manifestant la dimension fondatrice et structurante de ce qui est donné comme un principe.

Dans la mesure où les collectivités s'inventent dans la relation continue entre la transcendantalité conventionnelle des lois et celle, empirique, des manières¹¹, une société tend à homogénéiser ses manières afin de réduire les risques d'une contradiction entre l'éthique qu'elles manifestent et celle que les lois autorisent. La désignation des Tsiganes comme d'« éternels errants » les assigne à une contradiction sans fin entre les comportements qui leur donnent sens collectivement et l'esprit des lois fondatrices des sociétés modernes.

Mais on peut aussi se demander si derrière cette méfiance vis-à-vis de manières décrites comme illégitimes ne se profile pas une autre crainte : celle d'une contagion possible de ces manières étrangères.

10. Voir Benveniste, 1966 (« La notion de rythme dans son expression linguistique ») et Meschonnic, 1982.

11. Pour Montesquieu, les manières constituent, en face des lois, l'une des trois catégories de la gouvernance d'une nation : « Des lois dans le rapport qu'elles ont avec les principes qui forment l'esprit général, les mœurs et les manières d'une nation » (Montesquieu, 1964, ch. XIX).

Bibliographie

- Benveniste, Émile, 1966, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, « Tel ».
- Filhol, Emmanuel, et Hubert, Marie-Christine, 2009, *Les Tsiganes en France*, Paris, Perrin.
- juillet 2010, « La France contre ses Tsiganes », *La vie des Idées.fr*, 7 [<http://www.laviedesidees.fr/La-France-contre-ses-Tsiganes.html>], consulté le 24 septembre 2012.
- Merimée, Prosper, 1996, *Carmen*, Paris, Ldp.
- Meschonnic, Henri, 1982, *Critique du rythme*, Lagrasse, Verdier.
- Montesquieu, 1964, *L'Esprit des lois*, Paris, Le Seuil, « L'Intégrale ».
- Nordau, Max, 1894-95, *Dégénérescence*, Paris, Félix Alcan.
- Rumilly, Jean, 1929, *L'Étrange destinée des Chevaliers de la Roulotte*, Paris, Eugène Figuière.

Une fabrique visuelle de l'exclusion

Photographies des Tsiganes et figures du paria, entre 1880 et 1914

IlSEN ABOUT

L'invention culturelle contemporaine de la figure du Tsigane s'enracine à la fois dans une très longue tradition et prend des formes originales qui renouvellent la nature des images de ce personnage, à la fois proche et lointain. Alors même que les tentatives pour saisir la réalité historique et anthropologique des populations tsiganes sont encore balbutiantes, l'image photographique s'impose, à partir des années 1880, comme un instrument de connaissance de très grande portée. Le médium photographique pose par ailleurs avec une acuité particulière la question d'une *position médiane des individus* ; il semble à la fois figer le réel et témoigner d'une présence incontestable tout en mettant à distance le sujet social. Dans les dernières décennies du XIX^e siècle, les entreprises de cartographies visuelles des marges sociales et des peuples contribuent ainsi, par cette mise en image, à renforcer l'idée d'une adéquation entre des catégories supposées et des repères visuels, des codes, des agencements et des mises en scène qui s'attachent désormais à des descriptions photographiques censées représenter les individus. Les Tsiganes n'échappent pas à ce type de projet et les images produites contribuent indirectement à l'imposition d'un cadre réglementaire de contrôle et de surveillance qui bouleverse alors leur condition sociale et leur position juridique dans le contexte des États-nations européens.

L'étude des figurations photographiques des Tsiganes à la fin du XIX^e siècle rencontre l'invention culturelle, au sens large, d'une identité tsigane, produite notamment par les préjugés et les sentiments défavorables qui se greffent sur une construction imaginaire forgée par les non-Tsiganes. Mais une lecture univoque des images produites à cette période, interprétées comme le résultat d'un regard strictement défavorable, limiterait l'analyse d'une production qui s'inscrit à l'intérieur d'un ensemble complexe de points de vue (Holzer, 2008a, 2008b). Ainsi, de multiples

corpus photographiques portent les signes d'une observation participante, d'un dialogue noué entre les photographes et leurs sujets tsiganes et traduisent les efforts entrepris pour se rapprocher d'individus qui, bien souvent, n'ont aucune expérience personnelle de la pratique photographique¹.

L'ensemble composite des figurations photographiques de la présence tsigane, abordé ici pour la France essentiellement, s'inscrit au point de rencontre complexe des stéréotypes visuels élaborés durant la période précédente, des descriptions anthropologiques, ethnographiques et folkloriques qui recourent à la photographie, et à l'évolution des discours visuels de la presse imprimée. L'hypothèse envisagée ici considère tout d'abord l'importance des croisements et l'hybridation des genres photographiques dans la formation d'une iconographie portant sur les Tsiganes, ainsi que les décalages, voire les déformations, auxquels sont soumises ces images. Entre la nature des sujets photographiés et les discours qui les accompagnent, il apparaît par exemple particulièrement intéressant de rechercher les moyens utilisés pour *plier* l'image dans un sens ou dans un autre. En cela les « limites du réalisme », observées dans le cas spécifique des interprétations littéraires de la présence tsigane, se retrouvent dans le domaine de la photographie, avec des conséquences naturellement distinctes (Yahav-Brown, 2006). Enfin, il s'agira de comprendre en particulier la place occupée par l'image photographique dans la construction visuelle de la discrimination et le rôle tenu par ce médium dans la création progressive d'une figure du paria ou de l'*indésirable*, pour reprendre le terme générique employé à l'époque, qui domine globalement les figurations parues dans la presse, à la veille de la Première Guerre mondiale.

La période 1880-1914 s'inscrit par ailleurs dans le contexte des restrictions réglementaires et des juridictions d'exception mises en place dans toute l'Europe. À l'échelle des États ou des provinces, des mesures d'enregistrement, de contrôle de la mobilité et, plus généralement, de surveillance des familles, ciblent explicitement les communautés tsiganes quels que soient leur activité professionnelle, leur ancrage géographique ou leur situation sociale. Cette multiplication de mesures n'est pas coordonnée et leur intensité varie très largement d'un pays à l'autre mais la simultanéité de ce processus marque à la fois une convergence européenne des politiques anti-tsiganes et conduit à l'élaboration de projets transnationaux de coopération, suspendus à la veille de la Première Guerre mondiale (Eger, 1982 ; Bonillo, 2001 ; Filhol, 2007 ; Freund, 2010 ; Nézer, 2011). Il est significatif de remarquer que, dans les textes de principe qui encadrent ces mesures, la désignation des groupes concernés suit un vocable fluctuant qui peine à déterminer ce qui serait la véritable « nature » des Tsiganes et s'appuie, par défaut, sur une détermination ethnique très

1. Pour la période qui nous intéresse ici, aucune pratique photographique exercée par des Tsiganes eux-mêmes n'a été repérée, les images étudiées émanent donc toutes de regards extérieurs aux communautés figurées.

imprécise. Le renforcement des moyens de contrôle des individus et l'assignation à une catégorie, même artificielle, tentent ainsi de fixer la position de ces communautés dans le système alors fragile des nationalités. Ce processus, qui détermine une exclusion à la fois juridique et administrative, se nourrit d'une figure négative du Tsigane forgée par la circulation des images et alimentée, dans le même temps, une construction archétypale des individus, placés par conséquent aux marges de la Société des nations (Uerlings, Patrut, 2008).

L'incrimination progressive du mode de vie tsigane entraîne l'adoption de mesures législatives spécifiques d'encadrement et de contrôle qui ciblent le vagabondage dans les campagnes, la mendicité, le transport des animaux, la circulation des roulottes, la pratique des métiers forains et du commerce itinérant. Cette évolution influence directement l'image publique des Tsiganes et réciproquement : la production visuelle contribue à la diffusion d'un ensemble de stéréotypes originaux qui évoquent les menaces supposées des Tsiganes ; d'un autre côté, le durcissement des mesures de police se réfère bien souvent, et très explicitement, à la mauvaise « réputation » qui entoure ces populations et aux chroniques de la presse. La généralisation de la photographie judiciaire et son usage dans l'identification des Tsiganes ne sera pas considérée ici spécialement même s'il faut rappeler les usages précoces du médium dans un enregistrement qui contribue à une définition judiciaire des marges sociales (Regener, 1999). C'est d'ailleurs sous l'influence de ces usages judiciaires de la photographie que des entreprises de type ethnographique se consacrent aux périphéries de la société et aux Tsiganes, rencontrés notamment par Carl Durheim en Suisse dès les années 1850 (Gasser, Meier, Wolfensberger, 1998). Plus directement, la figuration des Tsiganes dans leur relation avec les autorités – et parfois même lors d'opérations d'identification photographique – participe progressivement aux nouveaux discours visuels qui apparaissent dans les années 1890, au point que le Tsigane semble parfois indissociable du gendarme qui l'arrête ou le poursuit.

En dehors du cas particulier constitué par la photographie judiciaire, le rapprochement progressif de l'iconographie consacrée aux Tsiganes des questions relatives à l'ordre public apparaît aussi, de manière indirecte et singulière, dans la presse illustrée (Bonzon, Ciocârlie, 2007 ; Hagen, 2009). Le glissement qui s'opère souligne la brutalité d'un passage de la figuration romantique et *bohémienne* à une figuration essentiellement négative qui détourne les images pour dresser le portrait d'une identité criminelle. Le rôle spécifique du médium photographique et sa malléabilité, les intersections nombreuses qui relient les médiateurs dans la production des images et leur diffusion, semblent indiquer l'origine d'une construction photographique particulière conduisant à l'élaboration d'une figure du Tsigane en paria des nations.

La formation d'un modèle tsigane

Les représentations figuratives traditionnelles des Tsiganes, que l'on rencontre déjà chez Bosch et Bruegel l'Ancien, sont forgées à l'époque baroque, et se trouvent centrées généralement sur la figure de la Bohémienne, la *Zingara* présente chez Caravage et dans toute une tradition de peintures des « diseuses de bonne aventure » (Cuzin, 1977). Une curiosité réciproque et une attraction certaine entre les Tsiganes et les non-Tsiganes, caractérisent majoritairement ces images qui traduisent une certaine ambivalence des sentiments. Le pouvoir de séduction et d'attraction, exercé par la mystérieuse et mélancolique Bohémienne, est mis en scène dans un jeu où ses stratagèmes s'exercent sur des sujets fascinés et pétrifiés (Auraix-Jonchière, Loubinoux, 2006 ; Asséo, 2009, 2010a). Désignée par des attributs vestimentaires établis tout au long de cette « mode bohémienne » de la peinture classique, elle semble à la fois distante, comme éprouvée par les accusations, et dans le même temps familière. Composante à part entière des cultures urbaines, la Tsigane impressionne et fascine, séduit et montre au grand jour les faiblesses et la naïveté des gentilshommes (Moussa, 2008).

Cet héritage iconographique se trouve absorbé, dans la première moitié du XIX^e siècle, dans les figurations romantiques du Tsigane. Incarnation de l'errance et porteur naturel de l'esprit de Bohème, il est pris au piège d'une peinture pittoresque au croisement des courants romantiques, orientalistes et académiques. Les peintures et gravures diffusées dans la presse imprimée exaltent ainsi l'image d'un peuple présenté à travers le prisme de l'exotisme et défini par une série de caractères stéréotypiques qui définissent durablement l'image contemporaine d'un « modèle tsigane » (Crest, 2008). Cette production accompagne en particulier les récits des voyageurs qui partent découvrir le Sud à la recherche des peuples de la Méditerranée, en Espagne ou en Provence, ou de l'Est européen, en Hongrie ou en Roumanie, en quête des frontières orientales de l'Europe. Les éléments constitutifs de cette iconographie s'assemblent souvent dans le décor d'un campement, fait de tentes ou de roulottes, dans la campagne ou les marges urbaines des grandes villes. L'utilisation fréquente des registres iconographiques liés à la musique – instruments et danses – évoque tour à tour l'énergie brutale et puissante du mouvement ou la mélancolie et la rêverie, attachées à l'esprit supposé d'un univers de la divagation et du voyage (Anonyme, 8 février 1890). De nouveaux motifs bientôt récurrents s'invitent dans ces évocations qui prolongent les ambiguïtés de la peinture classique en les renouvelant : la fumée, celle du feu de camp ou de la pipe, renforce bien souvent le côté ténébreux et indéchiffrable des personnages ; la présence des animaux sauvages, l'ours ou le singe, souligne la maîtrise des dompteurs tout en imposant un lien entre le Tsigane et un état proche du monde sauvage ; la multitude figurée par la présence souvent simultanée de vieillards et d'enfants en grand nombre suscite à la fois la fascination et l'inquiétude.



Illustration 1. Anonyme, 8 février 1890, « Femme tsigane »
Aquarelle de Villeclère, *La Gascogne illustrée*.

L'élaboration de cette iconographie s'appuie sur une forme de complicité qui lie parfois les peintres à des modèles qui contribuèrent à stabiliser ces registres visuels. C'est le cas par exemple de Jean Lagrène, patriarche d'une famille de Manouches d'Alsace installé à Paris, qui rencontre Paul Bataillard, auteur d'études savantes consacrées à l'histoire des Tsiganes (Bataillard, 1871). Lagrène devient un personnage connu à Paris et pose dans divers ateliers de la capitale. Édouard Manet dresse son portrait en 1862 dans son tableau du *Vieux musicien*, et Lagrène figure aussi dans la série de portraits académiques du photographe Jacques-Philippe Potteau réalisés autour de 1865. Ce dernier réalise, dans les années 1860, plusieurs centaines de portraits des personnels d'ambassades à Paris et produit une série consacrée aux Tsiganes rencontrés par Bataillard, de la famille Reinhard et Hoffmann ainsi que des Tsiganes hongrois, musiciens de concerts engagés lors de l'exposition universelle de 1867 (Jehel, 1995 & 2000). Son projet témoigne alors des liens entre le champ artistique et les projets de cartographie photographiques des races humaines. Incidemment, il témoigne d'une forme de professionnalisation d'un groupe de modèles tsiganes qui matérialise cette « culture de contact » entre les Bohémiens et les artistes, en particulier photographes, et manifeste une sensibilité renouvelée pour ce sujet (Asséo, 2010b). Mais cette relation peut aussi entraîner des raccourcis douteux. Jean Richepin (1849-1926), poète et écrivain, consacre une œuvre importante au monde des Tsiganes après avoir vécu au contact d'une caravane dirigée par un certain Rasponi (Vaux de Foletier, 1984). Il témoigne en ces termes de l'activité courante exercée par ses compagnons comme modèles pour les peintres de l'école de Barbizon :

« Le lendemain, dès l'aube, en arrivant à la roulotte, je vis une demi-douzaine de rapins [apprentis peintres] installés devant le campement, la palette au pouce, la toile sur le chevalet. Rasponi nous avait loués comme modèles [...]. La nouvelle s'était répandue à Barbizon qu'on pouvait, pour pas cher, faire une chic étude de Bohémiens dans un sous-bois » [...]. (Richepin, 1891 : 26-27)

Richepin, presque malgré lui, est entraîné dans ce nouveau métier de modèle car il semble avoir « l'air le plus bohémien de la bande » et son portrait apparaît ainsi dans une illustration du *Figaro illustré* en 1890 (Braga, 2011).

À la recherche de modèles qui correspondraient à une série d'archétypes, les artistes contribuent à façonner un genre d'images uniformisées répondant à une mode caractéristique de la culture visuelle diffusée dans la deuxième moitié du XIX^e siècle (Brown, 1985). Cette figure figée du Bohémien semble correspondre par ailleurs à un état des rapports entre une société qui tolère la présence des Tsiganes tout en les attachant à des représentations communes, profondément ambivalentes, fondées sur un équilibre qui oscille entre la fascination et le rejet. À la fin du XIX^e siècle, cet équilibre semble se fracturer progressivement et la vision du Tsigane se judiciaire.

L'inquiétante étrangeté et la menace tsigane

À partir des années 1880, l'iconographie traditionnelle de la Bohème semble incorporée voire absorbée à un corpus qui oscille entre la révélation des mystères, présentés comme insondables, du monde tsigane et l'affirmation de son caractère menaçant. De nombreuses images évoquent ainsi la vie dans les roulottes, les feux de camp et la musique qui demeurent les traits emblématiques d'une certaine nostalgie. D'un autre côté, l'image transpose sous forme de dessins l'ensemble des crimes qui sont associés à ce mode de vie et donne à voir, de manière parfois brutale, la réalité censément criminelle de l'identité tsigane (Lang, 1958 ; Dassau, 1984, 1985). La presse illustrée multiplie ainsi les figurations effrayantes qui mettent en scène des enlèvements d'enfants et des attaques d'ours, des scènes de chaos où des singes assaillent les forces de l'ordre (Anonyme, 12 novembre 1905 ; Anonyme, 24 juin 1906 ; Anonyme, 8 septembre 1907 ; Anonyme, 21 juin 1908). Suivant les visions spectaculaires qui entourent alors les représentations populaires du crime et du criminel, ces dessins exagèrent certains traits supposés du Tsigane et insistent sur son énergie brutale et les éléments de sauvagerie qui le caractériseraient spécialement (Schwartz, 1998 ; Ambroise-Rendu, 2004).

Selon les régimes de production auxquels elles se rattachent, les images photographiques se trouvent orientées vers ces deux directions qui convergent parfois. De nombreux reportages composés notamment par des photographes locaux, qui documentent la vie quotidienne des localités, saisissent le passage des Tsiganes. À Sisteron, dans le Sud de la France, un photographe professionnel, Saint Marcel Eysseric, réalise plusieurs milliers de clichés de sa ville entre les années 1870 et 1914. Il documente tous les aspects de la vie locale et s'approche des campements installés provisoirement sur la place centrale du village². À distance, il saisit une tente immense et un chaudronnier au travail, les multiples roulottes et leur monture. Parfois les photographes se rapprochent davantage et saisissent la vie quotidienne des caravanes de passages : des groupes assemblés pour l'occasion posent devant la caméra, des enfants au premier plan, les femmes qui portent les plus petits et les animaux tenus par les hommes, composant ainsi de multiples scènes parfois éditées sous forme de cartes postales.

Dans la presse illustrée, ce type de représentations apparaît également mais dans des contextes très variables. Les regards directs et enjoués, la présence des enfants, l'attitude paisible des personnages contrastent quelquefois avec les légendes qui accompagnent ces images. Deux exemples

2. Voir Archives départementales des Alpes de Haute-Provence (Digne), 31Fi, tirage sur papier, 13 x 18, ca. 1890, ainsi que 31Fi1053, 31Fi0181, 31Fi0374, 31Fi0433, 31Fi0470, 31Fi1211, 31Fi1298, 31Fi1299 31Fi1381 31Fi1383, 31Fi1424, 31Fi1429, plaques de verre 15 x 21, ca. 1890.

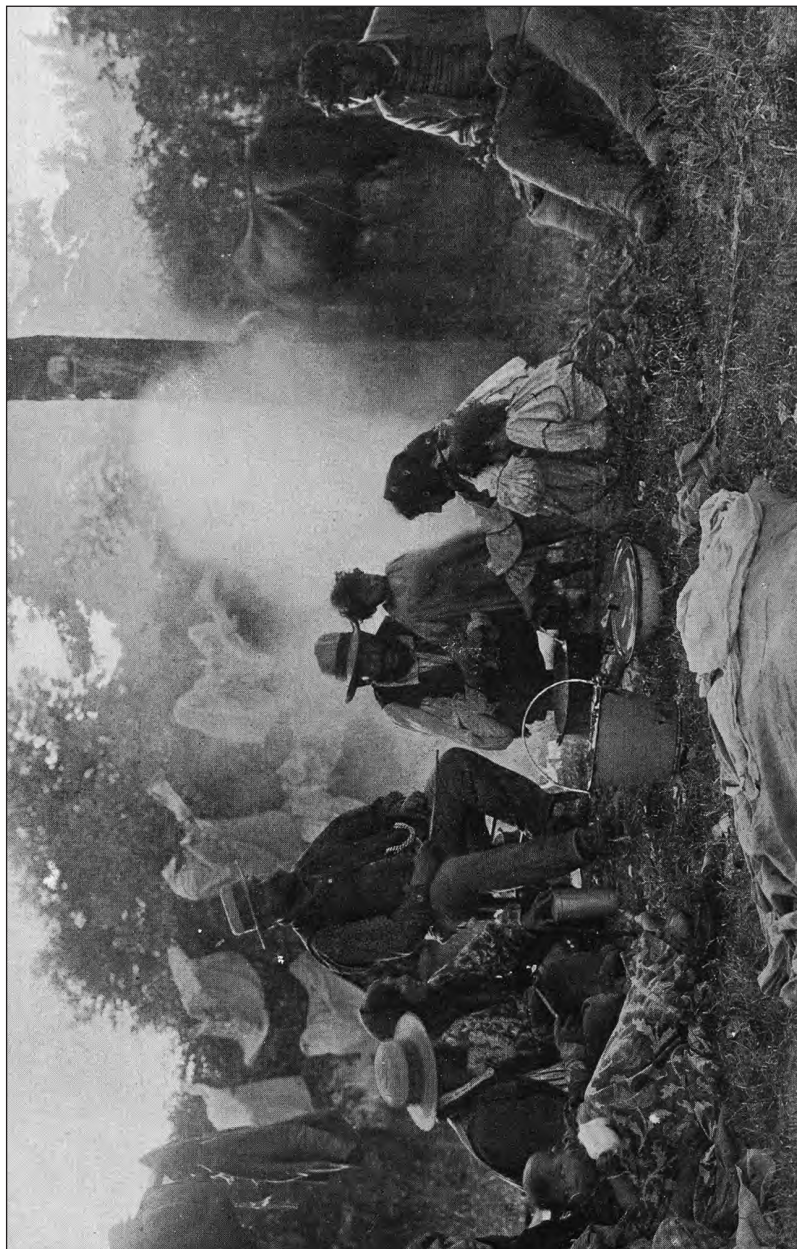


Illustration 2. Anonyme, 23 mars 1907, « Un campement de romanichels »
Photographie de Charles Gerschel, *L'Illustration*.

publiés en 1907, dans le contexte d'une affaire de vols de chevaux dans la région parisienne impliquant des Tsiganes, traduisent l'usage inédit de cette iconographie. Dans *Le Matin*, la photographie d'un groupe devant des roulottes accompagne une description qui relate une « série de déprédations, de maraudes et de violences commises par une troupe errante de Romanichels » qui terrorisent le département, justifiant ainsi l'intervention de la gendarmerie et l'expulsion de la caravane toute entière hors de France. Repoussée à la frontière allemande, elle revient dans la région parisienne, justifiant cette interrogation : « N'est-il donc pas possible de débarrasser à jamais nos campagnes des bohémiens qui les terrorisent ? » (Anonyme, 10 avril 1907). Dans *L'Illustration*, la vue d'un campement entouré d'un halo de fumée qui s'échappe du feu sert de prétexte à une dénonciation des Bohémiens désignés comme « la terreur du campagnard » :

« Ces outlaws ne sont en réalité que des pillards à l'affût de rapines, cueillant au passage, au hasard de leurs besoins, et suivant les occasions qui se présentent, les légumes du champ, les hôtes du poulailler, une bête du troupeau, un cheval laissé la nuit au pâturage » (Anonyme, 23 mars 1907).

À travers cette iconographie et les textes qui y sont associés, l'ambivalence de la figure du Tsigane apparaît sous un nouveau jour. Sa duplicité intrinsèque ne questionne plus la naïveté au sein de la société des non-Tsiganes : elle révélerait davantage tous les efforts entrepris pour dissimuler des pratiques criminelles. L'évocation répétée de son statut indéfini sur le plan de la loi et l'incapacité affichée des autorités de s'emparer réellement de sa personne frappent particulièrement, le Tsigane étant comparé désormais systématiquement à un *fuyard* qui tente d'échapper à la justice et aux principes du droit. L'autre trait remarquable est le détournement de l'imagerie bucolique et de la « vie au grand air » pour précisément dénoncer l'impossibilité de contraindre le Tsigane à respecter les lois et subir les peines auxquelles la multiplication supposée de ses crimes devrait le conduire.

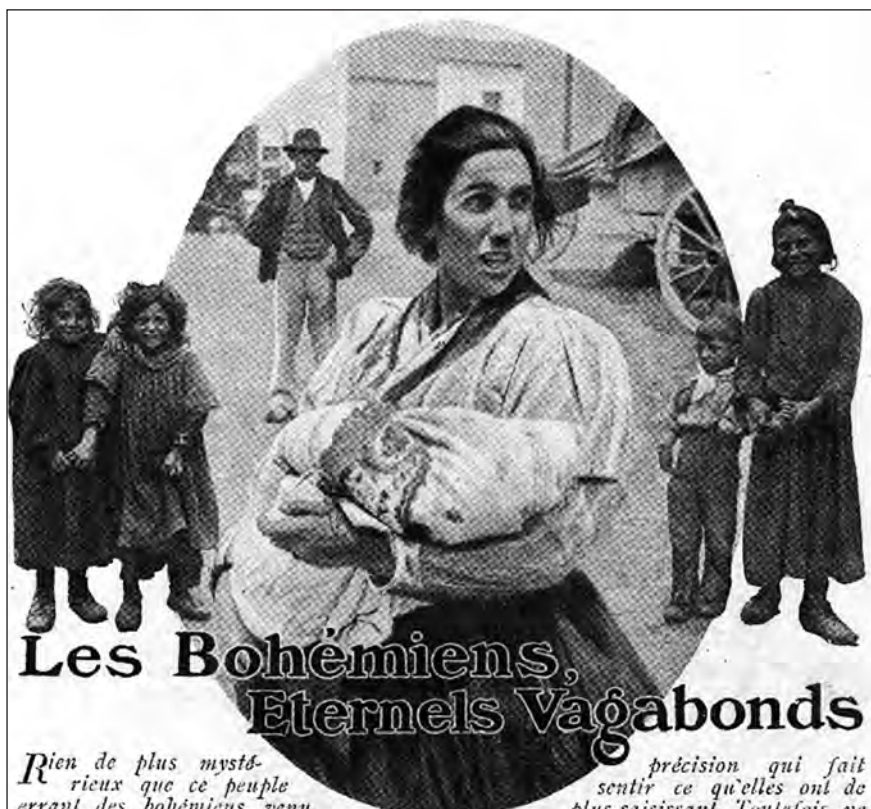
La figure du paria et le peuple de la frontière

À partir des années 1900, une catégorie nouvelle de l'iconographie photographique consacrée aux Tsiganes apparaît, sous forme de photographies mais aussi de dessins (Anonyme, 8 septembre 1912). Elle se rattache en particulier au franchissement des frontières de caravanes, immobilisées par les autorités lors d'opérations de contrôle qui se prolongent parfois pendant plusieurs semaines. Ces épisodes correspondent à un double basculement (About, 2010 ; Illuzzi, 2010). La circulation transfrontalière

des troupes tsiganes est perçue désormais comme une atteinte à la souveraineté des nations et comme une menace pour la sécurité des États. Dans un contexte de durcissement des contrôles imposés aux migrants en général et de surveillance accrue des zones frontalières, le passage des caravanes tsiganes est utilisé comme un prétexte par les autorités pour dénoncer le laxisme des États voisins et comme une occasion pour afficher une posture interventionniste. D'un autre côté, ces épisodes manifestent la formation de nouveaux préjugés visant les Tsiganes, associés à la figure du suspect et de l'espion, du criminel international et de l'étranger. L'image d'un « Tsigane international » se cristallise ainsi autour de cette population, pourtant marginale sur le plan numérique, qui circule aux abords des régions frontalières et des groupes de grands voyageurs, habitués à parcourir différents pays d'Europe (Donert, 2007). Une figure hybride se forme alors durablement et devient l'emblème des Tsiganes, définis dès lors comme un « peuple de la frontière » ou d'« éternels vagabonds » (Anonyme, Octobre 1908).

En juillet 1907, *L'Illustration*, consacre une page entière à ceux qui sont qualifiés de « Tziganes errants » (Anonyme, 27 juillet 1907a). Un long article signale un incident à la frontière franco-suisse causé par une caravane d'une cinquantaine d'individus maintenus depuis plusieurs semaines dans une localité frontalière non loin de Genève. L'histoire raconte que ces familles, constituées de Reinhardt, Scheinholtz, Heyntz et Radenheimer, avaient parcouru la Suisse pendant plusieurs mois avec l'intention de rejoindre l'Autriche puis l'Allemagne ; refoulés à tous les points de la frontière, ils se retrouvèrent non loin de Berne où les polices de trois cantons encerclèrent les caravanes pour les immobiliser avant de les conduire vers le Valais, à la frontière avec la France. Pendant plusieurs semaines, les gendarmes de Haute-Savoie expulsent les roulottes et leurs habitants d'un village à un autre et les reconduisent finalement à un autre point de la frontière près de Genève, au pont de Moillesulaz. En témoignent toute une série d'articles publiés alors dans divers journaux, en Suisse comme en France, ainsi que dans des journaux donnant une grande place à la photographie comme *L'Instantané* (Anonyme, 27 juillet 1907b ; Anonyme, 25 juillet 1907 ; Anonyme, 27 juillet 1907a ; Anonyme, 1^{er} août 1907 ; Anonyme, 24 août 1907). Cette présence prolongée d'un campement important de Tsiganes aux portes d'une grande ville comme Genève attire en effet les forces de l'ordre mais aussi les autorités municipales, les représentants diplomatiques et une multitude d'observateurs, journalistes et photographes. Un spectacle inédit prend alors forme autour du poteau de la frontière.

Les images produites traduisent l'organisation de séances de poses devant les roulottes et près du pont qui relie les deux États. Quatre jeunes filles aux visages souriants, les mains sur les hanches font face au photographe ; la femme la plus âgée, Varia Reinhardt, attire la curiosité et les regards et elle pose sur un portrait en pieds. Dans une autre image, un groupe de Tsiganes assis sur un muret ou postés devant une roulotte fait



Les Bohémiens, Eternels Vagabonds

Rien de plus mystérieux que ce peuple errant des bohémiens, venu ou ne sait d'où et toujours en marche, conservant, à travers les pays les plus différents, sa bizarrerie farouche et irréductible. Mœurs étranges, coutumes singulières, cérémonies symboliques, sont ici retracées avec une

A LA FÊTE DES BOHÉMIENS, À SAINTES-MARIES DE LA MER: UN GÉANT DE RACE.

précision qui fait sentir ce qu'elles ont de plus saisissant. Toutefois, ne nous laissons pas duper par la séduction de ce pittoresque! Et sachons bien com-

prendre que ces oripeaux bariolés cachent trop souvent d'incorrigibles voleurs et des brigands de profession.

○ ○ ○

A deux cents mètres du village, à l'orée d'un bois, un campement de bohémiens a poussé pendant la nuit. Près d'une vieille roulotte, une rosse détournée broute l'herbe du talus, un singe galeux boxe en grimaçant un ourson pelé, une marmaille brune grouille et glapit. La pipe aux dents, le fouet, insigne suprême de l'autorité, passé autour du cou, plus bronzé, plus « café grillé » que toute sa smala, voici l'homme, le chef. Non loin, au milieu d'un ramas multicolore et haillonneux, une apparition de beauté éclatante, une Esmeralda de seize ans, à la peau de soleil, aux yeux étincelants où brûlent toutes les étoiles d'un soir d'été...

Les bohémiens! Que d'attrance et que de terreur dans ce mot-là! D'où viennent-ils? Où vont-ils? Comment voyagent-ils? Tout en eux est mystère et c'est de là que pro-

vient la puissance fascinatrice qu'ils exercent partout où ils passent.

LES FILS DU VENT. — A QUEL SIGNE ILS SE RECONNAISSENT.

« Nous sommes, disent-ils, les Fils du vent : comme lui, nous parcourons la terre. » De fait, depuis cinq siècles qu'ils se sont abattus sur nous comme une nuée de sauterelles, ils ne se sont jamais arrêtés, peuple éternellement en fuite et qui semble porter le poids de quelque antique malédiction. Un roi de Hongrie, disent leurs légendes, les condamna jadis à errer sept années pour expier des forfaits : les sept années... continuent!

Fidèle à son sang hindou, gardant dans son ramassis de vingt langues différentes le fond de la langue qui se parle à cette heure sur le Gange, si le bohémien — le romani-

Illustration 3. Anonyme, Octobre 1908, « Les Bohémiens, éternels vagabonds », *Lectures pour tous*, p. 2.

face à une foule désignée comme les « Genevois et Français venus pour voir la caravane ». Même si certaines images traduisent une forme évidente d'empathie, et témoignent du dialogue noué entre le photographe et ses sujets, le montage accentue l'opposition entre les Tsiganes et les visiteurs et souligne l'incongruité de leur situation. Un article de presse exprime alors le fossé qui sépare, d'un côté, les habitants du lieu et les agents des forces de l'ordre et, d'un autre côté, les Tsiganes :

« Ça, c'est la civilisation. C'est nous. Eux, ils sont les truands, les ferlampiers, les galoupiats, les romanichels ; ils sont les Errants » (Anonyme, 8 juillet 1907).

Un genre spécifique de cartes postales de Tsiganes aux frontières se développe parallèlement et compose un style particulier d'images qui renforcent les éléments visuels diffusés dans ces images de presse. La confrontation physique et visible avec les représentants des forces de l'ordre apparaît ainsi comme un élément structurant de ce corpus qui témoigne du succès de telles représentations. Un phénomène similaire est repéré en France, en Belgique et en Allemagne et, parfois, les cartes postales sont éditées et légendées en deux langues. Dans une série réalisée à Vic-Arracourt, à la frontière entre la France et l'Allemagne d'avant 1914, une carte postale intitulée « À cheval sur la frontière » présente une caravane entourée par des gendarmes des deux pays et plusieurs ours qui sont placés derrière les bornes, visibles au tout premier plan. Une mise en scène générale est organisée le long de la route : les gendarmes au second plan répartis de part et d'autre des poteaux observent le photographe tandis que des Tsiganes réalisent des tours avec leurs ours. L'un d'entre eux tient même son animal dans ses bras. Les légendes différentes soulignent le caractère apparemment complexe de la situation : en français, « la gendarmerie allemande interdit l'entrée sur son territoire à une bande de romanichels serbes expulsés par la France » et, en allemand, « une bande de Tsiganes reconnus comme serbes gardés par des policiers sous la surveillance d'une police allemande-française ». Ces légendes font apparaître à la fois l'exception territoriale dans laquelle se situe cette caravane, la vigilance des autorités et l'anomalie que représenterait cette présence qui enfreint les règles de l'appartenance nationale.

Une expression visuelle de cette position à la fois intermédiaire et présentée comme déviante est donnée par un montage photographique de 1901 concernant l'expulsion de Tsiganes de la zone appelée Moresnet neutre (*Neutral Moresnet*) entre la Belgique, l'Allemagne et la Hollande. Une famille nombreuse, installée dans un campement, est encadrée par des gendarmes armés et à cheval tandis qu'une photographie des bornes frontalières en pierre est placée en médaillon dans le coin de l'image. De même, un groupe d'enfants placés en ligne est photographié dans les Vosges devant deux silhouettes sombres de gendarmes tournés de trois-quarts. Le vocabulaire brutal employé dans la légende souligne la menace

implicite que représenterait cette présence jugée insupportable : « L'invasion moderne. Partie d'un groupe de nomades qui se sont abattus sur les Vosges du côté de Remiremont. »

À la veille de la Première Guerre mondiale, la photographie semble avoir joué un rôle déterminant dans la construction d'une figure négative du Tsigane, démultiplié sous les traits d'un déclassé, placé aux marges des nations. Cette iconographie peut être considérée comme la synthèse visuelle d'un processus qui marque l'exclusion et le rejet d'un ordre européen fondé alors sur l'appartenance et la participation aux destins communs dictés par le nationalisme. Il est ainsi particulièrement significatif d'observer la constitution d'un corpus distinct qui scelle prétendument l'existence des Tsiganes à ces territoires de la frontière et rattache leur devenir à un entre-deux spatial, juridique et historique. C'est peut-être dans l'élaboration de ces images reproduites à l'envi dans la presse à grand tirage que se bâtit l'un des fondements d'une mythologie tenace à travers laquelle les Tsiganes se détachent de la société européenne pour s'apparenter à un peuple errant en quête de ses origines, lointaines et inaccessibles.

Si la puissance de l'imagination est reconnue désormais comme un des socles sur lesquels se sont constituées les consciences nationales, elle s'est rendue aussi utile pour tracer des limites visibles et claires à l'intérieur même du corps national. Les photographies articulées, par un montage efficace, à des textes dénués de toute nuance alimentèrent la fabrique d'une narration apparemment évidente : les Tsiganes, détachés d'une identité liée aux images élaborées à l'âge classique, se découvrent sous le jour apparemment plus vraisemblable d'une force criminelle, indomptable et résistante, insaisissable et incorrigible. Cette image était bien utile au moment où l'action volontaire des États dans la défense des frontières nationales devait être affermie et légitimée, alors que les rivalités entre les nations s'exacerbaient dangereusement. Quelques cartes postales de Tsiganes posant devant une borne frontière ne semblent pas peser lourd face à cette grande histoire. Mais elles figuraient avec une éloquence lumineuse la nécessité de distinguer, entre les nations, la position anormale tenue par un peuple désigné comme allogène, miroir nécessaire d'une communauté nationale en quête d'unité.

Bibliographie

- Auraix-Jonchiere, Pascale, Loubinoux, Gérard (eds.), 2006, *La Bohémienne. Figure poétique de l'errance aux XVIII^e et XIX^e siècles*, Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise-Pascal.
- About, Ilse, 2010, « De la libre circulation au contrôle permanent. Les autorités françaises face aux mobilités tsiganes transfrontalières, 1860-1930 », *Cultures & Conflits*, 76, p. 15-37.

- Ambroise-Rendu, Anne-Claude, 2004, *Petits récits des désordres ordinaires. Les faits divers dans la presse française, de la III^e République à la Grande guerre*, Paris, Seli Arslan.
- Anonyme, 8 février 1890, « Femme tsigane », Aquarelle de Villeclère, *La Gascogne illustrée*.
- 12 novembre 1905, « Une fermière attaquée par des bohémiennes », *Le Petit journal. Supplément illustré*.
 - 24 juin 1906, « Les mendiants de Paris. Une troupe de romanichels dans un commissariat », *Le Petit journal. Supplément illustré*.
 - 23 mars 1907, « Un campement de romanichels », Photographie de Charles Gerschel, *L'illustration*.
 - 10 avril 1907, « Éternels errants. Chassés de contrées en contrées, les Romanichels reparaissent toujours », *Le Matin*.
 - 8 juillet 1907, « Merlifiches. Croquis », *Journal de Genève*.
 - 25 juillet 1907, « Les Bohémiens quittent Moillesulaz », *Journal de Genève*.
 - 27 juillet 1907a, « Les Tziganes errants. Un incident à la frontière franco-suisse », Photographies de Baker, *L'illustration*,
 - 27 juillet 1907b, « Les Bohémiens à la frontière », *Journal de Genève*.
 - 1^{er} août 1907, « Les Romanichels de Moillesulaz », *Journal de Genève*.
 - 24 août 1907, « Les romanichels », *L'Instantané. Supplément illustré de la revue hebdomadaire*, p. 578-579.
 - 8 septembre 1907, « Méfaits de Romanichels. Un ours lâché dans un parc à moutons », *Le Petit journal. Supplément illustré*.
 - 21 juin 1908, « Deux cyclistes poursuivis par un ours », *Le Petit journal. Supplément illustré*.
 - Octobre 1908, « Les Bohémiens, éternels vagabonds », *Lectures pour tous*, p. 2-18.
 - 8 septembre 1912, « Les romanichels à la frontière d'Alsace-Lorraine », *Le Petit journal. Supplément illustré*.
- Asséo, Henriette, 2009, « Travestissement et divertissement. Bohémiens et Égyptiens à l'époque moderne », *Les Dossiers du Grihl* [<http://dossiersgrihl.revues.org.gate3.inist.fr/3680>].
- 2010a, « “La Belle Égyptienne” : Esthétique de la Bohémienne en France à l'époque moderne », in Felice Gambin (ed.), *Alle radici dell'Europa. 2, secoli XVII-XIX. Mori, giudei e zingari del Mediterraneo occidentale*, Firenze, SEID, 23-41.
 - 2010b, « Figures bohémiennes et fiction, l'âge des possibles 1770-1920 », *Le Temps des médias*, p. 14, 12-27.
- Bataillard, Paul, 1871, « Sur des bohémiens hongrois à Paris », *Bulletin de la Société d'anthropologie de Paris*, 6, p. 216-224.
- Bonillo, Marion, 2001, « Zigeunerpolitik » im deutschen Kaiserreich, 1871-1918, Frankfurt am Main, Peter Lang.
- Bonzon, Laurent, Ciocarlie, Corina (eds.), 2007, *Attention Tsiganes ! Histoire d'un malentendu*, Luxembourg, Musée d'histoire du Luxembourg.
- Braga, Émilie, 2011, *Les Bohémiens de la région parisienne. Entre fantasmes et réalités (1850 – années 1930)*, Mémoire de master, Paris, Université Panthéon-Sorbonne.
- Brown, Marylin R., 1985, *Gypsies and other Bohemians. The Myth of the Artist in Nineteenth-Century France*, Ann Arbor, UMI Research Press.
- Crest, Xavier du, 2008, « Bohémiens, Gitans, Tsiganes et Romanichels dans la peinture française du XIX^e siècle », in Sarga Moussa (ed.), *Le mythe des bohé-*

- miens dans la littérature et les arts en Europe, Paris, L'Harmattan, p.243-270.
- Cuzin, Jean-Pierre, 1977, *La disette de bonne aventure de Caravage*, Paris, Éditions des Musées nationaux.
- Dassau, Pierre, 1984, « La presse illustrée ancienne et les Tsiganes », *Études tsiganes*, 1, 4-12 ; 2, 7-12 ; 3, 53-60 ; 4, 73-76.
- 1985, « La presse illustrée ancienne et les Tsiganes », *Études tsiganes*, 1, 37-41.
- Donert, Celia, 2007, « Der “internationale Zigeuner” in der Tschechoslowakei. Eine transnationale Geschichte der Grenzkontrolle, 1918-1938 », in C. Duhamelle, A. Kossert, B. Struck (eds.), *Grenzregionen. Ein europäischer Vergleich vom 18. bis 20. Jahrhundert*, Frankfurt am Main, Campus Verlag, p.295-314.
- Egger, Franz, 1982, « Der Bundesstaat und die fremden Zigeuner in der Zeit von 1848 bis 1914 », *Studien und Quellen*, 8, p.49-74.
- Filhol, Emmanuel, 2007, « La loi de 1912 sur la circulation des « nomades » (Tsiganes) en France », *Revue européenne des migrations internationales*, 23, 2, p.135-158.
- Freund Florian, 2010, *Oberösterreich und die Zigeuner. Politik gegen eine Minderheit im 19. und 20. Jahrhundert*, Linz, Oöla.
- Gasser, Martin, Meier, Thomas Dominik, Wolfensberger, Rolf, 1998, « Wider das leugnen und verstellen ». *Carl Durheims fahndungsfotografien von heimatlosen 1852/53*, Zürich, Offizin Verlag.
- Hagen, Kirsten von, 2009, *Inszenierte Alterität. Zigeunerfiguren in Literatur, Oper und Film*, Paderborn, Fink.
- Holzer, Anton, 2008a, « Faszination und Abscheu. Die fotografische Erfindung der “Zigeuner” », *Fotogeschichte*, 28, p.45-56.
- 2008b, « “Zigeuner” sehen. Fotografische Expeditionen am Rande Europas », in H. Uerlings, I.-K. Patrut (eds.), « *Zigeuner » und Nation. Repräsentation – Inklusion – Exklusion*, 2008, Frankfurt am Main, p.401-420.
- Illuzzi, Jennifer, 2010, « Negotiating the “State of Exception”: “Gypsies” Encounter with the Judiciary in Germany and Italy, 1860-1914 », *Social History*, 35, 4, p.418-438.
- Jehel, Pierre-Jérôme, 1995, *Photographie et anthropologie en France au XIX^e siècle*, Mémoire de DEA, Paris, Université Paris 8.
- 2000, « Une illusion photographique. Esquisse des relations entre la photographie et l'anthropologie en France au XIX^e siècle », *Journal des anthropologues*, 80-81, p.47-70.
- Lang, Francis, 1958, « Les Tsiganes vus par la presse », *Études tsiganes*, 2-3, p.1-78.
- Moussa, Sarga (ed.), 2008, *Le mythe des bohémiens dans la littérature et les arts en Europe*, Paris, L'Harmattan.
- Nézer F., 2011, *La Sûreté publique belge face aux Tsiganes étrangers (1858-1914)*, Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain.
- Patrut Iulia-Karin, Uerlings, Herbert (eds.), 2008, « *Zigeuner » und Nation. Repräsentation, Inklusion, Exklusion*, Frankfurt am Main, Peter Lang.
- Regener, Susanne, 1999, *Fotografische Erfassung. Zur Geschichte medialer Konstruktionen des Kriminellen*, München, Wilhelm Fink Verlag.
- Richepin, Jean, 1891, « Les Romanichels », in *Truandailles*, Paris, Charpentier, 1891, p.15-29.

- Schwartz, Vanessa R., 1998, *Spectacular Realities : Early Mass Culture in Fin-de-siècle Paris*, Berkeley, University of California Press.
- Vaux de Foletier, François de, 1984, « La Thiérache, Jean Richepin et les tsiganes », *Fédération des Sociétés d'histoire et d'archéologie de l'Aisne*, p. 191-204.
- Yahav-Brown, Amit, 2006, « Gypsies, nomadism, and the limits of realism », *MLN*, 121, 5, p. 1124-1147.

Les usages de la différenciation

Aspects politiques, économiques et sociaux de l'utilisation de l'image des Gitans dans l'Espagne franquiste¹

Xavier ROTHÉA

Lorsque j'entrepris, dans le cadre d'une thèse d'histoire, des recherches sur l'image des Gitans dans la société franquiste, l'accueil, hormis dans le cercle restreint des spécialistes de l'histoire des Tsiganes, fut plutôt froid, pour ne pas dire glacial. On m'opposa l'absence de discriminations légales de la part du régime franquiste et donc de fait l'absence de sources dignes de ce nom. Devait-on pour autant se résigner à n'avoir des Gitans espagnols, pour une période aussi longue, comprise entre 1939 et 1975, qu'une image de carte postale, elle-même construite par le régime et ses représentants sous les dehors folkloriques du Flamenco et de la Zambra ? Il semblait que non.

Autre difficulté qui s'ajoutait et découlait de la rareté des sources : la modestie de la bibliographie. Aussi conflictuel que soit le traitement de l'histoire de l'Espagne franquiste, et malgré la richesse de la production historique de ces dix dernières années, peu d'historiens se sont intéressés au traitement des minorités dans l'Espagne franquiste ou à la construction des modèles sociaux qui pouvaient en découler. Pourtant, s'intéresser à ces questions, cela conduisait inévitablement à s'interroger sur l'idéologie franquiste, sur l'articulation entre catholicisme intransigeant et exaltation de la « race hispanique », sur la construction de modèles et de contre-modèles sociaux suffisamment acceptables et intégrables dans une société privée de libertés.

1. Ce texte reprend les principaux axes de recherches et conclusions contenus dans mon travail de thèse : *Construire la différence, construction et utilisation de l'image des Gitans dans l'Espagne franquiste, 1939-1975*, Sous la direction du professeur Carol Iancu, Université Montpellier III, 2008.

Cette problématique d'ensemble construite sur l'hypothèse d'une différenciation volontaire des Gitans s'est déclinée en trois grands axes de recherches, destinés à cerner au mieux l'image des Gitans dans l'Espagne franquiste, et par là même son utilisation sociale. Car si l'on parle de construction volontaire d'une image, il convient de s'interroger sur les motivations de ceux qui l'établissent, et sur l'utilité qu'ils y trouvent.

Axes de recherches et sources utilisées

En raison du poids du régime franquiste sur la société, c'est l'étude de l'image des Gitans véhiculée par les pouvoirs publics qui devait en premier lieu être envisagée. Si la question des Gitans n'a jamais fait l'objet d'une attention particulière de la part des historiens du franquisme, c'est peut-être parce que le racisme, la xénophobie ou les discriminations n'ont jamais été considérés comme des aspects déterminants de l'idéologie franquiste. Franco lui-même se déclara hostile au racisme, notamment dans son discours inaugural de la seconde session des *Cortes* le 14 mai 1946.

« Ni le racisme, ni les persécutions religieuses, ni le vol des consciences, ni les visées impérialistes sur les pays voisins, ni l'ombre d'une cruauté ne trouvent leur place dans la vision spirituelle et catholique qui régit toute notre vie »².

Quoi que l'on puisse penser des déclarations de principe du Caudillo, réalisées après 1945, elles ne suffisent pas à clore le débat. La position officielle de neutralité durant la Seconde Guerre mondiale et l'absence d'implication dans le génocide des Juifs, même si l'attitude franquiste est aujourd'hui mise en cause, signifient-elles pour autant que l'Espagne franquiste fut immunisée contre les discriminations et les sentiments xénophobes, et que ceux-ci n'eurent aucun impact sur sa conduite envers les minorités, dont les Gitans constituaient la seule représentation visible durant cette période ? La question était de savoir si les institutions franquistes s'étaient abstenues de tout tri social des composantes de la population espagnole sur la base de désignations essentialistes, ou si au contraire elles avaient cédé, malgré un catholicisme intransigeant, à une utilisation politique d'arguments biologisants.

Répondre à ces questions demandait de recourir aux sources directes émanant du régime et de ses institutions. Les textes officiels, notamment législatifs, qui désignent explicitement les Gitans entre 1936 et 1975 sont

2. « Discurso inaugural de la segunda etapa de los cortes españolas », 14 mai 1946, cité par Barrachina, 1998.

très rares. On trouve une mention dans le règlement de la *Guardia Civil*, dont un article – qui s’inscrit dans la continuité d’un texte adopté en 1844, repris en 1943 et en vigueur jusqu’en 1978 – impose de leur appliquer une vigilance « scrupuleuse ». D’autres textes ne mentionnent pas explicitement, mais implicitement les Gitans. C’est le cas pour la *Ley de Vagos y Maleantes* – promulguée en 1934 sous la Seconde République et conservée, quoique modifiée, par le régime franquiste – puis la *Ley de Peligrosidad y rehabilitación social* de 1971.

Devant la pauvreté des textes officiels, l’étude d’autres expressions du régime franquiste et de ses institutions devint nécessaire. En ce sens, les revues et bulletins professionnels des institutions policières, judiciaires ou de l’administration pénitentiaire, constituent une mine d’informations, car c’est dans leurs colonnes que l’on trouve les références les plus explicites aux populations gitanes. Cinq revues, publiées entre 1942 et 1978, furent passées au crible : *La Revista profesional de la Guardia Civil* (1942-1944), *Guardia Civil* (1944-1978), *Policía* (1942-1954), *Policía Española* (1962-1978) et la *revista de la escuela de estudios penitenciarios* (REEP, 1944-1961).

La perception des Gitans dans la société dite civile franquiste constitue le deuxième axe de recherche, car une étude des représentations ne saurait se satisfaire de la seule analyse de la parole officielle. Toutefois, dans un pays soumis dès la Loi de la Presse de 1938 à une censure préalable et au dirigisme intellectuel par la *Délégation Nationale de la Propagande* ou par le *Ministère de l’Information et du Tourisme*, l’analyse de l’image des Gitans dans la production littéraire au sens large permet surtout de mesurer l’adéquation et l’imbrication entre parole institutionnelle et vecteurs de la culture de masse. Le plus surprenant dans l’histoire du régime franquiste est sans nul doute sa longévité. Les instruments de répression dont il se dota l’expliquent en partie, mais en partie seulement car il lui fallut également susciter l’adhésion. Le monde de la presse et celui de l’édition furent, en tout cas jusqu’aux années 1960, aux ordres du pouvoir, et assurèrent cette fonction de diffusion et d’intégration progressive des modèles et des contre modèles dessinés par le régime et ses partisans. La presse, dans son immense majorité, et au moins jusqu’à l’adoption de la Loi Fraga de 1966, est la voix de cette Espagne franquiste, une voix en apparence dépolitisée, mais formidablement normative.

La presse et la production littéraire constituent donc le deuxième corpus de sources. Devant l’impossibilité de passer en revue la totalité de la presse espagnole, il a été nécessaire de choisir des publications en fonction de leur représentativité (le quotidien *ABC*) ou de leur diffusion (le périodique de faits divers *El Caso*). Pour ce qui est de la production littéraire, les monographies des « tsiganologues » folkloristes, notamment celles de José Carlos de Luna ou de Manfredi Cano ont été privilégiées car, bien que présentant les Gitans à la lumière des écrits romantiques du XIX^e siècle, elles sont les seules à traiter des Gitans pour eux-mêmes et hors du cadre du flamenco (Luna, 1951, Manfredi Cano, 1955).

Enfin, une réflexion sur les normes et contre modèles sociaux dans l'Espagne franquiste ne pouvait faire l'économie d'une étude des positions de l'Église catholique, dont l'approche des Gitans contribua grandement à la perception que put en avoir la société espagnole dans son ensemble. Le catholicisme fut le puissant lien fédérateur entre le régime et sa base populaire, et l'Église joua un rôle central dans la construction des représentations sociales. À ce titre elle fut, avant de doucement et prudemment s'en éloigner, l'une des assises les plus stables du régime. Tous les membres de l'Église catholique et tous les catholiques n'ont pas été des partisans inconditionnels du *Generalísimo*, loin s'en faut. Cependant, l'État et l'Église en vinrent à se confondre dans certains domaines comme l'éducation ou l'assistance sociale. Ainsi l'Église prit en main et coordonna l'action sociale par l'entremise de l'association *Caritas*. Une action sociale dont les Gitans furent, après le concile Vatican II, désignés comme de potentiels bénéficiaires. C'est également après la réception des conclusions du Concile et sous l'influence des catholiques libéraux que le mouvement « pro-gitano » prit son essor au sein de l'Église. En raison de son implication dans les débats idéologiques, de son contrôle de la vie intellectuelle et de son rôle dans le domaine social, les prises de position de l'Église catholique et de ses membres concernant la situation sociale, la religiosité, l'intégration des populations gitanes, eurent un profond impact sur l'image des Gitans dans la société, surtout de la fin des années 1960 à la mort de Franco.

Avant Vatican II et surtout, le discours de Paul VI à Pomezia en 1965, l'Église semble être figée dans une hostilité ancienne et ancrée, trouvant sa source dans les écrits de l'ecclésiastique Sancho de Moncada au ^{xvi}e siècle. Avant le début des années 1960, les Gitans ne constituent pas, à la lecture d'*Eclessia*, qui est la voix officielle de l'Église espagnole, une priorité sociale. C'est surtout à travers les voix de clercs isolés ou de petites institutions, telles que les écoles de l'*Ave Maria*, qu'une évolution se fait sentir au milieu des années 1950. Deux clercs, Firmin Castillo et Sanchez Ocaña, publient au tournant des années 1950 et 1960 des ouvrages sur la « question gitane », qui permettent de mesurer les évolutions dans le traitement de cette population. La vision folkloriste littéraire est abandonnée au profit d'une approche misérabiliste et paternaliste qui sera reprise, de manière plus ou moins orthodoxe, jusqu'à la fin de la dictature franquiste. Toutefois, après 1965, les considérations changent et les sources deviennent plus nombreuses, grâce notamment au mouvement *pro-gitano* qui dispose de ses propres publications, et notamment *Pomezia* et *Diálogo Gitano*.

Ce découpage entre sources institutionnelles, médiatiques et ecclésiastiques fournit l'ossature d'une étude chrono-thématique. Dans un premier temps, de la fin des années 1930 au milieu des années 1950, il est clair que le régime impose son idéologie. C'est dans ces années du premier franquisme que les partisans du Caudillo assoient leur domination culturelle et politique, et construisent les modèles sociaux qu'ils entendent

imposer. Logiquement, c'est avant la fin des années cinquante que les sources émanant des pouvoirs publics sont les plus loquaces quant à leur considération des populations gitanes. Deux traits essentiels ressortent de leur argumentation : la racialisation des populations gitanes et l'essentialisation, par une approche biologisante, de leur comportement supposé criminel.

Il apparaît ensuite que la presse se fait l'écho de cette image « officielle » des Gitans. Les médias de masse, du début des années 1950 au milieu des années 1960, alimentent l'hostilité antigitane. Dans la presse en général, et dans la presse de faits divers en particulier, même si elle est déconsidérée, la violence du discours anti-gitan dépasse souvent celui des institutions. Dans les ouvrages de vulgarisation ou les publications érudites de la même époque, le discours est plus feutré mais tout aussi stigmatisant. Toutefois si les stéréotypes négatifs (le vol, la délinquance, la saleté) ne disparaissent pas, ils cèdent un peu de terrain à des stéréotypes voulus positifs (les fils du vent, le respect des traditions, la fidélité au clan, la proximité avec la nature, les dons musicaux...). Ces derniers ne sont d'ailleurs pas incompatibles avec les premiers, puisqu'ils découlent tous d'inclinations décrites comme naturelles.

On assiste dans les années 1950 à la mise en place d'une grille de lecture figée et généralement hostile des caractéristiques supposées des populations gitanes. Ainsi chaque traitement de faits divers reprend les poncifs des précédents, chaque œuvre littéraire ne fait que perpétuer des images préétablies depuis Cervantès et la *Gitanilla*. Tous les récits, réels ou de fiction, sont déballés à travers le filtre de ces clichés inamovibles.

La lecture des différents organes de presse de l'Église catholique permet d'apprécier les évolutions du discours ecclésiastique du début des années 1960 jusqu'à la fin du régime. La situation des Gitans devint un exemple de la distanciation progressive entre une partie de l'Église et le régime franquiste. Cette distanciation s'inscrit dans le sillage du discours du pape Paul VI aux Gitans à Pomezia en 1965, à un moment où la hiérarchie catholique sent le vent tourner et comprend que le régime ne sera pas éternel. Dès lors pour l'Église, il y a un avant et un après Pomezia dans son traitement des populations gitanes. Les positions défendues à Pomezia furent reprises par la branche libérale de l'Église et contribuèrent à l'émergence du mouvement pro-gitano.

La construction d'un contre-modèle social

L'analyse des sources permet de confirmer l'une des hypothèses de départ de ce travail : la différence supposée des populations gitanes, érigée comme vérité absolue, voire scientifique, pendant la période franquiste, relève d'une construction idéologique et politique du régime et de ses

partisans. En effet, comment peut-on imaginer que les Gitans correspondent aussi étroitement, du point de vue de l'idéologie franquiste, à l'anti-thèse quasi parfaite des valeurs, des principes et des caractéristiques supposées des autres Espagnols? Cela se traduit par des textes d'une violence inouïe dans la presse dite populaire comme l'atteste cet extrait d'*El Caso*³:

« Les connaître à travers une littérature d'occasion, d'accord. Les supporter dans un proche voisinage constitue l'un des pires fléaux qu'a pu connaître l'homme. Ils sont sales, fainéants et inutiles à toute forme de vie en commun, et surtout, leur caractère provocateur les rend dangereux pour tous ceux qui n'appartiennent pas à leur race »⁴.

Quelle que soit la forme littéraire étudiée, la mise en relation des traits supposés des Gitans et des non Gitans est éloquente et on peut la schématiser ainsi :

La norme sociale, telle que définie par le régime franquiste	La désignation correspondante des Gitans par le régime (R), la presse (P) ou l'Église (E)
Le travail	L'oisiveté (R. P. E.)
Le respect de la propriété privée	Le vol (R. P. E.)
La religion catholique	La superstition et les pratiques divinatoires (R. P. E. jusqu'à Pomezia)
L'honnêteté	La turpide (R. P. E. jusqu'à Pomezia)
La propriété	La saleté (R. P. E.)
La morale catholique	L'immoralité (R. P. E. jusqu'à Pomezia)
La retenue sexuelle	La promiscuité sexuelle (P. E.)
La « race hispanique » aux fondements spirituels et chrétiens	La « race » Gitane aux fondements biologiques (R. P.)
La femme prude, génitrice de la nation	La femme langoureuse ou sorcière (P. E. jusqu'à Pomezia)
Les enfants respectueux	Les Gitanillos asociaux (R. P. E.)

Cette différence fut également perceptible dans l'affirmation de points présentés comme positifs de leur identité, notamment la danse et le

3. Voir également Franco, 1995 : 35 et suivantes.

4. « Brutal asesino de un joven ebanista », *El Caso*, n° 40, 8 février 1953, p. 2

flamenco. Lorsque la presse ou les monographies leur attribuaient de supposées « qualités » (musique et danse dans le sang, solidarité raciale, endogamie, conservatisme social), elles contribuaient volontairement à élargir un peu plus le fossé les séparant des citoyens dits normaux. C'est sur d'autres facettes de cette image négative que l'Église s'appuya jusqu'au début des années 1960. La différence intrinsèque des populations gitanes y est affirmée. Comme pour mieux mettre en lumière les « prêtres des Gitans », et à travers eux la mission évangélisatrice de l'Église, la situation des Gitans est noircie et ceux-ci ne sont plus perçus que comme des êtres en perdition sans religion et donc non civilisés. Il faut attendre le début des années 1960 pour que cette image s'amenuise et se détourne vers celle de brebis égarées, puis d'êtres naturellement religieux.

Si la différenciation et souvent la stigmatisation des populations gitanes furent aussi largement admises, c'est qu'elles s'appuyaient sur des préjugés et stéréotypes déjà largement répandus antérieurement dans la société espagnole, que les franquistes surent réutiliser et remodeler. Les pouvoirs publics reprirent à leur compte certaines des théories propres à l'anthropologie physique et à l'anthropologie criminelle de la fin du XIX^e siècle. Les criminologues et pénalistes franquistes s'appuyèrent sur élucubrations de l'Italien Lombroso ou de l'Espagnol Salillas pour faire des Gitans une « race de délinquants-nés ». Ces théories ne pouvaient que justifier l'introduction des Gitans dans les catégories de populations désignées comme dangereuses par la *Ley de Vagos y Maleantes* puis par la *Ley de Rehabilitación y Peligrosidad Social*. L'influence de la *Kriminalbiologie* nazie, et notamment des écrits de Megzner et Exner sur la criminologie franquiste atteste d'une disqualification à la fois « raciale » et sociale des populations gitanes (Exner, 1942). Toutefois, il faut signaler l'existence d'une apparente contradiction dans le discours institutionnel : une image à usage interne, celle de l'asocial, et une image à usage externe et touristique, celle du peuple exotique, gai et accueillant ; le souci de promotion touristique prenant le pas, dans ce cadre précis, sur la volonté de criminalisation.

Du XVI^e siècle jusqu'à la période franquiste, les préjugés et les stéréotypes ne gagnent pas en originalité. Les plus extravagants, comme l'anthropophagie, sont abandonnés, mais certains et notamment le vol des enfants, ont la peau dure.

L'utilité et l'utilisation de la « différence » gitane

La constitution d'un argumentaire anti-gitan en Espagne dès le XVI^e siècle, largement démontrée par des chercheurs comme Bernard Leblond ou Helena Sanchez, amène à réfuter l'hypothèse de sa création ex-nihilo par les pénalistes, les criminologues ou la presse franquistes. Le

discours anti-gitan n'est pas nouveau, mais il s'exprime pendant la dictature avec force car il est en gestation dans l'Église et dans la droite nationaliste bien avant le début de la guerre civile. Les écrits du criminologue Rafael Salillas ou du père Jeronimo Montes au début du xx^e siècle ou ceux du psychiatre Vallejo Nagerá⁵ au début des années 1930 l'attestent ; mais avec la victoire nationaliste, leurs théories constituent la parole des vainqueurs et la seule parole autorisée. Les institutions du régime surent remodeler, utiliser, voire dans une certaine mesure, institutionnaliser cette hostilité.

Elles le remodelent à travers le discours des « criminologues » ou des anthropologues franquistes, comme Misael Banuelos, Vallejo Nagera, qui dressent un portrait-robot d'un Gitan-type comme figure de la dangerosité sociale. Le Gitan est assimilé à un être intrinsèquement dangereux pour la société et pour les individus qui la composent. Dangereux parce qu'héréditairement criminogène, mais dangereux également car en opposition avec toutes les valeurs qui sont censées les structurer comme le travail, la religion et l'obéissance à l'autorité.

Il est notable également que les institutions franquistes assignent aux Gitans un rôle particulier : celui du fléau social ; et en agitant ce fléau elles provoquent un besoin de sécurité et de protection à moindres frais dans la population (ce qui depuis a été largement repris, et pas que par des franquistes). En créant le danger, le régime peut se présenter en champion de la défense sociale. Mais alors pourquoi les Gitans ? Certainement parce que le régime ne peut se passer d'ennemis internes, et qui d'autre que les Gitans auraient pu tenir ce rôle sans atteindre l'intégrité de ce que les intellectuels du régime désignaient comme la race hispanique ?

Les extrêmes-droites européennes des années 1930 et les franquistes n'échappèrent pas à la règle, appuyèrent leurs discours sur la désignation d'ennemis intérieurs comme extérieurs clairement identifiés : les communistes, les démocrates, les étrangers en général, les Juifs, les francs-maçons. Chacun de ces groupes fut, durant la période qui nous intéresse, présenté comme une composante de « l'anti-Espagne ». Pourtant leur désignation en tant qu'ennemi public n°1 fut, semble-t-il, moins catégorique et moins ostentatoire que celle des Gitans. Les Juifs, alors que l'anti-judaïsme, voire l'antisémitisme restent alors forts en Espagne, ne représentent certainement pas un groupe assez identifiable pendant cette période. Après 1945, une politique ouvertement anti-judaïque ou antisémite aurait mis en péril les efforts de normalisation entrepris par le régime. Pour les autres groupes, qui s'inscrivent davantage dans le champ des opposants politiques, les raisons sont multiples au premier rang desquelles une répression qui a laminé l'opposition et dont le régime assure être venu

5. Montex, 1911 : 421, 422, Vallejo Nagera, 1934. Des trois Antonio Vallejo Nagera est certainement le plus connus en raison des études et mesures « scientifiques » qu'il fit sur des combattants républicains prisonniers et leurs enfants pour détecter les « gènes du communisme ». Voir Vineys, 2003.

à bout. Le « péril rouge » reste omniprésent durant tout le franquisme, mais son utilisation est aléatoire pour au moins deux raisons : d'une part, il est difficile, malgré les tentatives du psychiatre Vallejo Nagerá de l'essentialiser (Vallejo Nagera, 1947), et d'autre part le régime doit essayer, dans sa stratégie globale de dépolitisation des masses, de le minimiser, de le faire apparaître comme marginal, pour convaincre de l'adhésion de l'immense majorité.

Les Gitans offraient l'avantage d'être immédiatement visibles et identifiables et, le plus souvent, déjà désignés comme étrangers et déviants. Ils permettaient, en extériorisant les vices au dehors de la communauté nationale, de fournir à tous un ennemi commun après des années de divisions et d'affrontements entre Espagnols. L'ennemi n'est plus le voisin « rouge » mais le lointain voisin gitan, confiné dans des endroits et des rôles distincts.

L'institutionnalisation de la lutte contre le « fléau gitan » est perceptible à travers l'utilisation des lois dites de défense sociale. En ce sens, la *ley de Vagos y Maleantes*, le rôle attribué à la *Guardia Civil* et à la police en général, et plus tard la *Ley de Peligrosidad y rehabilitación social* furent les garanties de sécurité que le régime offrait à une société dont il se voulait le protecteur.

Rien d'étonnant alors à ce que cette image se diffuse dans l'ensemble de cette société franquiste par les relais de la culture de masse. Ici aussi cependant, des distinctions existent. L'image véhiculée par les auteurs de monographies « savantes », tels Luna ou Manfredi Cano (Luna, 1951, Manfred Cano, 1955), est certainement différente de celle du périodique de faits divers *El Caso* ; mais cette différence se situe davantage dans la forme que sur le fond, car chez les uns comme chez les autres, l'approximation généralisatrice vaut argument scientifique et les démonstrations aboutissent systématiquement à la conclusion de l'altérité absolue des populations gitanes.

On peut noter, sur ce point-là au moins, une concordance de points de vue entre le régime et les élites culturelles. Le journaliste devient en quelque sorte le relais du régime dont il cautionne l'aspect répressif. La presse se fait l'écho, sans qu'il y ait, à notre connaissance, de directive en ce sens, des représentations que les membres des institutions judiciaires et policières du régime veulent transmettre des Gitans. La diffusion du « danger gitan » dans la presse assure un renforcement des liens entre le régime et la population espagnole en offrant aux lecteurs le sentiment, par le contraire, de leur bonne intégration dans la société au regard de la situation d'asociabilité supposée des Gitans.

D'un autre côté, et pour un lectorat différent, aisé ou étranger, les Gitans font, à partir du début des années 1950, partie intégrante de la panoplie touristique de l'État espagnol, liée à deux de ses aspects fondamentaux, la tauromachie et la musique. Qu'importent les disputes d'esthètes entre *gitanophiles* et *gitanophobes* sur les origines du Flamenco, les Gitans figurent sur les dépliants touristiques une guitare à la main, vérita-

bles promoteurs du folklore espagnol. Plus question ici de délinquants et de criminels nés car il apportent la touche d'exotisme nécessaire aux touristes européens. De fait, autorités et élites intellectuelles du régime construisent une image à double entrée : une – celle de la « race » de délinquants à usage interne – qui se diffusera dans la société espagnole pendant toute la période franquiste, et l'autre – celle du Gitan folklorique – qui s'inscrira pleinement dans le souci de promotion touristique à usage externe.

À travers ces deux images, il ne semble pas que se soit les Gitans eux-mêmes qui préoccupent ceux qui les évoquent, c'est le bénéfice, économique, social ou politique, que l'on pourra tirer des représentations que l'on en donne. Ce n'est que de l'action de certains clercs ou laïcs isolés que naîtront les premières interrogations quant à la situation sociale souvent dramatique, car elle le fut, de nombreuses communautés gitanes en Espagne.

Par la diffusion de cette image, c'est aussi une image d'eux-mêmes que le régime, la presse et l'Église tentent de faire passer. En dénonçant la dangerosité, le régime se présente comme l'unique garant de la paix sociale et affiche son souci du maintien de l'ordre et du respect de la propriété. Par des processus d'identification ou de répulsion, la presse s'affirme comme le porte-voix de son lectorat, et plus largement de la population dans son ensemble, dont elle partagerait les préoccupations. L'Église peut faire valoir son souci d'évangélisation, puis, après Vatican II, son attachement aux populations « marginales » et aux laissés pour compte.

L'image du Gitan put présenter de multiples facettes. Il fut selon les organismes, et surtout selon les publics concernés, à la fois présenté comme voleur de poules et bandit de grand chemin, naturellement religieux et hérétique, sans culture et artiste, asocial et conservateur, marginal et mondain. Pourtant il paraît plus réaliste de parler d'une image des Gitans que des images de Gitans, car toutes ces facettes tendent à un même but : la démonstration d'une différenciation absolue, reposant sur des arguments biologiques ou culturels, du reste de la population.

Bibliographie

- Alvarez Chillida, Gonzalo, 2002, *El antisemitismo en Espana. La imagen del judio* (1812-2002), Madrid, Ed. Marcial Pons.
- Fernandez M. D., Flor Heredia M., Rodriguez Padilla E, 2009, *El pueblo gitano en la guerra civil y la posguerra. Andalucia oriental*, Granada, Asociacion de Mujeres Gitanas-Romi.
- Barrachina, Marie-Aline, 1998, *Propagande et culture dans l'Espagne franquiste, 1936-1945*, Ellug, Université Stendhal de Grenoble.
- Exner, Franz, 1942, *Biologia criminal en sus rasgos fundamentales*, traduction et prologue de Juan de Rosal, Barcelone, Casa editorial Bosch, p.6-7.

- Franco, Marie, 1995, *El Caso, 1952-1962: récits fantasmatiques et écriture littéraire dans le fait divers espagnol*, thèse de doctorat sous la direction du professeur Serge Salaün, Université de la Sorbonne nouvelle, Paris III.
- 2000, « Le Gitan honni », in René Aymes et Serge Salaun, *Être espagnol*, Paris, Presse de la Sorbonne nouvelle, p. 337 à 339.
 - 2005, *Le Sang et la vertu – faits divers et franquisme (El Caso 1952-1962)*, Madrid, édition de la Casa de Velazquez.
- Gomez, Alfaro, 1994, *La grande rafle des Gitans*, Paris, CRT/CRPD Midi Pyrénées Collection Interface.
- Leblon Bernard, 1964, « les Gitans dans la péninsule ibérique, I », *Études Tsiganes*, mars-juin 1964 et II » dans la même revue en octobre 1964
- juin 1978, « Recherches historiques en Espagne », *Études Tsiganes*, n° 2, 24^e année.
 - 1982, *Les Gitans dans la littérature espagnole*, Institut d'Études Hispaniques et Hispano-Américains, Toulouse, Université de Toulouse-Le Mirail.
 - 1985, *Les Gitans d'Espagne*, Paris, Presse Universitaire de France.
 - 1990, *Musiques tsiganes et flamenco*, Paris, L'Harmattan, coll. « Tsiganes ».
- Luna José Carlos de, 1951, *Gitanos de la Betica*, Madrid, EPESA, 254 p.
- Manfredi Cano Domingo, 1955, *Los Gitanos*, Coll « Temas españoles », n° 314, Madrid, Publicaciones españolas, 29 p.
- Martin, David, September 2005, « Gitanos en la Guerra civil española », *I Tchatchipen*, n° 51, p. 27 à 36.
- Montes, Jeronimo, 1911, *Precursores de la ciencia Penal en España, Estudios sobre el delincuente y las causas y remedios del delito*, Madrid, Éd. Librería general de Victoriano Suarez, p. 421 et 422.
- Rothea, Xavier, 2007, « Kriminobiologie et hygiénisme raciale, l'influence nazie dans l'appréhension des Gitans dans l'Espagne franquiste », *Études Tsiganes*, n° 31.
- *Construire la différence, construction et utilisation de l'image des Gitans dans l'Espagne franquiste, 1939-1975*, sous la direction du professeur Carol Iancu, Université Montpellier III.
- Saenz Barrio, Oscar, 1989, « Un error histórico: Manjon educador de gitanos », *Cuadernos de pensamiento*, n° 3, p. 55-70.
- Sanchez Ortega, Helena, juin 1978, « Les Gitans espagnols face à l'inquisition », *Études Tsiganes*, n° 2, 24^e année.
- 1988, *La inquisición y los Gitanos*, Madrid, Taurus Ediciones.
 - 1991, « La oleada anti-gitana del siglo XVII », *Espacio, tiempo y forma*, Serie IV, *Historia moderna*, t. IV, p. 71-12.
- Vallejo Nagera, Antonio, 1934, *Higiene de la raza – La asexualisation de los psicopatas*, Ediciones « Medecina ».
- 1947, *Biotipologia*, Valencia, Editorial Modesto Uson.
- Vineys, Ricard, 2003, « L'univers carcéral sous le franquisme », dans *Una inmensa prision. Los campos de concentracion y las prisiones durante la guerra civil y el franquismo*, Barcelona, Critica, 2003.

Le merveilleux est-il l'opium de la pensée critique ?

Les images des Tsiganes, Roms et Gitans dans l'imaginaire occidental contemporain

Évelyne TOUSSAINT

Le merveilleux insuffle le *devenir conte* du récit. Il est ce qui rend la vie magique, surnaturelle, fabuleuse. Il est ce qui fait rêver les yeux ouverts et ses occurrences sont innombrables. La littérature fourmille d'enchanteresses traversées de miroirs et de fantastiques incursions dans le royaume des morts, tout ce par quoi le merveilleux comble le manque de sens, l'angoisse de la finitude, l'absence. Quant à l'art – et pas seulement pour la part occidentale des créations plastiques, dont il sera question ici –, il est lui-même cet écart où l'on a collectionné merveilles et prodiges, inventé à volonté des mondes et sans fin transfiguré le banal. Le merveilleux, donc, n'est pas fait pour donner à penser mais pour donner à rêver. En littérature comme en art, il est annoncé comme tel par quelque dispositif d'énonciation faisant office de seuil (« il était une fois... »), ou par quelque balisage spatial (« Centre d'art contemporain ») annonçant un *bord* entre réalité et fiction.

Or, les images *sur* les Tsiganes, Roms et Gitans, qu'elles appartiennent au champ de la photographie ou à celui de l'image en mouvement, autant que les commentaires dont leurs auteurs les accompagnent, semblent confondre le documentaire et le conte en une sorte de réalisme merveilleux qui ne s'annonce pas comme tel et actualise *ad libitum* clichés et poncifs. C'est sous cet angle que je voudrais interroger certaines productions artistiques contemporaines.

Chris Marker. L'image aveuglante

Dans le court métrage en noir et blanc de Paul Paviot, *Django Reinhardt* (1957, 25 mn), postérieur de quatre années à la mort du musicien,

les mots de la préface de Jean Cocteau, qui ouvrent le film¹, sont par exemple troublants : « Django mort, c'est un de ces doux fauves qui meurent en cage. Il a vécu comme on rêve de vivre : en roulotte. Et même lorsque ce n'était plus une roulotte de romanichel, c'était encore une roulotte. Son âme était ambulante, et sainte. Et ses rythmes lui étaient propres à l'exemple des rayures du tigre et de sa phosphorescence. Elles habitaient sa peau. Elles le rendaient royal et invisible aux chasseurs [...] ». Dans ces évocations, on perçoit l'ambivalence de la fascination occidentale pour l'*exotique* et le *primitif*, à l'image de ce que pouvait notamment écrire le collectionneur et marchand d'art Paul Guillaume, l'un des farouches défenseurs de l'art africain dès les années 1910 : « l'Art Nègre est le sperme vivificateur du xx^e siècle spirituel » (Rubin, 1992 : 158).

Autour de la notion de primitivisme, chargée d'une ambiguïté structurale, le débat perdure depuis le début du xx^e siècle, initié par les écrits de Carl Einstein dans les années 1920 et relancé par le scandale provoqué par les surréalistes lors de l'Exposition universelle de 1931 et leur dénonciation de la violence et de l'arrogance occidentales teintées de bienveillance paternaliste (De L'Estoile, 2007 : 244). Les controverses se sont ensuite perpétuées avec plusieurs temps forts dans les milieux de l'art, particulièrement à l'occasion de l'exposition de 1989 « Magiciens de la Terre » au centre Georges Pompidou et à la Grande Halle de la Villette, conçue par Jean-Hubert Martin, mais aussi plus récemment, dans le cadre de l'ouverture du musée du Quai-Branly, accompagnée d'ardentes polémiques (Price, 2008 : p.180) : y aurait-on, encore, avec quelque nostalgie post-exotique, « donné à voir le sauvage » ? (Appadurai, 1996 : 113 ; 2005 : 71). Plus que de simples controverses, on peut sans doute parler ici d'un irréductible *différend* – au sens fort que donne Jean-François Lyotard à ce terme –, ayant trait à une incompatibilité fondamentale entre le merveilleux et le politique.

Poursuivons la lecture du film de Paul Paviot, après sa dérangeante ouverture. Accompagnant des images pour le moins *convenues*, un texte écrit par Chris Marker, lu par Yves Montand, est lui aussi émaillé de clichés et de poncifs : « Accordé de bonne heure aux éléments, à l'eau, aux nuages, à tout ce qui est mouvant et instable comme sa race [...] comme un animal [...] instinctivement [...] il appartenait à ce peuple qui vole les poules aux hommes et l'avenir à Dieu ». Le Gitan est instable, instinctif, voleur de poules et devin. Dont acte.

Django, dont la mère est dotée, sous la plume de Chris Marker, d'un « regard de louve douairière », a « comme tous les Manouches, la passion du jeu ». Il est « séduisant mais quelque peu sommaire » et, *last but not least*, « Peut-être une légende se formera-t-elle, du Gitan qui avait accepté cette aventure incroyable d'aller vivre à la ville et au petit Manouche elle paraîtra aussi incroyable que celle de Tarzan au milieu des singes ». Curieuse conception d'un exotisme réciproque !

1. Disponible en DVD : *Django Reinhardt. Gentleman manouche*, Citel, 2010.

Cette œuvre de jeunesse ne saurait entacher la formidable production cinématographique de Chris Marker. Plus tard, il y aura *Loin du Vietnam* (en 1967), *Le fond de l'air est rouge* (en 1977) et tant d'autres œuvres dans lesquelles la critique ne cèdera à aucune des tentations de la fable. Mais ici force est de constater que l'homme n'a pas encore vraiment fait le tri, opéré ses choix, pris position. Chris Marker termine ce commentaire de commande sur les mots « un doux fauve », en faisant allusion à « ce qu'il y a de Gitan en nous ». Autant dire que cette connivence conclusive n'efface pas ce que trahissent les paroles antérieures, écrites sur des images dont elles exacerbent les stéréotypes en place de les interroger. D'autant que reconnaître en l'autre une « part maudite » de soi n'empêche en rien sa condamnation. Tout au contraire, on sait bien que c'est là, sur le mode du mécanisme de la projection, l'un des fondements du racisme, de l'antisémitisme, de la xénophobie, de la haine de l'autre en général (Laplanche et Pontalis, 1967 ; Sandler, 1988 ; Sauret, 2000).

Chris Marker avait pourtant exceptionnellement accepté d'écrire ce texte, rapporte Paul Paviot², parce qu'il « se sentait concerné par les Manouches ». Les (bonnes) intentions sont donc évidentes et il ne s'agit pas ici d'un dérapage, d'un accident dans un parcours par ailleurs « politique-critique » (Lambert, 2008). Plutôt d'un aveuglement, d'un moment et d'un sujet où le poétique – le merveilleux, dans son acception la plus large –, peut l'emporter sur la pensée critique, laquelle aurait conduit à une analyse des rapports de domination et d'exclusion, à une réflexion sur les raisons historiques et les motivations psychologiques des représentations et des parcours de vie. À propos des créations ultérieures de Chris Marker, Arnaud Lambert évoque « non plus le commentaire littéraire qui, dans les années 1950 et 1960, instillait au film ses dynamiques et sa voix singulière, mais l'observation analytique et critique : une posture toute historienne » (Lambert, 2008, 233). Il y aurait donc ici la trace, chez Chris Marker, du passage d'un ancrage poético-littéraire vers une position délibérément historico-critique, si tant est que l'on puisse concevoir une telle dichotomie entre littérature et histoire, les contre-exemples étant nombreux qui témoignent de la non-pertinence de cette opposition.

En tout cas, pour Chris Marker chez qui, généralement, comme l'écrit Arnaud Lambert, « le documentaire ne porte pas sur ce qu'on croit », qui « a toujours préféré [...] le réel à la fiction » et a choisi « pour des raisons d'ordre éthique [...], au milieu des années 1950, le documentaire » (Lambert, 2008 : 77 et 100), l'image fut, ici, *aveuglante*.

On peut se demander s'il n'en fut pas de même, à un certain moment, pour Walter Benjamin – que cite d'ailleurs Chris Marker, témoignant de leurs affinités –, attribuant sans doute lui aussi à son formidable *Passagenwerk* l'objectif d'« attirer à la lumière des choses ou des êtres qui normalement n'y ont pas accès » (Lambert, 2008), mais se laissant égale-

2. Entretiens téléphoniques et échanges de courriers entre Paul Paviot et Évelyne Toussaint, mars et avril 2011.

ment emporter dans le merveilleux. C'est en insistant sur leur commune décision philosophique et éthique – qui n'est évidemment pas mise en question – d'être « toujours avec les vaincus »³ que j'évoquerai donc, sur le même mode interrogatif, une autre œuvre paradoxale dont Walter Benjamin est cette fois l'auteur.

Walter Benjamin. Lieux communs

Walter Benjamin est lui aussi *concerné* par le sujet, qu'il aborde à l'occasion de l'un de ses contes radiophoniques, *Lumières pour enfants*, donné à la radio en 1929⁴ : « Les Tziganes »⁵, dont la version écrite a été publiée par Christian Bourgois⁶. La radio occupe une place singulière dans la production de Walter Benjamin de 1929 à 1933, alors qu'il réalise ses contes radiophoniques pour enfants pour les antennes de Berlin et de Francfort ; et sans doute a-t-il, avec cette séquence des *Lumières pour enfants*, l'intention de mettre au jour l'histoire des Tziganes et de dénoncer les persécutions dont ils firent l'objet (Baudoin, 2009). On comprend qu'il s'agit là de prendre position contre *toutes* les persécutions et l'on entend parfaitement que Benjamin veut par là évoquer le traitement infligé aux Juifs tout au long de « leur » histoire. Le texte est, à cet égard, très clair.

Benjamin choisit ici de faire appel à l'imaginaire des auditeurs en associant les Tziganes au *merveilleux* afin que soit porté sur eux un regard *amical*. Précisément à cause de ce parti-pris, le texte retentit de lieux communs anodins (« Tout Tzigane est un violoniste né »), mais aussi accablants : « Les familles sont grandes, parce que les Tziganes ont plein d'enfants. Dieu sait qu'ils n'ont pas besoin de prendre ceux des autres. Cela a pu arriver au cours des siècles. Mais on peut leur reprocher tant de vilains tours, qu'il vaut mieux ne pas les calomnier quand ils sont innocents. N'empêche qu'ils n'ont pas volé leur mauvaise réputation ».

Et lorsque Benjamin entreprend de déniaiser la croyance en leurs dons de magiciens, c'est pour mettre au jour leurs talents d'escrocs : « [...] Et c'est grâce à la magie que les Tziganes ont su se faire respecter. N'oublions pas qu'en dépit des apparences, c'était un peuple faible et non belliqueux. Pour se faire valoir, ils ont dû employer d'autres moyens que la violence. Cette escroquerie à la magie n'était pas uniquement un moyen de subsistance, mais une ressource de leur instinct de conservation. [...] Qu'un enfant tzigane naisse dans une maison, et on la croyait résistante au feu. Qu'un cheval malade semble condamné, et on courait chez les Tziganes. Qu'un paysan ait vent d'un trésor, dans un champ, une forêt voisine ou

3. Chris Marker, *Berliner Ballade*, 19^e min.

4. Baudoin, 2009 : 257. L'émission fut diffusée le 08/11/1929, de 15 h 20 à 15 h 40.

5. Afin de respecter le choix des auteurs cités, l'écriture « Tzigane » remplacera ici celle de « Tsigane » pour laquelle nous avons opté par ailleurs dans cet article.

6. Cf Benjamin/Tiedemann, 1989. En écoute sur France Culture [<http://www.mediafire.com/?tm1ggm4h02w>], consulté le 30 juin 2012.

une ruine, et il allait voir un Tzigane, que l'on croyait capable de déterrer les trésors. Les Tsiganes ne laissèrent pas échapper ces occasions d'escroqueries extrêmement rentables. En arrivant dans une région, leur truc préféré était de simuler, par des moyens à eux, la maladie chez une bête, qu'ils promettaient ensuite de guérir contre du bon argent. Et sachant ce qu'ils savaient de la maladie, c'était fait en un tournemain ».

Leur virtuosité à travailler les vanneries en fil de fer tient elle-même de la magie : « Une coupe à fruits se transforme, sous vos yeux, en volière, la volière, en abat-jour, l'abat-jour en panier à pain et le panier à pain en coupe à fruits ».

Au bout du compte, si les Tsiganes – mais ce n'est pas sûr – gagnent en sympathie à l'audition de cet épisode de *Lumières pour enfants*, les représentations en usage ne s'en trouvent-elles pas renforcées et les objectifs pédagogiques mis à mal ?

Chez Benjamin comme chez Chris Marker, s'affirme dans le même temps la grandeur des Tsiganes ou des Gitans et se perpétuent des poncifs véhiculant des images empreintes d'exotisme, sur un mode imaginaire, comme on a perpétué une image du « primitif », aux accents étonnamment essentialistes.

Bien entendu, il faut replacer ce texte dans son contexte culturel et historique. En 1929, bien que les mesures prises à l'encontre des Tsiganes se radicalisent sous la République de Weimar – comme l'a rappelé Franck Sparing dans le cadre de ce colloque –, Hitler n'a pas encore officialisé sa politique ségrégationniste contre les « non-aryens » et les Tsiganes ne sont pas encore aussi clairement stigmatisés qu'ils le seront après 1933. Bien entendu, surtout, il faut replacer cette séquence dans l'itinéraire intellectuel de Benjamin qui, comme l'écrit Philippe Baudoin, « à partir de 1928, date à laquelle il publie *Sens unique*, [...] infléchit sa pensée en direction de préoccupations historiques et politiques absentes dans les années précédentes, et ce au contact d'Asja Lacis, de Bertolt Brecht et des théoriciens de l'École de Francfort » (Baudoin : 61). Au moment des contes radiophoniques, Benjamin est donc dans un moment charnière de sa vie et de sa pensée.

La question de l'histoire⁷, dans le climat délétère de 1929, est de plus en plus primordiale pour Benjamin et elle est déjà très présente dans sa manière d'aborder la marginalisation des Tsiganes. Comme l'écrit Philippe Baudoin : « Durant ces années où le fascisme européen gagne du terrain, Benjamin insiste sur la nécessité de dénoncer des comportements enclins au jugement, à l'arbitraire, à l'envie de rendre une justice sommaire, à la création de nouvelles "sorcières" et de nouveaux monstres » (Baudoin : 226). Dans le même temps, la conscience critique laisse encore, paradoxa-

7. Défendant le matérialisme historique contre l'historicisme, Walter Benjamin écrira, dans son texte « Sur le concept d'histoire » : « [Le matérialisme historique] laisse d'autres se dépenser dans le bordel de l'historicisme avec la putain "Il était une fois" » (Walter Benjamin, 1940/2000, p. 441).

lement, la place au mythe, à l'univers des contes et légendes, au merveilleux. Dans les histoires qu'il entreprend de raconter aux enfants, Benjamin entend bien leur offrir le plaisir du divertissement et porter ce « doux vent porteur d'enseignements et d'émerveillements à l'attention de ses jeunes auditeurs » (Baudoin : 86). Comme l'écrit Gershom Scholem, dont les propos sont rapportés par Catherine Coquio : « Tout au long de sa vie, le monde de l'enfance n'a cessé de le fasciner par sa magie, et l'on tient là sans doute l'un des traits qui caractérisent le mieux l'homme. [...] Il approche en métaphysicien le monde encore intact de l'enfance et de son imagination créatrice, avec un émerveillement fait de respect qui sait décrire tout en pénétrant » (Coquio, 2011).

Enfin, Benjamin, tout en se défiant de transmettre par la voix du conte quelque idéologie à ses auditeurs et en privilégiant l'éveil de leur curiosité pour des sujets très divers, se trouve sans doute lui-même pris, comme chacun de nous, par ses propres représentations inconscientes, ses propres ambiguïtés, sa « proximité au réel [...] singulièrement enchanteresse et enchantée » qu'évoquait Hannah Arendt (Arendt, 1955/1986 : 264).

À cet éclairage, on peut considérer sous un nouvel angle les contenus explicites ou latents des images filmées et des photographies ayant pour sujet les « gens du voyage », « tsiganes » ou « gitans » : celles, par exemple, de Jean Dieuzaide en 1957 à Lourdes ; de Josef Koudelka à la fin des années 1960 et au tout début des années 1970 en Tchécoslovaquie, Roumanie, Hongrie, France, Espagne ; celles de Hans Silvester, entre 1957 et 1974, en Europe, en Inde, au Pakistan, en Amérique du Nord..., car toujours les images parlent aussi de celui qui les a réalisées, révélant, que leur auteur en soit ou non conscient, ses propres ambiguïtés, ses propres conditionnements. Pour certains d'entre eux, comme Mathieu Pernot, cette interrogation sur le lieu d'où l'artiste regarde – c'est-à-dire sur ses choix philosophiques, sa responsabilité en tant que sujet –, est un souci permanent, une éthique.

Mathieu Pernot. Assumer des images de détresse

Né à Fréjus en 1970, Mathieu Pernot⁸ est étudiant à l'École Nationale Supérieure de Photographie d'Arles de 1992 à 1996 lorsqu'adviennent, dans ce cadre, ses premières rencontres avec des familles de Roms et de Gitans. Au lieu de « voler des images » – et l'on comprend par là sa posture *artistique*, à la fois intellectuelle, éthique et esthétique –, il s'emploiera à faire advenir la rencontre, à instaurer des liens⁹ avec les familles dont il partage la vie, devenant le parrain d'une petite fille, créant, avec des proches, l'association Yaka (*Yak*, en rom, signifie *yeux*) et publiant, en

8. [<http://www.mathieupernot.com/index.php>], consulté le 10 juin 2012.

9. Entretien de Mathieu Pernot avec Évelyne Toussaint, avril 2010, pour toutes les informations ci-dessous sans autres précisions.

1999, ses premières photographies de Tsiganes du Sud de la France, réalisées de 1995 à 1999 (Pernot, 1999).

C'est dans ce contexte qu'il découvre l'existence du camp d'internement de Saliers pendant la Deuxième Guerre mondiale, où vécurent près de sept cents personnes, les Archives des Bouches-du-Rhône conservant les carnets anthropométriques de trois-cent-cinquante d'entre elles. Les clichés et les mentions d'identification traduisent la froideur du regard scrutateur des policiers et des « scientifiques » perpétuant la lignée des impassibles ethnologues du XIX^e siècle. Mathieu Pernot s'emploiera dès lors à tenter de reconnaître les personnes dont les noms figurent dans ces archives pour leur donner, enfin, la possibilité de raconter eux-mêmes leur histoire. S'adonnant à un travail d'historien, il inventorie leurs noms et leurs dates de naissance, retissant des généalogies et donnant une identité aux témoins : « Retrouver des Tsiganes, recueillir des témoignages et enregistrer une dernière image des survivants ont toujours été la raison de ce travail » explique-t-il (Pernot, Asséo, Hubert, 2001 : 4). Mais comment donner la parole à ceux qui n'en disposent pas, aux « subalternes » (Spivak, 1988) ? Il lui reste donc à trouver « la forme juste » pour restituer les faits, « en se saisissant de l'histoire de ceux qui ne la racontent pas », afin que l'on ne puisse « jamais dire que ça n'a pas existé ».

En 2001, un livre, *Un camp pour les Bohémiens. Mémoires du camp d'internement pour nomades de Salliers*, sauvera de l'oubli les images et les mots. Ainsi des paroles de Monique G. : « On avait vraiment le sentiment que l'on nous avait placés ici pour nous oublier, nous faire disparaître, et qu'on aurait tous pu mourir là sans que quiconque ne s'en rende compte » (Pernot ; Asséo ; Hubert : 39). Pour réduire le risque de « trahir la parole orale », des enregistrements accompagneront l'exposition itinérante des archives selon un protocole bien établi : « La photographie est exposée au mur dans un format 50 x 50 cm. La personne photographiée semble nous regarder. À côté de cette image, j'ai placé un casque audio pour que le spectateur puisse écouter la personne racontant son histoire. Enfin, dans une vitrine en dessous de chaque image, j'ai exposé les documents administratifs avec le portrait d'identité ». Les itinéraires reconstitués d'après les carnets sont également reconstitués et cartographiés.

Avec les survivants, il faudra assumer des images de détresses, selon des temporalités qui se télescopent : des gens nus dans des wagons, des shoots à l'essence. Des images dures. La réalité. Au-delà des stéréotypes, Mathieu Pernot donne à comprendre des personnes et leur histoire, quand la vie l'emporte malgré tout pour ceux qui ont dépassé leurs limites.

À l'éclairage de ce travail, nous mesurons ce qui fait ici rupture avec d'autres postures : le refus de l'embellissement de la réalité par la fable et le folklore ; la défiance envers toute exacerbation des sentiments, tout pathos ; la distance avec une certaine tradition « humaniste » et l'interrogation permanente de la place de celui qui parle : « Comment pouvais-je, moi qui n'étais ni historien ni tsigane, accomplir ce travail de mémoire aujourd'hui ? » écrit-il en ouverture d'*Un camp pour les Bohémiens*.

Autant de choix philosophiques, éthiques, esthétiques voulant en finir avec des approches encore empreintes, à leur insu, d'une tradition ethno-centrée, essentialisante et naturalisante. Henriette Asséo, dans son indispensable article « Le destin européen des Tsiganes. De l'enracinement au génocide » publié dans *Un camp pour les Bohémiens*, oppose « la réalité culturelle du milieu social très diversifié » de l'histoire des Tsiganes, à « l'imaginaire des sociétés européennes » et à ses « stéréotypes si puissants que la connaissance ethnologique des Tsiganes en fut complètement occultée ou pervertie par des argumentations douteuses » (Asséo, 2001 : 12).

Pour la série *Les Hurleurs* (2001-2004), Mathieu Pernot photographie les enfants de ceux qui avaient accepté de lui parler, « heureux qu'un Gadjó s'intéresse à leur histoire » et qu'il avait photographiés lors de ses premiers travaux. Au hasard d'une visite sur le chemin de ronde de l'ancienne maison d'arrêt d'Avignon, près du Palais des Papes, il les découvre dans les parloirs sauvages, perchés sur le mur d'enceinte, parlant avec leurs proches incarcérés. *Les Hurleurs* est à nouveau une histoire de généalogie, et c'est aussi notre histoire « dans la marge », dont il faut rendre compte en regardant, comme s'y emploie Mathieu Pernot, « un contexte, une réalité, le monde, la violence, la beauté ». En art, la forme, au moins le plus souvent, colle au sens. Ici, le parti-pris est celui de la frontalité, avec une prise de vue à hauteur d'yeux, un cadrage neutre : ni fables, ni enchantements. Non pas *il était une fois* mais *cela est*.

La position de Mathieu Pernot marque un changement de paradigme dans la représentation de ceux que l'on appelait naguère, sans distinction, les *Bohémiens*, non pas tant pour ce qui concerne la lucidité critique, le respect de l'altérité ou la capacité d'empathie – dont ont fait évidemment preuve Chris Marker et Walter Benjamin – que pour une défiance revendiquée envers le registre du folklore comme envers celui du merveilleux et leur charge de stéréotypes, en étant conscient de la place d'observateur participant et de ce qu'elle induit pour s'efforcer de ne pas trahir la parole entendue. Restait un pas à franchir, celui de la réciprocité, de la possibilité pour des Roms, des Tsiganes ou des Manouches de mettre en place eux-mêmes des projets d'arts plastiques, comme l'avait fait Django Reinhardt dans le domaine musical. Un Pavillon rom à Venise en 2011 a montré que c'est chose faite.

« Call the Witness ». La parole de l'intérieur

Le Bureau de l'UNESCO de Venise¹⁰, dans le cadre des trente-sept événements parallèles à la 54^e Biennale, en 2011, a en effet accompagné l'exposition « Call the Witness » (Appelez le témoin)¹¹, dans le Pavillon

10. [[http://www.unesco.org/new/fr/unesco/events/alle-vents/?tx_browser_pi1\[showUid\]=3886&cHash=acd4b8dc08](http://www.unesco.org/new/fr/unesco/events/alle-vents/?tx_browser_pi1[showUid]=3886&cHash=acd4b8dc08)], consulté le 11 juin 2012.

11. [<http://www.callthewitness.net/Testimonies/MirrorMirror>], consulté le 10 juin 2012.

rom organisé par la Fondation BAK¹² (Utrecht, Pays-Bas) sous l'égide de l'Open Society Foundations¹³. Le comité directeur de la culture du Conseil de l'Europe, en date du 4 avril 2011, avait affirmé prendre « note du soutien accordé par le Conseil de l'Europe au Pavillon des Roms à travers une action commune avec l'Union européenne » et encourager « de nouvelles actions tant au niveau des États membres que du Conseil de l'Europe, présentant la culture rom dans le cadre de grands événements culturels »¹⁴. Ce document rappelait le contexte de la manifestation :

« Dans toute l'histoire de la Biennale de Venise (plus de 100 ans), les œuvres d'artistes roms n'ont été exposées qu'une seule fois. L'organisation d'un deuxième Pavillon rom¹⁵ démontrera fortement que les Roms font partie de l'Europe et de la société européenne. Le pavillon rom a une identité qui n'est pas territorialement liée à une nation particulière, mais s'étend sur tout le continent européen. L'identité transnationale du Pavillon rom est ce que ce projet partage avec l'ensemble de l'Europe. L'objectif du pavillon sera de générer une sensibilisation générale et une solidarité avec les Roms en Europe, et l'émancipation d'artistes roms en leur donnant une occasion professionnelle de participer et montrer leur travail ».

Le Pavillon présentait les œuvres d'une quinzaine d'artistes (Roms mais aussi non Roms) et offrait une plate-forme « réalisée dans la tradition judiciaire informelle de certaines populations roms », appelant des personnalités internationales, chercheurs, conservateurs, écrivains ou artistes, à des rencontres et conférences visant à « se pencher sur la situation des Roms et sur l'émergence de l'art visuel contemporain de ce peuple »¹⁶.

Je m'en tiendrai ici à la présentation d'une seule œuvre, *Suspect Series*, créée par l'un des artistes participants, Daniel Baker, né dans le Kent dans une famille rom, titulaire d'un doctorat de philosophie du Royal College of Art de Londres¹⁷. *Suspect Series*, un ensemble de dix peintures, est la réponse de l'artiste à l'annonce, par le gouvernement italien, d'un recen-

12. [http://www.bak-utrecht.nl/et http://www.bak-utrecht.nl/?&click[id_projekt]=90], consultés le 11 juin 2012.

13. [http://www.soros.org/], consulté le 11 juin 2012.

Nous n'interrogerons pas ici les motivations des artistes les conduisant à participer à des actions financées par l'Open Society Fondation de George Soros, cette question n'entrant pas dans la problématique abordée dans cet article. Il faudrait évidemment, à ce sujet, donner en premier lieu la parole aux intéressés.

14. [http://www.coe.int/t/dg4/cultureheritage/culture/cdcul/plenary_session/session10_mai11/15_FR.pdf], consulté le 11 juin 2012.

15. Le premier Pavillon Rom inscrit en marge de la Biennale de Venise, « Paradise Lost », s'est tenu en 2007. Voir [http://www.romapavilion.org/artwork.htm], consulté le 12 juin 2012.

16. [http://www.callthewitness.net/Introduction], consulté le 11 juin 2012.

17. [http://danielbaker2.webspace.virginmedia.com/Gypsy%20Visuality%20by%20Daniel%20Baker%20RCA%202011%20double%20sided%20web%20version%20june%202011.pdf], consulté le 11 juin 2012. Voir images p.173-179. Voir aussi [http://danielbakers.weebly.com/cv.html].

sement obligatoire avec empreintes digitales – de sinistre mémoire –, de toute la population rom d'Italie. Daniel Baker (Baker, 2008 : 407-415)¹⁸ réalise un agrandissement de ses propres empreintes digitales imprimées sur autant de grands miroirs¹⁹. Ces informations « fortement spécifiques, complexes, personnelles et incriminantes »²⁰ sont ainsi ostensiblement données à voir, l'image reflétée de chaque visiteur se mêlant indissociablement à l'empreinte. Celle-ci est la marque, indicielle et symbolique, de la présence rom en Europe mais elle est aussi, dans le même temps, dénonciation des intolérables pratiques passées et actuelles.

Suspect Series est une œuvre forte, à plusieurs égards. D'une part, elle crée un espace spécifique, un « tiers espace », irréductible au discours. Le visuel possède en effet son propre langage et ici ce qui relève de la sensation, des affects, est particulièrement actif. D'autre part, cette série témoigne de la culture artistique de l'artiste, de sa connaissance de l'art minimal, de l'art conceptuel, de l'arte povera, de la place du miroir et de celle de l'empreinte dans l'histoire de l'art occidental et au-delà bien sûr – dans notre préhistoire –, mais aussi de sa capacité à créer encore, aujourd'hui, à partir de cette histoire, à renouveler celle-ci avec inventivité. De plus, *Suspect Series* nous parle, politiquement et poétiquement, de notre monde, dans sa complexité, et c'est à nous que s'adresse son *appel à témoin*, c'est notre position de sujet qui se trouve questionnée dans cette *parole de l'intérieur* qui s'adresse à tous.

Les expositions à caractère identitaire – d'art « contemporain africain », par exemple – reçoivent de vives critiques, souvent contradictoires : elles affirmeraient un caractère ethnique selon une position essentialiste, ou bien au contraire leur spécificité ne serait pas assez marquée et elles s'inscriraient dans l'homogénéité d'un style international ; elles réuniraient des artistes autodidactes et *mineurs* ou elles montreraient les productions attendues par les *happy few* des galeries du *mainstream* de l'art contemporain international... Autant de critiques contradictoires que risquait le projet « Call the Witness » et auxquelles on peut opposer plusieurs arguments. En premier lieu, outre le fait que l'on ne reproche pas aux manifestations qui entreprennent de monter « l'art français », « l'art chinois » ou « l'art américain » aujourd'hui (sans oublier les pavillons *nationaux* de la Biennale de Venise) d'*essentialiser* des groupes d'artistes, le Pavillon rom à Venise a le grand mérite d'avoir donné une visibilité et une parole à des artistes peu ou pas du tout connus.

En passer, pour atteindre cet objectif, par ce que Gayatri Spivak appelait un « essentialisme stratégique » fut sans doute la condition transitoire pour que s'instaure un dialogue avec des visiteurs qui, à un titre ou à un autre, se sont sentis concernés par la production d'artistes tsiganes, roms

18. Daniel Baker avait été le co-commissaire, avec Paul Ryan, de l'exposition « No Gorgios » à la Novas Gallery de Londres en 2007. Le titre jouait avec le signal « No Travellers » en usage en Angleterre.

19. *Suspect Series*, 2009, mixed media on Perspex, 10 pieces, 110 x 90 cm each.

20. *Ibid.* note 18 ci-dessus, p. 173.

et gitans ou en amitié avec ces « communautés » – je pense ici à Edward Saïd écrivant qu'il ne saurait être question de réserver aux femmes une critique de la domination masculine, aux Juifs de parler de la Shoah et aux Africains de déconstruire l'esclavage (Saïd, 2000 : 72-73) –, mais aussi par les grandes questions que posent leurs représentations dans l'imaginaire occidental contemporain, représentations dont résulte la place à laquelle ils sont relégués dans l'organisation de nos sociétés, politiquement, économiquement et culturellement.

Réalités du monde

Avec la référence à Nietzsche écrivant, dans l'aphorisme 381 du *Gai savoir*, qu'il usait « des problèmes profonds comme des bains froids : vite entré, tôt sorti » pour seule excuse à avoir abordé beaucoup trop rapidement ici ces grandes questions, je conclurai avec deux brèves remarques.

Si l'usage, rapporté ci-dessus, du mot « peuple » par Chris Marker (« ce peuple qui vole les poules aux hommes et l'avenir à Dieu ») et par Walter Benjamin (« N'oublions pas qu'en dépit des apparences, c'était un peuple faible et non belliqueux ») advient sous leur plume comme dans la distraction, on peut s'étonner qu'il soit aujourd'hui – utilisé avec désinvolture dans des textes officiels – après Agamben qui définit un « peuple » comme ce qui « est la source pure de toute identité et doit cependant sans cesse se redéfinir et se purifier à travers l'exclusion, la langue, le sang, le territoire » (Agamben, 2002 : 42)²¹. Il est en effet évident que son emploi vient renforcer des systèmes de représentation et d'autoreprésentation (Poueyto, 2011 et 2008 : 397-406) déjà profondément et souvent inconsciemment ancrés dans le psychisme de tout un chacun, et susceptibles de conduire à des phénomènes de bouc-émissaire et d'éviction. En avoir conscience et utiliser ce terme, comme celui d'*identité*, avec grande précaution, est le premier pas à franchir pour que s'instaurent d'autres systèmes relationnels.

La démarche de Mathieu Pernot et celle de Daniel Baker sont toutes deux représentatives de la production artistique contemporaine, ne dissociant pas forme et sens, démarche théorique et création plastique. L'un est gadjo, l'autre rom, le premier se réclame de Michel Foucault et le second des théories anthropologiques d'Alfred Gell qu'il associe à la philosophie pragmatiste de Charles Sanders Peirce, mais l'un et l'autre partagent une certaine manière d'analyser l'épistémè d'un moment de l'histoire, ses dispositifs et ses réseaux de sens, sans prendre des vessies pour des lanternes magiques et sans faire appel au merveilleux comme opium à la pensée critique. Leurs images bousculent ainsi nos imaginaires, sur le mode critique.

21. Voir également, dans la présente publication, le texte de Marie Cuillerai.

Bibliographie

- Agamben, Giorgio, [1995], 2002, *Moyens sans fin. Notes sur la politique*, Paris, Rivages poche/Petite Bibliothèque.
- Appadurai, Arjun, 1996, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- 2005, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*. Paris, Payot, coll. « Petite Bibliothèque Payot »
- Arendt, Hannah, [1955], 1986, « Walter Benjamin. 1892-1940 », *Men in Dark Times*, trad. A. Oppenheimer-Faure et P. Lévy, *Vies politiques*, Paris, Gallimard, « Tel ».
- Baker, Daniel, 2008, « Breaking beyond the Local. The Function of an Exhibition », in *Third Text. Critical perspectives on contemporary art & culture*, 92, vol. 22, Issue 3 (« Picturing “Gypsies”. Interdisciplinary Approaches to Roma Representation »).
- Baudoin, Philippe, 2009, *Au microphone : Dr. Walter Benjamin. Walter Benjamin et la création radiophonique 1929-1933*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l’Homme, « Collection Philia ».
- Benjamin, Walter, 1989, texte établi par Rolf Tiedemann, traduit de l’allemand par Sylvie Muller, Paris, Christian Bourgois.
- [1940], 2000, « Sur le concept d’histoire », in *Œuvres III*, Paris, Gallimard, « Folio Essais ».
- Coquio, Catherine, 2011, *Walter Benjamin et ses bibliothèques : collections et passages*, Biblia, *Vox poetica*. En ligne [<http://www.vox-poetica.com/sflgc/biblio/bibliafin/coquio.html>], consulté le 12/04/2013.
- De L’Estoile, 2007, *Le goût des autres. De l’exposition coloniale aux arts premiers*, Paris, Flammarion.
- Lambert, Arnaud, 2008, *Also known as Chris Marker*, Paris, Le Point du Jour.
- Laplanche, Jean ; Pontalis, Jean-Bertrand, 1967, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF.
- Pernot, Mathieu, 1999, *Tsiganes*, Arles, Actes Sud.
- Pernot, Mathieu, Asséo, Henriette ; Hubert, Marie-Christine, 2001, *Un camp pour les Bohémiens. Mémoires du camp d’internement pour nomades de Salliers*, Paris, Actes Sud.
- Poueyto, Jean-Luc, 2008, « Out of the Frame. Presence, Representation and Non-Presentability in a Community of Manushes in the South of France », in *Third Text, Critical perspectives on contemporary art & culture*, 92, vol. 22, Issue 3 (« Picturing “Gypsies”. Interdisciplinary Approaches to Roma Representation »).
- 2011, *Manouches et mondes de l’écrit*, Paris, Karthala.
- Price, Sally, 2008, *Paris Primitive : Jacques Chirac’s Museum on the Quai Branly*, Chicago, University of Chicago Press.
- Rubin, William Rubin, [1984], 1992, *Le primitivisme dans l’art du xx^e siècle. Les artistes modernes devant l’art tribal*, [The Museum of Modern Art, New York], Paris, Flammarion, « Beaux-Livres ».
- Said, Edward, 2000, *Culture et impérialisme*, Paris, Fayard.
- Sandler, Joseph (dir.), [1988], 1991, *Projection, identification, identification projective* [Londres, Madison], Paris, PUF.
- Sauret, Marie-Jean, 2000, *Psychanalyse et Politique*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail.

Spivak, Gayatri Chakravorty, 1988, « Can the Subaltern Speak ? », in Cary Nelson and Lawrence Grossberg (dir.), *Marxism and the interpretation of Culture*, Chicago.

Quelques visages et voix tsiganes dans le cinéma hongrois, de *La Pierre lancée* à *District* !¹

Nicolas GENEIX

Deux moments, singuliers, de l'histoire hongroise moderne : la libéralisation du régime kádáriste au début des années 1960, et les années 2000. D'un côté, l'après-1956 avec, pour les artistes, la possibilité relative de s'exprimer davantage, et les difficultés socio-économiques qui suivent l'effondrement du bloc soviétique ; de l'autre, les efforts visant à l'intégration européenne : à chaque fois, pour des raisons différentes et dans d'incomparables proportions, la sphère publique autorise un peu plus l'esprit critique qu'auparavant. Et puis deux films, qui offrent des images d'une population à la marge, ici pourtant et en même temps à côté, les Tsiganes, ou plutôt des Tsiganes de Hongrie. Entre *La Pierre lancée* de Sandór Sára (1968) et *District* ! d'Áron Gauder (2004), l'on passe d'un récit de formation marqué par un noir et blanc doublement esthétique, documentaire et photographique, à un film d'animation musical et impertinent, c'est-à-dire, aussi, d'un lyrisme polémique à une satire des mœurs urbaines. Fortement politiques en leur temps propre, les deux films appartiennent logiquement chacun à sa génération : les préoccupations, non moins que le ton, relèvent ainsi d'un air du temps.

Nulle vision illusoirement panoramique ne sera donnée ici, mais deux exemples cinématographiques remarquables, qui donnent à voir et à penser les enjeux de la représentation d'une minorité souvent victime d'une « mauvaise image ». Proposant, au moyen d'un film ou deux, un autre point de vue, contrepoint et contre-feu, des réalisateurs aussi singuliers que Sandór Sára et Áron Gauder représentent avec sympathie, chacun dans un long métrage de fiction, des personnages de Tsiganes hongrois. Dans cette dernière expression apparemment banale, les deux mots,

1. Mes remerciements les plus chaleureux à Balázs Ablonczy et Eszter Rátkai, de l'Institut Hongrois de Paris, pour la traduction des propos tenus dans le film *Cigányok* et plusieurs précieuses précisions historiques, linguistiques et littéraires.

« Tsiganes » et « hongrois », se doivent de rester absolument soudés, tant est cruciale pour la population concernée cette double identité, qui doit faire face aux préjugés et à la marginalisation.

Cette courte étude relève de l'analyse filmique, et par possible extension de l'histoire des représentations : elle ne saurait donc prétendre à une véritable rigueur anthropologique. Autre précaution nécessaire, il reste très difficile, pour un observateur français, d'avoir une vision vraiment exhaustive de la riche production cinématographique d'un pays comme la Hongrie, marquée par une dictature très partiellement permissive, puis ne parvenant après 1989 qu'avec difficulté à faire voir hors de ses frontières des films de qualité exigeants et peu commerciaux signés Béla Tarr, Attila Janisch, Benedek Fliegauf ou Péter Gárdos. Dès lors, il ne peut s'agir ici que de présenter les images et démarches proposées par deux films qui s'efforcent de récuser, chacun à sa façon et dans une posture esthétique assez radicale, le « fantasme d'un Tsigane unique et dangereux » (Asséo, Bloch et Jourdan, 2011), tout autant que l'éloge ambigu et pseudo-romantique de l'artiste charmeur à tous les sens du terme.

De *Cigányok* à *La Pierre lancée*

Le régime de Kádár aura « permis la naissance d'une véritable "opposition" par les intellectuels et les universitaires, dont la pensée était véhiculée par les nombreuses publications clandestines » (Bogdan, 2008 : 611). Les cinéastes semblent globalement renoncer aux clichés que véhicule encore un film à succès comme *Les Amours d'un Tsigane* (*Dankó Pista*, László Kalmár, 1941), une histoire vraie, mais dont la mise en scène souligne surtout les amours forcément passionnelles que provoque un violoniste secret et nostalgique, capable de sidérer une assemblée de notables par les sublimes stridences de son instrument. Après la fondation des studios expérimentaux Béla Balázs, une « génération moyenne » (Jeancolas, 1977 : 51) dans le cinéma hongrois moderne voit émerger des auteurs novateurs dans la forme et courageux dans le discours, parmi lesquels Miklós Jancsó est sans doute le plus (re)connu. Les équipes de tournage témoignent d'un véritable travail collectif : un réalisateur, ou *filmrendező*, assistera sur un autre film son opérateur devenu auteur principal. Le cinéaste des *10 000 soleils* (*Tízezer nap*, 1967), Ferenc Kósa, estime ainsi que sont « indissociables » les trois artistes Sándor Sára (opérateur qu'il surnomme « le Tissé moderne » en référence au célèbre technicien d'Eisenstein), Sándor Csoóri (scénariste) et lui-même, lorsqu'ils travaillent sur un film ensemble (Kósa, 1971 : 78).

C'est dans ce contexte que Sára, qui assurera l'image de *Père* (*Apa*, István Szabó, 1966) et des *10 000 soleils*, au noir et blanc très contrasté, réalise avec un autre cinéaste, Istvan Gál, ici opérateur (Sára, 2000), un

court-métrage important à tous égards, et sur lequel on s'arrêtera d'abord : *Tsiganes* (*Cigányok*, 1962). Pratiquement inédit en France, « à la fois un constat et un plaidoyer bouleversant » (Jeancolas, 1977 : 52), ce court métrage marque une date dans l'histoire même des studios Balázs. La « vérité artistique » (Zalan, 1977 : 162) du film a pu être vue rétrospectivement comme le geste fondateur d'un cinéma hongrois moderne se situant au croisement du film d'opérateur, particulièrement ambitieux du point de vue de la photo, et du « cinéma-vérité » dont on parlait beaucoup alors à l'Ouest de l'Europe. L'enquête que mène le jeune réalisateur magyar est à cet égard comparable, pour la rigueur sociologique et la réussite esthétique, aux réalisations d'un Richard Leacock (*Petey and Johnny*, 1961) ou d'un Mario Ruspoli (*Les Inconnus de la terre*, 1961). Le court documentaire de Sára témoigne d'un véritable drame humain, aussi fort qu'une fiction et situé entre l'espace du dispensaire et le contexte scolaire. Ce sont donc des lieux et des moments quotidiens autant que décisifs qui sont donnés à voir, reflétant les difficultés mais aussi une population moins exotique qu'on ne pourrait le supposer. Des clichés sublimant les visages des enfants comme des adultes et individualisant esthétiquement les situations ouvrent le film qui se poursuit au fil d'images plus contextualisantes : la caméra, très mobile, parcourt un village forestier délabré, aux paroles d'une chanson faisant référence à « la catastrophe invisible » (Stewart, 2010 : 100). Travaux domestiques pour les femmes filmées à une respectueuse distance, hache sur l'épaule pour les hommes qui partent ou reviennent du travail : la fumée du foyer paysan dit la vie simple, tandis qu'une fenêtre laisse échapper le regard mélancolique d'un visage féminin immobile. L'empathie est évidente, non moins qu'un lyrisme retenu, comme gros des larmes qu'on ne versera pas maintenant.

Le film s'avère réaliste sans misérabilisme, en équilibre entre la sécheresse nécessaire à l'authenticité et la construction de micro-récits dont on devine qu'ils forment la grande Histoire méconnue d'un peuple vivant juste à côté des routes où défilent des véhicules « hongrois ». Dans sa structure et son état d'esprit, *Cigányok* annonce assez clairement le premier long métrage de fiction de Sára, *La Pierre lancée* (*Feldobot kö*, 1968). De nouveau, des portraits ouvriront et fermeront le cœur d'un film donnant à voir une collectivité et des individus courageux, parfois résignés, dont les enfants incarnent pourtant un avenir différent : ils ont des projets plus ou moins explicites et des capacités manifestes. Aller au lycée, construire de grandes maisons, gagner de l'argent : l'intention concrète de ces futurs adultes se double clairement de symboles pour le spectateur. Quant à leur identité culturelle, elle est double : écoutant, dans les deux films, les anciens raconter des histoires fondatrices et symboliques, une petite fille récitera dans *La Pierre lancée* la très classique « Berceuse » d'Attila József, suivant en cela une autre petite fille et un garçon qui préféreraient quant à eux Petöfi et Maïakovski. On notera aussi que le début du court métrage situait ces gens de la terre au cœur d'une forêt, autant dire à l'écart des regards et en fort contact avec la nature qui les nourrit mais les

isole : dans *La Pierre lancée*, c'est encore là que le héros-témoin rencontre une communauté qui semble plus que tout autre en équilibre entre nature et culture. C'est dans ce cadre que la veillée a lieu, moment d'hospitalité radicale, et que les véhicules médicaux surgissent et brisent une harmonie sociale qui parvenait malgré tout à passer outre la précarité. En dehors de la perspective socio-économique qui les montre clairement mis à l'écart, l'intégration historique ou culturelle des Tsiganes qu'on nous montre n'est jamais en question : nullement nomades, ils sont « là », répondant sans qu'on leur pose à l'écran de questions aux préjugés les plus usuels. Ceux-ci travaillent, et donc ils ne volent rien ni personne, celles-là nettoient et par conséquent l'on vit pauvrement, mais non salement : si âpre et si courageuse, la vie de cette communauté qu'on n'est plus guère en droit de l'imaginer profitant d'un pays à leur égard trop généreux... Il s'agit bien de battre en brèche les saillies les plus fréquentes dont sont victimes une population qu'on maintient à l'écart, que l'on ne voit pas. C'est dire l'importance du film dont les images combattent les représentations fantasmatiques. Le protagoniste-témoin de *La Pierre lancée*, horrifié comme le spectateur devant la scène presque finale qui voit une inspection sanitaire des plus rudes, mais non exceptionnelle, tondre la population à laquelle il s'était attaché, peut ainsi constater la véracité du conte de la vieille femme de *Cigányok* : « Il y a longtemps, nous étions des oiseaux [...] Nous n'avons plus d'ailes, mais nous espérons encore pouvoir voler ».

Exemples de représentations du « Tsigane » dans le cinéma hongrois (1962-2012)

La fratrie urbaine de *District!* n'est donc pas si éloignée de ces représentants *a priori* assez différents de la communauté : dans le film d'animation d'Áron Gauder, assistant de Michel Ocelot pour *Kirikou et la sorcière* (1998), la famille budapestoise de Ricsi Lakatos connaît elle aussi le « ghetto » (dès les premières minutes du film, le terme est d'ailleurs prononcé et même slamé). Les temps ont changé, cependant : post-communisme et postmodernisme permettent une diversité de discours concurrents qui n'excluent ni la virulence, ni l'ironie. Aux tentations fascisantes qui font écho à une Hongrie homogène et compacte, se souvenant d'une grandeur nationale pré-démocratique, peuvent répondre des postures de repli et des désirs d'affirmation de la part de minorités qu'on n'a finalement jamais oublié de marginaliser. Et désormais, face à l'autorité fébrile ou l'invective facile, on répond, et à l'occasion on devance. Les difficultés économiques contribuent à exacerber d'un côté le sentiment d'une ghettoïsation et de l'autre la recherche de coupables commodes. La parole, plus libre que jamais sans doute, ne se retient plus, revendicatrice ou ethnociste, pseudo-théorique ou carrément agressive. La confrontation semble d'autant plus permise que l'on est au regret d'additionner les griefs

et en droit d'en accuser le voisin imposé plus que choisi. Et de fait, dans ce (fameux) huitième arrondissement de la capitale, on n'est plus jamais seuls : mais ce que montre *District!*, c'est l'alliance possible, chaotique et fleurie entre des adolescents issus des différents groupes socio-culturels. Non seulement se côtoient les minorités tsigane, juive, chinoise, allemande ou russe, sans parler des désargentés et pas forcément très fréquentables Hongrois, mais elles se retrouvent intéressées dans l'initiative raisonnée et pour le moins originale de remonter dans le temps : la plus grande richesse mondiale, le pétrole, coulera ainsi à flot dans leurs rues. L'épuisement des ressources tuera la solidarité d'un moment, mais dans la débrouille ou l'arnaque les copains ne sont pas forcément loin quand on n'est pas encore plus adultes et plus (ir)responsables. Le capitalisme vaguement solidaire, mafieux ou légal, ne signera donc pas la fin de l'Histoire, mais il est plaisant de voir de jeunes Tsiganes hongrois bien de notre temps afficher un tel esprit... d'entreprise.

Pour essayer de mieux cerner la représentation du « Tsigane » dans ces deux films dissemblables mais liés par une critique certaine du *storytelling* national, voire nationaliste (Jeancolas 2003 : 248), on s'appuiera d'abord sur le tableau ci-dessous. Il s'agit de situer l'originalité sociologique, narrative et stylistique des deux films considérés dans une production nationale qui n'ignore pas le Tsigane comme personnage de fiction ou sujet de documentaire.

Dates	Événements historiques/éléments de contexte	Films ayant pour sujet ou personnage(s) un ou des Tsigane(s)	Point de vue/démarche adoptés par le film
1950...	Industrialisation forcée : les Tsiganes n'accèdent que rarement aux nouveaux emplois créés (Havas et Solt, 1983 : 82)		
1956	Soulèvement populaire exigeant le retour à la démocratie ; affrontements armés (à partir du 23 octobre), Imre Nagy de retour à la tête du gouvernement (nuit du 23 au 24 octobre), entrée des tanks soviétiques dans Budapest (4 novembre) ; János Kádár au pouvoir (3 novembre)		

Dates	Événements historiques/éléments de contexte	Films ayant pour sujet ou personnage(s) un ou des Tsigane(s)	Point de vue/ démarche adoptés par le film
1958	Exécution d'Imre Nagy et de Pál Maleter (15 juin) Fondation des studios Béla Balázs (20 films par an dans les années 1960-1970)		
1959		Márton Keleti, co-réalisateur de <i>La Belle et le Tsigane</i> avec Jean Dréville (film franco-hongrois)	Rigo, un Tsigane violoniste charme une jeune mère de famille
1960...	La propagande officielle considère que les Tsiganes restent « attachés à un mode de vie suranné et primitif » et parle des « penchants criminels qu'ils ont dans le sang »		
1962	Libéralisation du régime ; décret gouvernemental concernant la liquidation des campements tsiganes et la construction de logements (voir 1971)	Sandór Sára, <i>Tsiganes</i> (<i>Cygányok</i> , documentaire)	Court métrage proposant des portraits beaux et fugitifs de Tsiganes exprimant leurs difficultés et leurs aspirations
1963	János Kádár propose une amnistie générale (22 mars)		
1966	Lancement du nouveau plan quinquennal		
1967	Suite de la libéralisation par une ouverture économique intérieure et extérieure		
1968		Sandór Sára, <i>La Pierre lancée</i> (<i>Feldobot kö</i>)	Le jeune Balázs Pásztor veut devenir cinéaste ; un temps géomètre, il rencontre

Dates	Événements historiques/éléments de contexte	Films ayant pour sujet ou personnage(s) un ou des Tsigane(s)	Point de vue/ démarche adoptés par le film
1971	Enquête sur la population tsigane la plus complète pour le xx ^e siècle en Hongrie : plus de 90 % des enfants vont à l'école, mais deux tiers des familles vivent toujours dans des conditions très difficiles (Havas et Solt, 1983 : 82)	Imre Gyöngyössy, <i>Légende de la mort et de la résurrection de deux jeunes gens – légende tsigane (Meztelen vagy)</i>	deux réfugiés grecs, puis une communauté tsigane. Chacun de ces moments contribue à sa formation d'homme et de faiseur d'images : la réalité vécue par ces déclassés dans un État théoriquement sans classes le bouleverse tout en le réconciliant avec la vie sociale. Eux comme lui subissent l'injustice, le mépris et la mise à l'écart : son rôle, évident désormais, sera de le montrer
1972		Pál Schiffer, <i>Maisons des confins (Faluszéli házak, documentaire)</i>	
1973		Pál Schiffer, <i>Que font les enfants tsiganes ? (Mit csinálnak a cigánygyerekek ?, documentaire)</i>	
1975		József Csöke, <i>Pourtant... (Pedig..., documentaire)</i>	

Dates	Événements historiques/éléments de contexte	Films ayant pour sujet ou personnage(s) un ou des Tsigane(s)	Point de vue/démarche adoptés par le film
1977		Pál Schiffer, <i>Gyuri</i> (<i>Cséplő Gyuri</i>)	Le jeune Gyuri Cséplő veut améliorer son sort et quitte la colonie tsigane pour la ville : plus instruit et plus conscient, il est à son retour considéré comme un étranger et doit repartir
1978	Visite de Kádár à Paris		
1980...	La population tsigane accède toujours extrêmement peu aux études secondaires et reste exclue de la sphère politique malgré une tendance à l'homogénéisation et à une prise de conscience menée par des intellectuels tsiganes gardant leur langue (Havas et Solt, 1983 : 84)		
1981		Béla Tarr, <i>The outsider</i> (<i>Szabadgyalog</i>)	« La dérive d'un jeune Tsigane dans une ville de province : la difficulté de garder un travail, de nouer des relations, de vivre tout simplement » (Jeancolas 2 : 55), « au-delà de la question du travail et des salaires une fable nihiliste sur la désespérance humaine » (Tarr : 11)
1985-1986	Au sein du « travail socialiste », les Tsiganes conservent « un statut inférieur » (Stewart 1994 : 50)		
1988	Fermetures d'usines, démission de Kádár		

Dates	Événements historiques/éléments de contexte	Films ayant pour sujet ou personnage(s) un ou des Tsigane(s)	Point de vue/ démarche adoptés par le film
1989	Multipartisme (19 octobre); célébration de 1956 (23 octobre) Réforme « tranquille [...] dans le cadre de la tradition nationale » (Bogdan, 2008 : 636)		
1990	Premières élections libres (25 mars)		
1993		Ildikó Szabó, <i>Meurtres d'enfants</i> (<i>Gyerekgyilkosságok</i>)	Juli, jeune tsigane enceinte, fait une fausse couche et se suicide, tandis que deux garçons jettent l'enfant dans le Danube; « ces événements tragiques auraient pu se dérouler n'importe où », selon la réalisatrice
1994	Victoire électorale de Gyula Horn, leader du Parti Socialiste hongrois (ex-P.C.) qui s'appuie sur l'Alliance des démocrates libres		
1997		Miklós Jancsó et József Böjte, <i>The forest is green, The mountains are Green</i> et <i>Luck Comes and Goes</i> (trilogie documentaire) – titre français pour le premier film, <i>Két ünnep és egy dal : Deux fêtes et une chanson</i> Bence Gyonguossi, <i>Coutume tsigane</i> (<i>Romani Kris</i>)	Entre actualité et traditions, immersion anti-misérabiliste et dénuée de voix off explicative dans le quotidien difficile d'une communauté visiblement unie et riche d'elle-même, notamment au moment de fêtes Un prospère marchand de chevaux, Lov'er, sorte de <i>Roi Lear</i> moderne
1998	Victoire du Fidesz (droite) de Viktor		

Dates	Événements historiques/éléments de contexte	Films ayant pour sujet ou personnage(s) un ou des Tsigane(s)	Point de vue/ démarche adoptés par le film
1999	Orbán qui forme un gouvernement avec le Parti des petits propriétaires		
	Entrée de la Hongrie dans l'OTAN		
2002	Victoire électorale du Parti socialiste hongrois dirigé par Péter Medgyessy		
2004	La Hongrie membre de l'U.E. (1 ^{er} mai)	Áron Gauder, <i>District!</i> (<i>Nyócker!</i>) (animation)	À Budapest, un quartier pauvre, le District 8, s'organise autour d'une initiative insolite proposée par le jeune Tsigane Ricsi, Roméo contemporain
2005		Róbert Pejő, <i>Dallas Pashamende</i>	Radu revient enterrer son père dans son insalubre village natal, Dallas. Intellectuel et urbain, il doit faire face à ses anciennes relations
2011	Après la victoire en 2010 de la droite nationaliste Menée par Viktor Orbán, et le score significatif du <i>Jobbik</i> (extrême-droite) qui dénonçait des « crimes tsiganes », on apprend qu'en avril des milices agissant dans le village de Gyönggyös-pata font fuir près de 300 femmes et enfants roms	Béla Tarr, <i>Le Cheval de Turin</i> (<i>A Torinói ló</i>)	Dans une atmosphère de fin du monde, des Tsiganes passent demander de l'eau à un paysan hostile. La jeune femme qui vit avec lui esquisse un dialogue avec les voyageurs
2012	Benedek Fliegauf, <i>Just the wind</i> (<i>Csak a szél</i>)		Une famille tsigane vit une journée angoissante et finit massacrée par des hommes armés. Seul un enfant en réchappera

En s'appuyant sur les données classées ci-dessus, qui ne peuvent prétendre à quelque exhaustivité, on peut dégager quelques éléments d'analyse. N'oubliant pas que sans doute moult films plus ou moins ambitieux n'hésitent pas à colporter les plus éculés clichés à l'encontre de la population tsigane de Hongrie, on considère en effet, ici, des réalisations qui relèvent volontiers du film d'art et d'essai et/ou de l'œuvre engagée. Ce corpus restreint permet cependant de mettre en évidence trois grandes tendances comme autant de structures du regard porté en Hongrie sur les Tsiganes.

Très souvent, le Tsigane, protagoniste ou non, est présenté comme un outsider: dénoncer sa mise à l'écart ou son oubli par la société civile conduit à lui faire emprunter des chemins narratifs qui sont ceux de la désillusion, de l'exclusion et de la perte d'une part de soi. Cette remarque semble tout aussi valable dans le cas des documentaires car faire parler l'individu revient souvent à lui faire raconter son itinéraire. Chez Pál Schiffer, Róbert Pejó ou Béla Tarr, le *Bildungsroman* du Tsigane consiste souvent en un chemin de croix qui le conduit à un double isolement: peinant à être admis par les Gadje, il n'est plus forcément reconnu par une communauté qu'il peut sembler avoir voulu quitter. Le cas de Béla Tarr mérite qu'on s'y arrête: le cinéaste a récemment indiqué qu'il se considère depuis toujours comme « un marginal, sinon un outsider » (Tarr, 2011: 9). Réalisant son premier film à 16 ans, en 8 mm, il propose « la retranscription en image d'une supplique » que des Tsiganes de sa connaissance adressent à Kádár comme s'il était Tsar de Russie. Le réalisateur de *Sátántangó* considère qu'aujourd'hui les problèmes persistent, au point de faire apparaître des Tsiganes peut-être pas seulement allégoriques dans son dernier film, *Le Cheval de Turin* (*A Torinói ló*, 2011). Un chariot surgi de nulle part véhicule une famille plus bruyante et chaleureuse que celle, pauvre à l'extrême, du mutique paysan et de sa fille. Cette dernière est bien la seule à pouvoir un peu communiquer avec ces gens si différents qui revendiquent le droit de boire l'eau du puits, le droit de vivre en fait. Un livre lui sera donné: le cadeau suggère l'ouverture possible à l'autre, même en ces temps de fin de tout, et pourrait incarner concrètement ces gestes sociaux que sont le paiement, la transmission et le dialogue.

Dernier stade de la représentation socio-politique des Tsiganes, qui fait d'images aussi belles que brutes le témoignage d'une brutalité ambiante et grandissante: Benedek Fliegauf, ailleurs expérimentateur (*Tejut*, 2007), représente dans *Just the wind* l'accablante journée d'une famille brimée, inquiète et bientôt massacrée par un groupe armé de notre temps, mais qui en rappelle d'autres. Les cinéastes, qui connaissent un temps de crise économique et artistique au moment où les grands studios de Budapest se voient démantelés, s'engagent, ou, pour le dire mieux, engagé, par l'allégorie ou en portant à l'épaule leur caméra fébrile, un dialogue avec leurs spectateurs, face aux feux du pouvoir. Si le recul nécessaire à l'analyse de ce dernier film manque sans doute, l'on pourra noter à quel point justement il assume son caractère d'urgence: depuis *District!*, la situation s'est gravement détériorée et le rire libérateur comme l'idéal multiculturel ne semblent plus d'actualités.

Est-ce hasard si le personnage tzigane suit d'aussi près les méandres d'une histoire nationale et les crises politiques et sociales? Le Tzigane comme surface de projection: cette ambiguïté amène à considérer une deuxième tendance plastico-narrative, qui consiste à faire aussi des Tsiganes des révélateurs sociaux, moins considérés aux confins qu'au centre des limites, contradictions ou violences d'une société fort éloignée encore du bonheur socialiste ou de l'opulence capitaliste. Pauvres parmi les peu aisés, voire peuple-symptôme, les Tsiganes représenteraient alors le point-limite d'une population hongroise qui souffre: Miklós Jancsó et József Böjte le suggèrent sans un mot *off*, tandis qu'Ildikó Szabó ne semble pas loin de proposer une allégorie. Quant au film d'Áron Gauder, il réunit et confronte « Tsiganes » et « Hongrois », traduisez les sous-prolétaires Capulet et Montaigu du huitième arrondissement de Budapest, espace de non-droit qui représente à l'évidence plus que lui-même.

Finalement, c'est le plus souvent un ciné-œil étranger, gadjo, qui s'immisce dans une communauté, et l'on voit de ce fait rarement des Tsiganes sans qu'ils ne deviennent les gens pas comme nous mais chez nous, observation aisément transposable dans de nombreux contextes où il s'agit de montrer des représentants d'une minorité. Le ciné-œil, c'est le personnage qui (re)découvre une culture qui n'est pas la sienne (le film d'Imre Gyöngyössi), l'« ego imaginaire » (Kundera, 1986: p.48) du cinéaste qui se voit accueilli dans un monde voisin du sien, si loin, si proche (*La Pierre lancée* de Sára), voire la caméra elle-même (les documentaires de Pál Schiffer). Face à ce regard, c'est avant tout un (effet de) groupe qui apparaît, laissant émerger de loin en loin quelques individualités. C'est rappeler que le temps d'un film ne permet évidemment pas une vraie rencontre avec de véritables personnes. Sans doute aussi un double trait de style repérable dans la cinématographie hongroise des années 1960 jusqu'à aujourd'hui, la « tentation du formalisme » et la « volonté de cerner le réel au plus près » (Labarrère, 2002: 265) contribue-t-elle à cette massification qui permet d'aimer son lointain plutôt que son prochain.

Reste que ce que Marianne Ember nomme le « documentaire-fiction » (Jeancolas, 1981: 55) constitue une pulsation cardiaque permettant de faire naître des œuvres aussi originales et audacieuses que *La Pierre lancée* ou *District!* Ces deux films représentent bien « leurs » Tsiganes comme des outsiders, des personnages-symptômes et une communauté singulière, mais les portraits de groupe n'empêchent pas l'empathie ou l'humour, jouent même avec les clichés et font émerger des individus à bien des égards normaux, c'est-à-dire hongrois.

Ces deux films fort dissemblables sur « les » Tsiganes cherchent manifestement à éviter le « curieux mélange de romantisme et de néoréalisme » (Stojanova, 1998: 16) qui caractérisent bien des films généreux sur « l'autre ». Or, c'est par leurs qualités esthétiques et la subtilité de leurs registres que les deux films se distinguent et parviennent à faire entendre une « nouvelle voix dans les représentations politiques et ethniques » (Imre, 2008).

Il s'agit, pour Sandór Sára comme pour un Miklós Jancsó, d'échapper au « réalisme simplificateur » (Biró, 1982 : 7) et obligé de l'après-guerre, falsificateur dans un contexte stalinien, tout en témoignant effectivement d'une situation avérée. Le film relate un itinéraire personnel, celui d'un photographe d'abord empêché de poursuivre ses études et croisant en tant que géomètre des Hongrois un peu moins hongrois que les autres, immigrants grecs, puis tsiganes. Si le premier film de Sára, *Cygányok*, entretient bien des liens avec *La Pierre lancée*, le « tragique pathétique archaïsant » (Biró, 1982 : 120) se trouve compliqué par la ligne narrative principale. En effet, outre le très beau générique du film, flashforward poétique faisant défiler quantité de photos d'un pays saisi à travers ses usines, sa campagne, ses femmes et ses hommes, il faut attendre l'heure de film pour rencontrer les Tsiganes au cœur d'une forêt. S'agit-il de la forêt de cette « complainte du prince devenu cerf dans une œuvre de Bartók, car la beauté et la douceur de la vie paysanne sont irrémédiablement vouées à la disparition » (Biró, 1982 : 120) ? Cette référence possible, peu évidente pour le spectateur d'Europe de l'Ouest, suggère comment Sára utilise sa caméra avec l'ambiguïté du documentariste esthète. S'ils vivent de manière misérable, si les visages portent les stigmates d'une existence âpre, ces Tsiganes sont magnifiques : double effet de la monstration, qui propose l'image polémique et sublime d'un sous-prolétariat en pays socialiste. La scène interminable des têtes que l'on tond par mesure d'hygiène est aussi, pour le protagoniste comme sans doute pour le spectateur, l'image ultime de cette communauté négligée sauf lorsqu'on peut encore l'humilier. Ajoutons qu'ils ne sont pas nomades, puisqu'on ne peut ou ne veut (aller) les voir qu'au plus profond des terres, sans parler de leurs noms fort magyars et de leur accent, populaire mais non ethnique. *La Pierre lancée* s'avère donc moins néo-romantique que *Les 10 000 soleils*, sans abdiquer une vision cosmique qui attache ce groupe en marge à une terre qui est aussi la leur, ce que diront explicitement les passants du *Cheval de Turin* : ils sont chez eux sur (cette) terre, ils ne sont aucunement étrangers par essence. Le monde du spectateur, ici sur l'écran, et dehors ensuite, c'est le même. On est d'autant plus frappé alors par l'exactitude documentaire d'un film partiellement consacré à des « travailleurs auxiliaires » employés à « des tâches extérieures au processus de production, ou sales et peu valorisantes » (Stewart, 1994 : 49), situation qui perdure dans les années 1980.

Le jeune photographe, Balázs Pásztor, ne pouvait être un porte-parole pour des Tsiganes à qui il avoue assez mystérieusement avoir « oublié » leur langue : œil enregistreur avant que d'être cinéaste, il témoignera cependant, et par l'image. Le schéma semble s'inverser avec *District !*, puisque Ritchie (ou Ricsi), Rom(éo) hip-hop initiant l'action dramatique, appartient bien à un groupe cette fois urbain, deuxième façon d'ailleurs d'indiquer l'implantation de Tsiganes tout sauf errants. Il n'est plus guère question de marginalisation, mais de confrontation avec les autres minorités. Notons d'emblée que si les parents se raidissent sur leur identité, les

enfants tsiganes s'entendent très bien avec les Chinois ou les Juifs, un peu moins peut-être avec les Allemands ou les Russes, individus plus connotés par l'Histoire probablement. Mais c'est clairement face aux Hongrois, tout aussi pauvres, vulgaires et truculents qu'eux, que les tensions s'exacerbent. La parodie shakespearienne ne doit pas tromper : Julika Csorba n'ira pas avec Ricsi Lakatos parce que l'adolescente se découvre préférer les filles, tandis que les deux familles et communautés rivales recommencent à se déchirer, ce qui est « une affaire autrement importante » (DeToy, 2010 : 72). Comique et satire, dans ce film d'animation pour adultes, prennent appui sur l'« histoire sinistre » (DeToy, 2010 : 72) de deux clans irrécconciliables et la conclusion plutôt pessimiste souligne que si les sentiments fluctuent comme l'argent, le District 8 restera quant à lui ce qu'il a toujours été. On n'éteint pas aisément les feux d'une violence urbaine générée par une économie sauvage néfaste au vivre-ensemble. La courte période d'harmonie (« Tu sais quoi ? On sera tous, ici, juste une bande de potes ») n'était permise que par une richesse aussi partagée qu'éphémère.

Par ailleurs, l'attitude des autorités est on ne peut plus partielle, comme dans *West side story*, cette autre variation urbaine et cinématographique de *Roméo et Juliette*. Le proxénète hongrois bénéficie d'une protection policière même pas implicite, alors que les escrocs tsiganes ne peuvent compter que sur leur réseau communautaire : c'est rappeler, comme dans *La Pierre lancée*, qu'on est plus ou moins hongrois, même à Budapest. Le discours tenu à travers ce film animé plaisant et survolté s'oppose ainsi à « l'homogénéité nationale idéalisée » (Imre, 2008), *storytelling* national persistant, battu en brèche par la *story* de *Disctrict!* Remarquable, à cet égard, le « mélange des langages » (*ibid.*) : dans le « ghetto », l'on parle hongrois, anglais, russe, arabe, mais encore et surtout romani, idiome ancien connu des hommes des cavernes que rencontrent les voyageurs dans le temps du quartier. L'humour n'oublie pas de légitimer une culture séculaire que les jeunes comprennent encore malgré l'américanisation de leur mode de vie. Et si l'on rappe, c'est « de manière très originale » (Gauder et Novak, 2006), en faisant appel à des musiciens professionnels qui prêtent leur voix aux figures animées d'un groupe socio-ethnique qui reste lui-même parmi les autres.

De l'héritage du cliché au travail de l'image

Cette diversité vue et reconnue, on s'intéressera maintenant à l'usage original et raisonné qu'il est fait des idées reçues dans ces deux films globalement atypiques. Si Sára offre un regard plein d'empathie et ouvert à la beauté des déclassés, Gauder semble d'abord faire le plein de clichés, au point que son film a pu mettre mal à l'aise une part du public mieux préparé au politiquement correct qu'à un mauvais goût assumé et calculé.

Dans *La Pierre lancée*, la fiction exprime une urgence proche du reportage d'actualité : il faut montrer les conditions de vie des Tsiganes, population méprisée et attaquée alors qu'elle tend surtout à s'intégrer. « Les Tsiganes, ce *Lumpenproletariat* parasite, devaient demeurer la cible constante de la propagande gouvernementale, ne serait-ce qu'en tant que bouc émissaire, manière d'engager les ouvriers hongrois à se définir en opposition à ces gueux et à s'aligner sur la politique du gouvernement » (Stewart, 1994 : 62) : montrer des travailleurs compétents et assidus, dont les enfants sont scolarisés, devient alors un geste politique courageux. D'autres cinéastes, d'un même élan, scrutent déjà l'Histoire violente et récente d'un pays qui connut toutes les guerres du xx^e siècle et l'éducation nationaliste des générations successives. Pour Sandór Sára, le présent nécessite une « recherche de la vérité [qui] est aussi celle de la responsabilité individuelle dans les grands événements historiques » (Prédal, 1971 : 35). Comment sortir des clichés ? En proposant des portraits, clichés photographiques cette fois, qui ouvrent le film et en sont le terme : dans le train qui le ramène à la ville, Balázs Pásztor le bien-nommé somnole devant un vaste bocal qui contient les épreuves développées des hommes et amis rencontrés. Cette arche portative, qui mêle tous les Hongrois invisibles, sauve et protège les Tsiganes comme groupe et comme êtres singuliers. Outre la « classe immanente » parfois visible dans « la physionomie de l'individu » (Balázs, 2011 : 93), ces gros plans mis en abyme sont autant de « microdramaturgies » (Balázs, 2011 : 95) données à entendre au spectateur. On devine la limite : leurs voix, une fois encore, et avant le film ou la réalité à venir, se sont tues. Elles étaient douces et discrètes, bien loin des exubérances supposées des Tsiganes toujours prêts à s'exclamer, sinon à chanter. Néanmoins, ces femmes et ces hommes sont sortis de la forêt comme l'on quitte la foule pour enfin acquérir et revendiquer sa visibilité, c'est-à-dire sa singularité. On n'oubliera pas ces cheveux enlevés sans demande préalable, tant sont fortes les connotations historiques d'une telle scène reconstituée mais crédible car attestée, qui défigurent ceux-là même à qui on donnait enfin un espace spectaculaire de réhabilitation. Reste donc la trace exacte, l'image mémorielle, la photo belle et fidèle.

Probablement n'échappe-t-on jamais tout à fait au figement qui contribue au stéréotype, au portrait qui enferme la personne. Soupçonnant peut-être cette difficulté, la démarche de *District!* s'inscrit aux antipodes du film de Sára, faisant mine d'assumer tous les lieux communs qu'on attribue à telle ou telle minorité : le gamin chinois a des rêves zen, le petit Juif surnommé Einstein des lunettes de premier de la classe, etc. La permissivité de 2004 n'est plus celle de 1968 et la forêt n'est pas la ville : pour représenter le « Harlem budapestois » (Köbányai, 1988 : 182), les jeunes scénaristes et artistes de *District!* jouent la carte toujours un peu dangereuse de l'outrance et de la reprise par « citationnisme, listing et sampling » (Cauquelin, 1999 : 192) des discours les plus médiocres ou nocifs. Misogynie inouïe et injures raciales sans fard ont de quoi interlo-

quer : ne peut-on faire l'hypothèse alors d'une démarche quasi flaubertienne consistant à « écœurer le bourgeois » obligé de s'étouffer devant la violence barbare de *Salammbô* ou la platitude de ses propres dits et non-dits dans *Bouvard et Pécuchet*? C'est un assez subtil travail du stéréotype qui semble à l'œuvre dans *District!* : face aux jeunes du quartier, le comportement infantile des parents, mais aussi des puissants (Tony Blair déguisé en Dark Vador, Ariel Sharon jouant à la pelleteuse...) interdit de prendre totalement au sérieux un propos qui se donne une importance parce qu'il est assené ou hurlé. Il peut d'ailleurs être troublant de voir le père de Ricsi se mettre en colère parce qu'un ministre l'appelle « Tsigane », mais c'est une chose de l'être, et une autre de se voir réduit à un mot de Gadjó. Pendentif chrétien démesuré sur un torse exhibé, violence verbale, voix tonitruante, cheveux gominés ou mafia familiale : c'est un véritable arsenal de préjugés auquel recourt le film qui en joue constamment.

Certains clichés sont positifs, quoique toujours ironiquement mobilisés, comme la chance qui peut être considérée comme « la juste conséquence d'une conduite judicieuse, l'état normal du Tsigane authentique » (Stewart, 1994 : 53). C'est ainsi que pour creuser à coup sûr à l'endroit qui verra sourdre le pétrole en plein Budapest, un Gitan coloré venu de nulle part propose aux adolescents audacieux un outil qu'on devine magique. Est-ce même un hasard si Ricsi, plus et mieux que Julika, se persuade que seul l'argent, irréductible au *pénz*, *pénz és pina* (littéralement, « fric, fric et chatte ») martelé par l'oncle bienveillant mais obsédé, permettra l'union de deux individus théoriquement séparés par les familles et les préjugés. Reprenant les analyses de Michael Stewart, l'on peut supposer en effet que pour les Tsiganes de *District!* « les échanges à court terme, telles les transactions du marché, alimentent le tissu social » (Stewart, 1994 : 60), ce que semblent confirmer l'attitude et les propos sereins et distanciés de la vieille femme respectée par tous, être intemporel et médiateur parlant le vieux Romani. Ainsi le film « déplore, folklorise et raille dans le même temps les stéréotypes » (Imre, 2008), non sans ambiguïtés mais en offrant un spectacle peu récupérable par quelque propagande ou *doxa* que ce soit.

Par leur choix de sujet, *La Pierre lancée* et *District!* se mesurent à la *doxa* d'un temps : comme elle et contre elle, il s'agit donc de « décomposer et recomposer » (Cauquelin, 1999 : 188) les morceaux de réalité qu'elle manipule. Au-delà de cette lutte avec les idées reçues, la force des deux films considérés réside certainement dans leur capacité à mettre en scène des individus identifiés comme Tsiganes, mais jamais assignables à cette seule origine. Les voix qui se font entendre sont celles de Hongrois, souvent jeunes, qui font partie d'une société qui est la leur, des voix de sujets.

Si une forme d'éternité semble parfois entourer les humbles mesures du village tsigane de *La Pierre lancée*, toute cette dernière partie de film relève aussi d'une « veine sociographique » (Jeancolas, 1977 : 53).

Exemple frappant, une certaine insistance sur la langue hongroise bien maîtrisée par les personnages qui parlent à l'écran : le hongrois, selon une étude contemporaine au film (1971), est adopté par 70 % de la population tsigane comme langue maternelle (Havas et Solt, 1983 : 83). Déjà, dans le court *Cygányok*, outre les espoirs, les craintes et les souffrances exprimées, deux enfants récitait des textes fameux que l'on apprend à l'école, l'un du poète national Petőfi, l'autre du russe et turbulent Maïakovski. L'on comprend vite le poids des mots : qu'une petite Tsigane souriante récite « Je suis né[e] ici, dans ce pays [...] Encore maintenant j'entends cette chanson, elle résonne toujours » (Petőfi, « Mon pays natal ») ne saurait être anodin. C'est bien d'« intégration sociale » (Gere, 1977 : 168) qu'il est question par cette indéniable participation au patrimoine culturel commun. Les mots ont une force qui surgit dès la première seconde de film au fil des titres de journaux : « Contre la ségrégation et les préjugés », « Les Tsiganes sont également membres de la société », « La collaboration sociale peut aider à résoudre les problèmes ». Avec *La Pierre lancée*, Sára reprend et approfondit l'idée de la récitation : la « Berceuse » d'Attila József, autre classique de la scolarité des petits Hongrois, n'a pas pour seule fonction de prouver l'intégration. Proféré sur des images qui font se succéder, de nouveau, des portraits incluant cette fois le photographe Balázs, ce poème a pour refrain *aludj el szépen, kis Balázs*, c'est-à-dire « endors-toi en beauté, mon petit Blaise » (József, 1997 : 91). La quête du personnage, involontaire d'abord, consciente ensuite, s'achèverait-elle ici, Balázs trouverait-il enfin le repos dans un chez-lui inattendu ? La voix amicale et pourtant menacée de l'enfant souligne l'hospitalité, mais aux vers « Il suffit de fermer les yeux » et « Tu seras pompier, soldat sans souci ! » (József, 1997 : 93) ne peut que répondre l'incrédulité et le refus. Fermer les yeux, c'est très exactement ce que ne fera pas Balázs. Le film n'est pas sans sous-entendre ou rappeler, comme *Cantate* (*Oldás és kötés*, 1963), que « souvent en Hongrie, les intellectuels sont d'origine paysanne » (Jancsó, 1967 : 19). Est-ce à dire que le jeune photographe, voire Sára lui-même, sont « nés », symboliquement au moins, parmi ces Hongrois qu'on n'aime ni n'aide guère ? Le tragique et l'élégiaque ne constituent pas une conclusion fermée : Balázs reprend sa course, développe ses images et bientôt tourne le film même que nous venons de voir.

Cinéma, photo, poésie... les arts se mêlent, tendance propre aux films hongrois (Sára et Horton, 2000) : l'hybridation audio-visuelle et plastique du singulier film d'animation *District!* qui brasse des images captées puis retravaillées en deux ou trois dimensions, sans même parler des morceaux musicaux scénographiés, s'inscrit aussi dans ce contexte esthétique. Comment faire de Ricsi/Ritchie un personnage à part entière ? Faux paradoxes : Ricsi est lui-même en Ritchie et en figure animée. L'autonomie du personnage repose sur son statut narratif (initiateur de l'action) et symbolique (représentant plus qu'honorable d'une minorité méprisée), mais aussi parce qu'il ne renvoie pas uniquement au chanteur qui lui prête sa voix, L.L. Junior. Le personnage existe et s'anime dans l'espace et le temps

d'une fiction ignorant les lois de la chronologie historique et de la gravité. Il incarne moins une réalité qu'une vérité, ce qui est le propre, pourrait-on ajouter, de tout dessin animé (Balázs, 2011 : 229). Coincé un temps dans une histoire éternelle qui tourne court (*Roméo et Juliette*) et probablement plus longtemps dans les légendes urbaines du District 8, Ricsi existe grâce à « l'hybridation du cinéma graphique avec le jeu humanisé de l'acteur animé » (Willoughby, 2009 : 268), dans une faille improbable entre le réel enregistré et sa figuration animée. C'est lorsque le jeune Tsigane tchatche et slame, danse et trace, qu'il échappe aux carcans socio-ethniques, devenant un personnage d'une fiction dont il est le héros, heureux ou malheureux, qu'importe. Tout ici se voit intensifié par la souplesse de l'image qui n'a plus rien d'un cliché, mais la fluidité irréaliste du rêve. Par l'animation, et notamment celle qui croise le filmé et le dessiné, comme dans *Valse avec Bachir* (Ari Folman, 2008) par exemple, l'individu sort des contextes pour imposer son texte, celui d'un être, enfin, sans destin.

Bibliographie

- Asséo, Henriette, Bloch, Idit et Jourdan, Juliette, 2011, *Mémoires tsiganes, l'autre génocide*, France, Kuiv Productions et Mémoire magnétique, 75 min.
- Balázs, Béla, 2011, *Le Cinéma – Nature et évolution d'un art nouveau*, Paris, Petite Bibliothèque Payot. Première édition : *Der Film, Werden und Wesen einer neuen Kunst*, 1948, Wien, Globus-Verlag. Traduit de l'allemand par Jacques Chavy.
- Bíró, Yvette, 1982, *Mythologie profane – Cinéma et pensée sauvage*, Paris, Lhermier.
- Bogdan, Henry, 2008, *Histoire des pays de l'Est*, Paris, Perrin.
- Cauquelin, Anne, 1999, *L'Art du lieu commun – Du bon usage de la doxa*, Paris, Seuil.
- Detoy, Terence, 2010, « *The District! and the Autonomous Story Zone* », Louvain, *Image & Narrative*, vol. 11, n° 2.
- Gauder, Áron Novak, Erik, 2006, entretien, dossier de presse du film *District!* [<http://www.abc-lefrance.com>].
- Ėross, Gábor, 2003, « Le Statut de l'Histoire au cinéma après 1989 in Feigelson Kristian et Valkova Jarmo (dir.) *Cinéma hongrois : le temps et l'Histoire*, 2003, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, *Théorème* n° 7.
- Gere, Mara, 1977, « Trente ans de film documentaire en Hongrie », in Passek Jean-Loup, Brisbois Jacqueline et Haudiquet Philippe (dir.), *Le Cinéma hongrois*, Paris, Centre Georges Pompidou.
- Havas, Gábor et Solt, Otilia, 1983, « Signes particuliers : Tsigane », *À l'Est*, Paris, Autrement.
- Horton, Andrew J., 2000, « The Poetics of Nature, the Politics of Change », *Kinoeye*, vol. 2, n° 4.
- Imre, Anikó, 2008, « Áron Gauder : *The District* (Nyóckér!) » [<http://www.kino-kultura.com>].

- Jeancolas, Jean-Pierre, 1977, « Le Cinéma hongrois de 1963 à 1980 », in Passek Jean-Loup, Brisbois Jacqueline et Haudiquet Philippe (dir.), *Le Cinéma hongrois*, Paris, Centre Georges Pompidou.
- mai 1981, « Hongrie 1981 », *Positif*, n° 242.
 - 2003, « À quelles fins, l'histoire ? », in Feigelson Kristian et Valkova Jarmo (dir.) *Cinéma hongrois : le temps et l'Histoire*, 2003, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, Théorème n° 7.
- Jancsó, Miklós, avril 1967, propos recueillis par Bernard Cohn, *Positif*, n° 83.
- 2001, entretien avec fluctuat.net.
- József, Attila, 1997, *Le Miroir de l'autre*, Paris, La Différence, 1997. Traduction de Gábor Kardos.
- Köbányai, János, 1988, « Le Bal des identités », *Budapest – Danube blues*, Paris, Autrement.
- Kósa, Ferenc, propos recueillis par René Prédal, décembre 1971, *La Revue du cinéma. Image et son*, n° 255.
- Kundera, Milan, 1986, *L'Art du roman*, Paris, Gallimard.
- Labarrère, André Z., 2002, *Atlas du cinéma*, Paris, Le Livre de Poche.
- Landrot, Marine, avril 2006, « District ! », *Télérama*, n° 2933.
- O'Neill, Eithe, avril 2006, « District ! », *Positif*, n° 542.
- Portugès, Catherine, 2003, « Le Cinéma des femmes dans l'après-communisme », in Feigelson Kristian et Valkova Jarmo (dir.) *Cinéma hongrois : le temps et l'Histoire*, 2003, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, Théorème n° 7. Prédal, René, décembre 1971, « Être révolutionnaire en pays socialiste », *La Revue du cinéma. Image et son*, n° 255, *op. cit.*
- Sára, Sándor, 2000, « The eye speaks », entretien avec Andrew J. Horton, *Kinoeye*, vol. 2, n° 4.
- Stewart, Michael Stewart, 1994, « La Passion de l'argent – Les Ambiguïtés de la circulation monétaire chez les Tsiganes hongrois », *Terrain*, n° 23.
- Stewart, Michael, 2010, « Une catastrophe invisible – La Shoah des Tsiganes », *Terrain*, n° 54. Stojanova, Christine, 1998, « Les Gitans au cinéma : entre magie et tragédie », *Ciné-Bulles*, vol. 17, n° 1.
- Tarr, Béla, décembre 2011, entretien avec Kristian Feigelson, *Positif*, n° 610.
- Willoughby, Dominique, 2009, *Le Cinéma graphique : Une histoire des dessins animés – Des jouets d'optique au cinéma numérique*, Paris, Textuel.
- Zalan, Vincze, 1977, « Films documentaires du Studio Béla Balázs », in Passek Jean-Loup, Brisbois Jacqueline et Haudiquet Philippe (dir.), *Le Cinéma hongrois*, Paris, Centre Georges Pompidou.

ASPECTS DE LA RELATION ROMS-GADJE

La production du romanès

« Quiproquo assumé » et dynamiques socioculturelles chez les Roms Gabori

Martin OLIVERA

« Les multiples communautés tsiganes ont toutes à affronter la même épreuve : comment assurer une (relative) autonomie, une (relative) cohésion et une capacité de perpétuation dans une situation définie par l'immersion, la dispersion et le caractère illégitime de leur présence ? »

P. Williams, « L'ethnologie des Tsiganes »
in *Des Tsiganes en Europe*,
Paris, éditions de la MSH, p. 12.

De fait, les Tsiganes sont des experts, des professionnels même, de la fameuse « relation interculturelle » : nous avons affaire à des sociétés de taille réduite (quelques centaines ou milliers d'individus chacune), immergées et dispersées depuis toujours – de leur propre point de vue du moins – dans l'altérité. En effet, si l'on en croit la littérature ethnographique, on ne trouve pas dans ces sociétés de discours sur un « âge d'or » où l'on vivait entre soi, un monde dans lequel les Autres (les Gadje/Gaže/Payos/Gorgios etc.) n'existaient pas : ces derniers ont toujours été là et n'ont pas vocation à disparaître... De même, point de discours sur l'« identité ethnique » (mythes ou héros fondateurs, terre d'origine etc.), pas plus que d'organisation politique en tant que telle, pas de religion propre ni d'histoire « nationale » transmise, bref, rien de tout ce qui, spontanément, est censé fonder une « société » ou nourrir une « culture ». Comment, dans ce contexte d'immersion et de dispersion, maintenir et, surtout, développer des dynamiques sociales et culturelles variées sans se fondre dans l'environnement et y disparaître ? Pourquoi, pour le dire trivialement, les

Tsiganes continuent de ne pas être « comme nous », membres des sociétés dites majoritaires ?

Traditionnellement, deux registres d'explication sont mobilisés pour résoudre ce dilemme :

- d'une part l'argument « culturel » (au sens réifié du terme) : on aurait affaire à des groupes perpétuant tant bien que mal un lointain héritage exotique (l'origine indienne). Une altérité primordiale et radicale permettrait d'expliquer pourquoi nous avons aujourd'hui encore des Tsiganes/ des Roms « résistants ». Suivant cette perspective classique de la « tsiganologie » – au moins jusqu'aux années 1970 –, des générations d'observateurs ont eu le sentiment d'être en présence des derniers « vrais Tsiganes » ;

- d'autre part, l'argument « social » (au sens ministériel du terme) : il s'agirait fondamentalement de groupes sociaux *par défaut*, produits de l'anomie sociale et d'un rejet persistant au cours de l'histoire européenne (cf. de manière caricaturale le *Que-sais-je ?* de N. Martinez, 1986). Ces deux approches, largement remises en cause depuis plus de trente ans par nombre de chercheurs, n'en continuent pas moins d'inspirer la majeure partie des discours sur les Tsiganes/les Roms. Elles ne sont d'ailleurs pas exclusives ou contradictoires, loin de là : il suffit de se pencher sur les textes et discours des institutions européennes et des ONG investies sur la « question rom » depuis une vingtaine d'années pour constater que ces deux discours peuvent parfaitement être conjugués (Olivera, 2011).

Dans le prolongement d'autres travaux en anthropologie, je propose d'explorer ici une voie alternative qui permette à la fois de mieux rendre compte des réalités socioculturelles tsiganes telles que l'ethnographe les observe sur le terrain, mais aussi d'élargir l'horizon au-delà du champ des « études tsiganes » (*Romani studies*) en motivant la comparaison avec d'autres sociétés, en d'autres temps et d'autres lieux. J'avancerai l'idée selon laquelle l'altérité n'est pas pour les Tsiganes un *problème* mais la *solution* : autrement dit, l'immersion parmi les Autres n'est pas une contrainte mettant en danger leur « culture originelle » ou une « structure sociale », mais, en quelque sorte, une *condition* première de la production du *romanès*, c'est-à-dire la manière des Roms d'être eux-mêmes et de faire société, dans l'entre-soi et en prise intime avec l'environnement. Ces réflexions seront menées à partir du travail ethnographique que j'ai pu réaliser auprès de Roms Gabori, en Transylvanie, entre 2000 et 2007 (Olivera, 2012a).

Les Gabori, une « nation » transylvaine

Qui sont ces Roms Gabori ? Eux-mêmes se définissent comme une « nation » (*nația*) originaire de Transylvanie, plus précisément du départ-

tement de Mureș, à dominante hongroise, et plus précisément encore d'un territoire composé d'une quinzaine de communes correspondant approximativement à un territoire de l'Ancien Régime transylvain : le Siège de Mureș (*maroszek*), en terre sicule. Tous les lignages (ou pseudo-lignages) gabor, les *viți* – j'y reviendrai –, sont originaires de cette quinzaine de communes, la mémoire « nationale » gabor ne va pas au-delà de ce lieu. Il s'agit bel et bien de leur terre d'origine (Olivera, 2012b).

On peut évaluer le nombre de ces Roms à quelques milliers, résidant aujourd'hui essentiellement en Transylvanie mais aussi dans d'autres régions roumaines, en Hongrie, en Europe de l'Ouest pour quelques familles, et même en Amérique du Nord pour d'autres. Les groupes familiaux gabori ont en effet commencé à s'éparpiller à partir des années 1950-1960, d'abord dans les zones jouxtant leur territoire d'origine (vers Cluj et Oradea), puis dans toute la Transylvanie et au-delà. Ces Roms sont ainsi devenus bien plus mobiles au cours des années de communisme que ne l'étaient leurs aïeux au début du xx^e siècle. Ces nouvelles mobilités ont été facilitées par le désenclavement de leur région d'origine et les nouvelles opportunités économiques offertes par la Roumanie socialiste (industrialisation, embauches, développement des moyens de transport).

Aujourd'hui, les Gabori font figure d'« authentiques Tsiganes traditionnels » : leurs vêtements (costume sombre, longues moustaches et large chapeau de feutre pour les hommes ; jupes longues, plissées et particulièrement fleuries pour les femmes), un certain parler romanès, une endogamie revendiquée, un « métier traditionnel » (la pose des gouttières) sont autant de traits qui leur permettent d'être aisément reconnus en Roumanie. Cette étiquette de « Tsiganes traditionnels » les rend « respectables » : ils jouissent le plus souvent d'un *a priori* favorable, tranchant avec les discours négatifs usuellement tenus sur les Tsiganes. Nombre de Roumains et Hongrois rencontrés lors de mes séjours ont ainsi pu me déclarer : « Ah mais eux ce ne sont pas des *țigani*, ni des *Romi*, mais des nobles : ça se voit... »

Les Gabori eux-mêmes aiment se (re)présenter comme une « nation noble et respectable » : ils n'estiment pas tant constituer une « aristocratie des Tsiganes » qu'être une communauté d'aristocrates, propre, intègre et suffisante. Lorsqu'ils disent « Nous, les Roms » (*Ame, ol Roma*), ils signifient de manière évidente à leurs yeux « Nous, les Gabori », « nos Roms », distincts des *Gaže* (Roumains et Hongrois du cru), tout autant que des autres Roms de la région ou du pays.

Une modeste mise en perspective historique permet cependant de constater que cette « identité traditionnelle et ancestrale », marque de l'originalité et de la respectabilité gabor, n'a pris sa forme actuelle qu'assez récemment. De ce point de vue, l'étude du costume traditionnel gabor, et de son évolution récente, paraît révélatrice. Notons par exemple que les chapeaux masculins n'ont eu de cesse de s'élargir depuis la chute du régime de Ceausescu, cette croissance s'étant même accélérée à la fin des années 1990 et au début des années 2000. Un chapelier d'Alba-Iulia,

auprès duquel s'approvisionne une bonne partie des Gabori, s'est ainsi progressivement spécialisé dans la confection de ces larges couvre-chefs, ceux-ci constituant aujourd'hui la majeure partie de son chiffre d'affaires (en 2007, un tel chapeau coûtait entre 150 et 250 euros – le revenu mensuel moyen du pays étant alors d'une centaine d'euros). De même, les vêtements féminins se sont faits plus colorés, ornementés et, finalement, « exotiques », au cours des deux décennies passées. L'étude des photographies familiales montre des hommes et des femmes qui, jusqu'aux années 1980, portaient un costume plus terne et moins éloigné de celui de leurs voisins hongrois : chapeaux, longues moustaches, gilet et pantalons larges pour les hommes, fichu, chemisier brodé, jupe (plissée et colorée les jours de fêtes) et tablier pour les femmes, étaient déjà les éléments du vêtement gabor, mais également ceux du costume de tout un chacun en milieu rural transylvain – du moins était-ce le cas jusque dans les années 1950-1960. Aujourd'hui encore, les *Romnïa* (femmes roms) font confectionner leurs jupes très plissées (il faut en moyenne huit mètres de tissu par jupe) par de vieilles couturières hongroises, même si ces dernières sont de moins en moins nombreuses et que certaines *Romnïa* assurent depuis quelques années, à leur tour, la perpétuation de ce savoir-faire.

Les vêtements « traditionnels » et « authentiquement tsiganes » des Gabori (personne, Rom ou *Gažo*, ne songerait à les rapprocher du patrimoine vestimentaire local !) n'ont ainsi rien d'étranger au territoire dans lequel ceux-ci évoluent, de leur point de vue, depuis toujours. Mais comment expliquer la rapide émergence de cette communauté rom, jusqu'alors discrète, sur la scène publique ? Plusieurs éléments peuvent être avancés. Tous sont indissociables d'un contexte régional et national dont les Gabori sont membres (actifs) à part entière.

Remarquons tout d'abord que la visibilité gabor se développe alors que ceux-ci se sont éparpillés dans toute la Roumanie, bien au-delà de leurs villages d'origine, à partir de la fin des années 1950. L'idée de communauté/nation elle-même n'est bien entendu pas apparue *ex-nihilo* au cours des années 1960-1970, puisque la mémoire familiale remonte jusqu'aux premières décennies du xx^e siècle. Ce qui semble nouveau au tournant des années 1980 est une formalisation publique du discours communautaire, fondée sur l'idée des Roms « nobles et respectables » (*rajkane the patjivale Roma*) et incarnée par des vêtements permettant de se reconnaître et d'être reconnus par-delà l'éparpillement.

Les années qui suivent la chute de Ceausescu mettent d'autre part la figure du Tsigane sur le devant de la scène publique. Si le régime socialiste niait l'existence de minorités ethniques pour mieux développer l'image d'un seul et même peuple de travailleurs, les années dites « de transition » font du « problème tsigane » un symptôme révélateur des graves problèmes socio-économiques nationaux. Impossible dès lors pour les Roms d'être invisibles. En s'affichant comme Tsiganes, soit, mais *naturellement* et *positivement* différents des autres Tsiganes, les Gabori semblent avoir joué une carte féconde. La première chose qu'ils précisent

à tout nouvel interlocuteur, plus encore lorsque celui-ci semble étranger, équivaut ainsi à une mise en garde jouant sur la connivence : « Ah mais nous on est des Tsiganes, oui !, mais pas comme ceux-là, qui boivent, qui sont voleurs et dangereux ! Non, nous on est des Tsiganes nobles, respectables ! On est connu partout pour ça, etc. »

Voici donc comment ces Roms sont devenus de plus en plus « traditionnels » en quelques décennies, en raison même de leur intégration fondamentale à l'histoire locale et nationale. Le patrimoine dans lequel ont puisé les Gabori pour réinventer leurs traditions est directement celui de leur région d'origine. Il semble ainsi difficile de parler d'« emprunt » ou d'« acculturation », comme l'ont déjà relevé certains auteurs pour d'autres sociétés tsiganes (Okely, 1983 ; Williams 1983). Certes, comme tous les hommes, les Tsiganes, en particulier ceux qui sont en migration, empruntent des traits culturels aux nouveaux Autres qu'ils rencontrent et se les approprient pour en faire leur attribut distinctif. Mais ceci n'est qu'un aspect de la créativité socioculturelle tsigane. Le cas Gabori est de ce point de vue particulièrement intéressant : voici des Roms qui vivent *sur* leur territoire d'origine. Si certains l'ont quitté pour s'installer à 50 ou 300 km, ils y gardent des attaches étroites et, dans tous les cas, n'ont pas dans l'idée de l'avoir quitté pour un « pays » étranger. On a dès lors plutôt affaire à une mobilisation et une reformulation d'éléments d'un patrimoine *commun* à tous les habitants d'un territoire/d'une histoire au service d'une affirmation collective originale. Il ne s'agit pas de faire du « propre » avec de l'« emprunté », mais de faire du « propre » avec du « commun ». Comment réussir cette subtile prouesse par laquelle, comme le note Patrick Williams à propos des Manouches, « il s'agit de faire de la différence avec cela même qui appartient à ceux dont on se rend différent », un processus qui rend manifeste à la fois, donc, l'appartenance et l'émancipation (Williams, 2011 : 17) ?

Malentendu productif ou quiproquo ?

L'anthropologie a abordé de manière approfondie la question des contacts interculturels dits déséquilibrés, notamment dans le cadre de la colonisation, en montrant que l'on était souvent loin d'un schéma de « dominants » imposant de manière univoque leurs catégories de pensée et us et coutumes aux « dominés ». À la suite de M. Sahlins dans *L'Apothéose du capitaine Cook* (Sahlins, 1979), J.F. Baré a mis en avant la notion de « malentendu productif » (*working misunderstanding*) pour analyser ces situations. Ses travaux sur le développement du protestantisme à Tahiti (Baré 1985a et 1985b) ont pu montrer comment, dans le cadre de tels rapports sociaux fortement déséquilibrés d'un point de vue politique ou économique, chacune des deux parties en présence donne

sens à la relation, la « déroule » et la nourrit selon ses propres dynamiques socioculturelles, elles-mêmes produit de l'histoire. Ce *décalage* entre les deux interlocuteurs n'est pas en lui-même un obstacle à la relation. Plutôt qu'il ne la menace, il la structure, à court, moyen et long terme : la notion de « malentendu productif » rend compte de tels phénomènes, omniprésents dans l'histoire de l'humanité, au point que Baré parle de caractéristique banale, voire nécessaire, de la communication. Ce malentendu est dit *productif* car il crée du lien social, de la pensée, des relations économiques, et plus encore il crée l'histoire, il fait l'événement.

Il me semble que cette notion de « malentendu productif » rend bien compte d'un certain nombre de situations vécues par des Tsiganes, en particulier, là encore, par ceux qui découvrent en migration de nouveaux Autres, qui ne sont pas leurs Gadjé d'origine. Mais un « malentendu » peut-il encore demeurer lorsque les uns et les autres vivent ensemble *depuis toujours* (de leur point de vue) ou depuis plusieurs siècles (selon l'historien) et partagent la même « culture » ? Dans le cas tahitien étudié par Baré (ou hawaïen pour l'arrivée de Cook analysée par Sahlins), les indigènes se « méprennent » sur la nature et les agissements des nouveaux arrivants européens, intégrant cette irruption à leur système politico-religieux. En retour, les relations tissées avec ceux-ci, puis l'arrivée des missionnaires, entraînent *de l'intérieur* la production de nouvelles dynamiques socioculturelles, au point que Baré considère que les Tahitiens se sont « jetés sur Jésus », plutôt que les missionnaires et la Bible n'ont « pénétré » la culture tahitienne.

Contrairement aux Polynésiens vis-à-vis des Européens, les Tsiganes ne font quant à eux pas référence à une mythologie dans laquelle les *Gaže* n'existaient pas : le lieu du malentendu, si l'on peut dire, n'a pas sa place, puisqu'il ne s'agit pas de resituer une nouvelle présence dans un ordre pré-existant. Et pourtant, il existe bel et bien un *décalage* dans les relations entre Roms et *Gaže* : décalage grâce auquel l'omniprésence et l'omnipotence des seconds sont idéologiquement annulées et, surtout, pratiquement dévergonnées. Ce que sont et font les *Gaže* en tant qu'espèce ne relève pas du monde des Roms, du moins pas directement ou de manière univoque. Les Roms ne donnent pas de place aux *Gaže* en tant que tels dans la définition du romanès, la manière des Roms d'être eux-mêmes. Plus encore que sous le signe du malentendu, même « productif », les relations entre Roms et *Gaže* me semblent ainsi pouvoir être placées, du point de vue rom, sous celui du quiproquo et plus précisément, pour reprendre l'expression de P. Descola, du « quiproquo assumé » (Descola, 2005) : les Roms savent que les *Gaže* se méprennent sur leur comptent, et cela est bien normal. Afin de saisir ce sur quoi se fonde ce quiproquo et la manière dont il peut se dérouler, un retour vers l'ethnographie des Gabori s'impose.

La *Baxt* (Chance), ressort du quiproquo

Si les Gabori sont, à leurs yeux, une *nation* propre et suffisante, aussi distincte des *Gaže* que des autres Autres (autres Tsiganes, africains, chinois, français etc.) c'est parce qu'ils appartiennent tous à un seul et même *niamo*, c'est-à-dire une seule et même parenté, elle-même fractionnable en pseudo-lignées: les *viți*. L'ensemble des *viți*, constituées des descendants d'un « ancêtre » à quatre ou cinq générations, qui donne le nom à la *vița* (les *Dujrkești* sont les descendants de *Djurka*, les *Pitjiokești* ceux de *Pitju* etc.), constitue la nation des *Roma*, (i.e. ici ceux qui se disent Gabori). Toutes les *viți* étant reliées par l'alliance, tous les membres de la nation gabor sont apparentés ou, plus précisément, apparentables. Deux Gabori qui ne se connaissaient pas mais se rencontrent et se reconnaissent (par les vêtements et le parler romanès identique essentiellement) s'interrogent mutuellement afin de se situer l'un par rapport à l'autre dans le vaste écheveau des liens de parenté de la nation. Une fois trouvé un ou plus probablement plusieurs liens entre eux deux, preuve sera faite qu'ils sont bel et bien du même *niamo*, de la même parenté, de la même *nația*.

Ce système n'a rien de rigide, il est au contraire très malléable: le nombre et le nom des *viți* est variable selon les interlocuteurs, tout comme un même individu peut mobiliser diverses *viți* pour son identification, selon l'interlocuteur et ses intérêts (si par exemple ses parents ou ses grands-parents proviennent de différentes *viți*). Par ailleurs, si toutes les *viți* gabori sont « nobles » et « égales », certaines le sont plus que d'autres...: un principe de hiérarchie relative et mouvante structure ainsi la politique gabor entre les différents ensembles et sous-ensembles familiaux. Pour le dire vite avec le vocabulaire de Claude Lévi-Strauss (Lévi-Strauss, 1949): le niveau englobant de la *nația* délimite le cercle de l'« endogamie vraie » (« les nôtres », « nos Roms » = l'espace *naturel* du mariage), tandis que le principe fractionnant des *viți* permet le jeu sur l'« exogamie/endogamie fonctionnelles » qui, en pratique, autorise les mariages et la perpétuation des semblables dans une société qui, contrairement à l'utopie d'égalité confraternelle souvent affichée, n'a rien d'homogène d'un point de vue socio-économique.

L'évidence éprouvée par ces Roms de former une société intègre se nourrit ainsi de la parenté, cela n'a rien de très original. Mais ce n'est pas la parenté elle-même qui fonde la qualité des membres de cette société (la noblesse/la respectabilité): elle la prouve à chaque mariage, et la transmet par chaque mariage, mais ne l'explique pas. Les ancêtres éponymes des *viți* ne sont pas tant des figures fondatrices que des continuateurs, ils transmettent une qualité qui les précédait *naturellement*, car il y avait *évidemment*, avant eux, d'autres vieux nobles, qui disparaissent de la mémoire collective au fil des générations, et ce depuis que le monde est monde. Il n'y a pas de début historique à la transmission de cette qualité. Et le fondement de cette qualité, c'est la *baxt* – la Chance.

Par nature, les Roms (les Gabori) sont *baxtale* (« chanceux, fortunés ») tel est leur état normal. La salutation traditionnelle entre Roms est : *Te ave baxtalo* (litt. : « Que tu viennes chanceux »). Deux individus qui se rencontrent et se saluent ne se souhaitent ainsi pas la chance pour l'avenir, ils espèrent se rencontrer « chanceux/fortunés », tel qu'il se doit, ici et maintenant. Qu'est-ce donc qu'être *baxtalo* ? Ce n'est pas gagner au loto tous les mois, ni trouver régulièrement de l'argent dans la rue. La « chance » des Roms ne laisse pas place au hasard : elle est une qualité qui doit s'exprimer. Le mérite d'un Rom (ou d'une Romni) est ainsi de faire preuve de sa chance, au quotidien. La *baxt* permet de réussir dans les activités économiques, d'avoir une belle famille, en bonne santé, de bons alliés (*xanamica*), de bons amis *Gaže*, etc. Elle gouverne la réalisation des ambitions, grandes et petites, quotidiennes ou exceptionnelles. Cette « chance » est, comme l'écrit Michael Stewart, « la juste sanction d'une conduite judicieuse » (Stewart, 1994 : 120), tout autant que la raison de cette conduite : les Roms réussissent parce qu'ils sont *baxtale*, et sont *baxtale* parce qu'ils réussissent. Briser publiquement et définitivement la chaîne de la *baxt*, par laquelle des générations de *baxtale Roma* engendrent des générations de *baxtale Roma*, revient à sortir de la société des Roms. Le *bibaxtalo* (littéralement celui « privé de chance » et publiquement reconnu tel), *ne peut plus* être Rom parmi les Roms – homme parmi les hommes. Personne ne se dit ni ne qualifie un semblable de *bibaxtalo*, sauf à vouloir invoquer sur l'individu, méprisé et/ou détesté, les malheurs : il s'agit au moins d'une injure, sinon d'une malédiction. Bien plus que « malchance », *bibaxt* signifie « Malheur ».

Certains Tsiganes (*řigani*) sont, aux yeux des Gabori, naturellement *bibaxtale*, comme eux-mêmes sont naturellement *baxtale* : ce sont les *Rumunguri*. Il s'agit d'individus « corrompus », qui ne connaissent pas la « manière des Roms », le romanès. Définis de manière exclusivement négative, « irrespectueux », « sales » (*melale*), sans valeurs ni traditions, ils correspondent très exactement aux *řigani* des représentations populaires roumaines. Contrairement aux *Gaže* qui n'ont pas vocation à être *baxtale*, et pour qui l'absence de *baxt* est non seulement normale mais encore nécessaire (on y reviendra), les *Rumunguri* sont des personnes (*manuše*) dégénérées ou incomplètes. Ils seraient bien, « quelque part », de même nature que les Roms, mais ont définitivement sombré dans l'infortune de la barbarie. Les Gabori évitent ceux qu'ils catégorisent ainsi, comme l'image menaçante de ce qu'ils deviendraient sans cette qualité essentielle faisant d'eux des Roms intègres, des « Roms roms » (*romane Roma*) : la *baxt*. Le danger pour un Rom qui se comporte mal, qui ne respecte rien ni personne est, toujours, de « devenir », non pas un *Gažo*, mais un *Rumungur*, si ce n'est de son vivant au moins après sa mort : progressivement oublié en tant que Rom parmi les Roms, il rejoindra la masse indistincte des *Rumunguri*. Et les Roms demeurent ainsi, grâce à cette mémoire sélective, collectivement *baxtale*.

Si elle leur permet de se distinguer clairement des Autres (des *Gaže*, des *Rumunguri* mais également des autres *Roma*), la *baxt* est aussi ce qui

permet aux Roms d'entretenir des relations soutenues, et généralement positives, avec les *Gaže*. Plus encore, elle motive ces relations, tout en réaffirmant sans cesse la distinction naturelle Nous/les Autres : c'est aussi bien dans l'entre-soi gabor que par leur rapports aux Autres, et d'abord aux *Gaže*, que les Roms ne cessent de faire preuve de leur Fortune, individuelle et collective. Voilà comment les Gabori n'ont pas à préserver ou à maintenir leur identité « malgré » leurs relations à l'altérité. Bien au contraire, ils ne cessent d'être eux-mêmes grâce à leurs rapports quotidiens à ces Autres, dans leur diversité (*Gaže* de toutes sortes, *Roma* divers, *Rumunguri*, etc.).

L'un des principaux champs d'expression de la *baxt*, et avant tout celle des hommes, est en effet celui des relations économiques tissées avec les *Gaže*. Dans ce domaine, comme de nombreux Tsiganes, les Gabori favorisent les activités artisanales et commerciales (Reyniers, 1998). C'est dans la relation au client et l'exercice du métier que les hommes font publiquement preuve de leur *baxt*. Grâce à celle-ci, ils « savent y faire » (*ženen te keren*). La « chance » n'ôte aucun mérite à l'individu, bien au contraire, celui-ci démontre son savoir-faire en exploitant pleinement sa *baxt* avec ses *Gaže*. L'expression quotidienne de la *baxt* est toutefois loin de se limiter au seul champ masculin de la réussite économique et sociale. La Fortune des Roms ne cesse en effet de se manifester, discrète et omniprésente. Si elle pousse à développer de bons rapports avec ses *Gaže*, elle rappelle également de manière permanente et empirique ce qui les sépare les uns des autres, jusque dans l'intimité du rapport au corps.

Car Roms et *Gaže* ont *a priori*, au moins physiquement, de nombreux points communs : bipèdes doués de parole, ils appartiennent pour la biologie à une seule et même espèce. Tous les Gabori, et de manière frappante bien d'autres Tsiganes étudiés par d'autres chercheurs, sont néanmoins là pour affirmer avec vigueur qu'ils sauront *évidemment* reconnaître un semblable, où qu'il se trouve et malgré d'éventuels déguisements, parmi deux cents *Gaže* et en pleine nuit. Un *Gažo* est, de leur point de vue, tout aussi facile à repérer : par ses postures, ses attitudes, sa démarche, sa manière de parler... L'habillement joue bien entendu un rôle essentiel, mais il n'est pour les Roms que l'expression de différences physiques plus profondes. Devant la télévision, dans la rue, en voiture, les Roms ne cessent de constater et de relever des dissemblances *naturelles* et *manifestes* entre eux-mêmes et les *Gaže*. La culture/recension de ces différences permet « d'échapper à un excès de continu en introduisant des écarts indispensables entre des termes pour qu'ils puissent entrer en relation », comme l'écrit P. Descola (Descola, 2005 : 193).

C'est encore ici la *baxt* qui fonde l'expression de ces « écarts indispensables » et, en retour, définit le cadre des relations entre les termes ainsi identifiés. La « chance » des Roms est donc bien plus qu'un principe à l'œuvre dans l'interprétation des événements. Elle est une propriété physique, une *substance* faisant des Roms des êtres *physiquement* et *objectivement* différents des *Gaže*. Aussi doivent-ils continuellement s'assurer de sa présence et la préserver, de manière très concrète.

Au quotidien, tout ce qui pourrait évoquer une nature commune entre Roms et *Gaže*, en particulier l'expression des fonctions naturelles (procréation, excrétion), est oblitéré : *baxtale*, les Roms se distinguent des *Gaže* jusque dans leurs besoins élémentaires, par la pudeur (les vêtements gommant l'anatomie, jamais les Roms ne signalent lorsqu'ils vont aux toilettes etc.), l'obsession de la propreté et certains « tabous ». En maintenant une stricte séparation entre le haut et le bas du corps, et plus encore entre la partie inférieure du corps féminin et le haut du corps masculin (lessives séparées, évitements corporels, etc.), les Roms n'œuvrent pas tant à conserver leur « pureté » dans un monde « impur » qu'à *constater* des différences essentielles entre eux-mêmes et les *Gaže*. Ces derniers n'ont pas de *baxt* à préserver : leur condition de « Naturels » les dispense de ces gestes par lesquels les Roms s'évertuent, eux, « Civilisés », à démontrer que le biologique n'a pas prise sur eux. Le tabou de la partie basse du corps n'est donc pas du domaine de la religion (mettant en jeu une séparation sacré/profane). Il s'agit d'une *nécessité pratique* liée à la situation même de la société des Roms dans le monde : la *baxt* doit demeurer un *principe efficace*, fondant la distinction naturelle Nous/les Autres (*Gaže*, *Rumunguri*, etc.). Tous les gestes quotidiens liés au respect de la « propreté » (*vužumo*) ne sont donc pas propitiatoires, mais la juste conséquence de l'état des *baxtale Ĥoma*. Ils n'ont pas pour fonction d'apporter la chance, mais bien de ne pas la perdre, tout en rappelant quotidiennement et intimement sa présence.

Cette logique et, plus encore, la pratique de la *baxt* pourra constituer à nos yeux d'observateurs un paradoxe : le destin des Roms serait de *contrôler* leur sort, grâce à la Chance. Mais si cela peut nous sembler improbable, « destinée » et « libre-arbitre » ne se contredisent nullement dans le romanès : leur « *baxt* », naturelle et innée, donne aux Roms la maîtrise de leur existence. Ce n'est pas rien. Immergés dans l'altérité et, avant tout, parmi des *Gaže* omniprésents, les Gabori (comme les autres Tsiganes) semblent en effet vivre dans un monde qui n'est pas le leur : comment y trouver place alors que tout ce qui le constitue porte la marque de l'Autre ? Les *Gaže* sont en tout et partout. Ils ont façonné tous les paysages, produisent tout ce qui existe (nourriture, marchandises, argent, voitures, papiers d'identité, programmes télévisés, etc.). L'affirmation de la présence gabor ne peut donc pas se faire sur ce terrain archi-contrôlé par l'Autre qu'est le monde des objets. Les Roms n'ont pas les moyens de jouer aux jeux dont la société majoritaire a inventé les règles, et s'abstiennent d'ailleurs bien d'y participer. Mais à défaut de pouvoir ériger une enclave protégée, hors d'atteinte du contrôle des *Gaže*, ils prennent possession de la totalité, *Gaže* inclus, par la *baxt*.

« L'affirmation manouche ne vise pas la constitution d'un domaine séparé ou d'une enclave, mais l'appropriation de la totalité », écrit P. Williams (Williams, 1993 : 53) pour les Manouches d'Auvergne, à partir d'une analyse des pratiques liées aux défunts. Les pratiques de la *baxt* chez les Gabori renvoient à cette même entreprise d'appropriation totale,

jamais totalement aboutie, bien entendu, mais néanmoins bien réelle et *efficace*.

Un essai d'ontologie rom

Pour apparaître au monde, les Roms n'ont finalement pas besoin des *Gaže* : la *baxt* leur suffit, elle les fait naturellement et définitivement distincts de tout ce qui peut les entourer. Dans cette perspective, il me semble que l'on ne peut pas observer, *du point de vue des Roms*, de « frontière ethnique » entre Roms et *Gaže*. En romanès, le terme « Rom » lui-même n'est pas à proprement parler un ethnonyme permettant de distinguer une entité parmi d'autres groupes de même nature. Au singulier, « Rom » désigne « l'homme marié parmi les semblables » : le statut social et l'appartenance collective sont parfaitement indissociables. Par extension, le pluriel *Roma* (« les Roms ») désigne l'ensemble de ces pairs, bien plutôt qu'une catégorie abstraite de type ethno-nationale par laquelle les individus partageraient une « identité » réifiée commune. Les Gabori n'édifient dès lors pas leur sentiment d'appartenance collective en s'opposant sans cesse aux *Gaže* : ceux-ci sont un donné primaire et définitif avec lequel, tout au contraire, il *faut* faire et avec qui il faut développer l'intimité pour être soi-même. Il ne s'agit en aucun cas de contester ou de tenter de « résoudre » leur altérité. Du point de vue *gažikano*, c'est-à-dire du nôtre, « modernes occidentaux », l'opposition Nous/les Tsiganes relève pourtant bel et bien de l'ethnicité : les Tsiganes forment une entité « concurrente » (lorsqu'on la trouve dangereuse ou asociale) ou, parfois, « alternative » (lorsqu'on la voit fascinante), dans tous les cas ils constituent un objet *nécessaire* à notre affirmation d'être modernes, comme le montre bien le rôle central joué par la figure du Tsigane/Bohémien dans la structuration des identités nationales au cours du xix^e siècle en Europe. Il me semble dès lors que l'on peut mesurer un décalage cognitif, voire un *hiatus*, entre les Roms et les *Gaže* : les uns et les autres ne mettraient pas en œuvre le même mécanisme d'identification des semblables et des Autres ou, en d'autres termes, n'expérimenteraient pas la même *ontologie*.

Dans *Par-delà Nature et Culture*, Philippe Descola propose une réflexion approfondie sur ces ontologies, « schèmes intégrateurs des pratiques » en nombre limité auxquels ont recours les humains « afin de structurer les relations qu'ils entretiennent avec le monde » (Descola, 2005 : 161-162). Ces schèmes, écrit-il, « peuvent être ramenés à deux modalités fondamentales de structuration de l'expérience individuelle et collective, que j'appellerai l'*identification* et la *relation*. » (Descola, 2005 : 163) L'identification est la *condition* de la relation, mais tout en orientant cette dernière elle n'en détermine pas mécaniquement les modalités. Pour

qu'identification et relation puissent, partout, êtres vues à l'œuvre, il faut reconnaître l'universalité de la dualité « intériorité »/« physicalité » comme le domaine de caractérisation de tout existant. C'est en reconnaissant une intériorité à une forme physique que l'on peut entamer une relation. Ceci posé, Ph. Descola expose les quatre grands schèmes intégrateurs, ou ontologies, qui, selon lui, épuisent l'expérience humaine :

« Les formules autorisées par la combinaison de l'intériorité et de la physicalité sont très réduites : face à un autrui quelconque, humain ou non humain, je peux supposer soit qu'il possède des éléments de physicalité et d'intériorité identiques aux miens [totémisme], soit que son intériorité et sa physicalité sont distinctes des miennes [analogisme], soit encore que nous avons des intériorités similaires et des physicalités hétérogènes [animisme], soit enfin que nos intériorités sont différentes et nos physicalités analogues [naturalisme] » (Descola, 2005 : 176).

Nous, « modernes », fondons notre expérience du monde et de l'altérité sur ce que Ph. Descola appelle le « naturalisme ». « Que l'ontologie moderne soit naturaliste et que le naturalisme soit définissable par une continuité de la physicalité des entités du monde et une discontinuité de leurs intériorités, cela paraît à vrai dire si bien établi par l'histoire des sciences et de la philosophie qu'il est à peine nécessaire d'en apporter des justifications circonstanciées. » (Descola, 2005 : 242). Nous appelons ainsi communément « humanité » l'ensemble des individus avec lesquels peuvent être noués des rapports moraux. Dans cette perspective, la « Culture » (et d'abord le langage) est le propre de l'humanité, son « attribut distinctif » (Lévi-Strauss, 1952). S'exprimer, c'est-à-dire manifester de manière articulée une intention, produit d'une conscience de soi (une *raison*), est, dans cette logique, le propre de l'Homme. Tout être doué de langage est dès lors, en propre, un être *humain*, et toute interaction avec lui est « morale ». Réciproquement, on ne peut avoir de rapports moraux qu'avec des humains. Que des « sociétés traditionnelles » remettent en cause cette vérité première peut scandaliser, captiver, faire sourire ou indifférer, dans tous les cas leurs « croyances » ne sauraient invalider ce principe fondateur. Au contraire même, elles en confirment définitivement le bien-fondé : si nous avons accès à ces « croyances », c'est bien en raison d'une nature commune primordiale, autorisant (ou commandant) l'intercompréhension.

Au sein même de l'entité « Culture », l'ontologie naturaliste amène à distinguer différentes « cultures », selon qu'elles se trouvent plus ou moins « affranchies » des contraintes naturelles. L'éventuelle moralisation de cette graduation revêt différentes formes (de l'idéalisation des « peuples premiers » au mépris des « Sauvages » en passant par le relativisme culturel). Quelle que soit son orientation idéologique, cette approche de la Culture oppose donc toujours, d'une manière ou d'une autre, « Nous » et « Eux » (quitte à affiner sans cesse la classification des « Eux »). Telle est la racine profonde de ce Grand Partage dont l'anthropologie contemporaine n'a de cesse de vouloir se dépêtrer (Lenclud, 1992).

Qu'en est-il des *Roma*? S'il leur arrive de nourrir l'opposition « Nous »/« *țigani* » aux côtés des *Gaže*, participent-ils également de cette « ontologie naturaliste »? Il n'existe pas de terme en romanès pour désigner une « humanité » incluant *Roma* et *Gaže*. Les *Roma* sont les Hommes. Au-delà de ces Hommes ou, plutôt, tout autour et partout, est *e lumea* (le monde – terme identique au roumain). Les *Gaže* y sont inclus au même titre que tous les existants. Lorsque les *Roma* humanisent (« romanisent ») certains *Gaže*, leurs *Gaže*, ils ne font donc pas collectivement des *Gaže* une catégorie « humaine ». L'anthropomorphisation individuelle, conjoncturelle, révèle bien davantage une qualité du *Rom baxtalo* « qui sait-y-faire » qu'elle n'exprime une nature commune. L'ensemble « les *Gaže* » (*ol Gaže*) *sui generis* demeure une classe de « non-humains » (non-*Roma*). Les Roms éprouvent bien des sentiments à l'égard de leurs *Gaže* et ne doutent pas un instant de la réciprocité : les liens d'amitiés et l'attachement sont tout à fait réels. Les *Gaže* peuvent être bons ou mauvais, heureux ou tristes, avares ou généreux, de même qu'ils ont leurs propres coutumes, etc. Bref, tout en n'étant pas proprement « des hommes », les *Gaže* ont une « culture » et une « morale ». Jamais les *Roma* ne contestent cela. Ce sont bien des « non-humains », mais ils ne se trouvent pas rejetés hors de la Culture telle que contraindrait de l'envisager, si on l'appliquait au Roms, l'ontologie naturaliste. Mais jamais, non plus, les *Roma* ne portent de jugements « moraux » sur la culture des *Gaže*. Si, parfois, les *Gaže* sont « fous » (*dile*), c'est parce que leurs faits et gestes n'ont pas de sens aux yeux des *Roma* (ce qui est à leur avis bien normal, mais les étonne parfois encore), non parce qu'ils sont moralement « mauvais ». Il y a bien des « espèces » de *Gaže* plus dangereuses que d'autres, puisque leur mœurs nuisent concrètement aux *Roma*, mais non en raison d'une position inférieure sur l'échelle morale de la Culture-unique : qu'ils soient « bons » ou « mauvais » en pratique, tous les *Gaže* se valent, moralement. Car leurs cultures respectives ne sont pas de même nature que celle des *Roma*.

L'ontologie rom pourrait ainsi être rapprochée de l'animisme tel que le définit Ph. Descola, comme « [l']imputation par les humains aux non-humains d'une intériorité identique à la leur » :

« La similitude des intériorités autorise donc une extension de l'état de "culture" aux non-humains avec tous les attributs que cela implique, de l'intersubjectivité à la maîtrise des techniques, en passant par les comportements ritualisés et la déférence à des conventions. Toutefois cette humanisation n'est pas complète car, dans les systèmes animiques, ces sortes d'humains déguisés que sont les plantes et les animaux se distinguent précisément des hommes par leurs vêtements de plumes, de poils, d'écailles ou d'écorce, autrement dit par leur physicalité » (Descola, 2005 : 183).

« Ressemblance des intériorités/différence des physicalités », tel est le schème d'identification correspondant à l'ontologie animique. Il s'agit de

l'antithèse même de celui structurant l'ontologie naturaliste (« Ressemblance des physicalités/différence des intériorités »). Tandis que Ph. Descola part d'observations menées chez des Amérindiens interagissant avec des tapirs, des jaguars ou des oiseaux, la différence de physicalité entre *Roma* et non-*Roma* peut paraître moins manifeste à nos yeux imprégnés de « naturalisme »... Or, pour les Roms, ces différences sont bien visibles et évidentes, le chemin parcouru jusqu'ici devrait nous aider à le comprendre. Les *Roma* ont un attribut essentiel que les *Gaže* n'ont pas : la *baxt*. « Ce n'est pas par leurs âmes qu'humains et non-humains se différencient, mais bien par leur corps » (Descola, 2005 : 183). La *baxt* des *Roma* n'est ainsi pas un « supplément d'âme » faisant défaut aux *Gaže*, mais la manifestation physique et concrète d'une nature différente, constamment portée et révélée par les gestes exceptionnels ou anodins. La *baxt* fait : bien parler, bien se comporter, bien manger, produire des richesses tout à fait palpables et reproduire concrètement des générations de *Roma*. Par elle, la physicalité des *Gaže* diffère bien de celle des *Roma* : d'abord par les vêtements, mais aussi, plus fondamentalement, par toutes ces différences d'usage, essentielles, qu'ont les uns et les autres de leur corps. Il ne s'agit pas de différences « symboliques » mais bien de pratiques quotidiennement vérifiables et tangibles.

C'est dans les sociétés animiques que l'on retrouve des endonymes tels que « les êtres humains », « les personnes », « les gens »... « les Roms ». Comme le note Ph. Descola à la suite de Eduardo Viveiros de Castro (Viveiros de Castro, 1996 : 115-144), de tels usages ne sont pas « des signes d'une propension ethnocentrique à réserver le nom générique de l'humanité à la seule tribu *qui s'estime en droit de le porter* [je souligne] », mais l'expression d'une toute autre réalité : « les gens » (ou « les Roms ») équivaut au « Nous », il s'agit d'un « marqueur d'énonciation et non [d'] un nom. Loin d'être un indice d'exclusion ontologique, de tels ethnonymes se contentent de caractériser le point de vue du locuteur », car dans de tels univers tous les existants (humains et non-humains) sont des sujets, « capables d'un point de vue » (Descola, 2005 : 197). Dans l'ontologie naturaliste, c'est précisément l'inverse qui se joue : le fait d'avoir un point de vue étant propre aux humains, les ethnonymes sont là pour *permettre* le discours en établissant des catégories de points de vue. Il s'agit de *créer* une opposition dans les sujets pour permettre le discours, tandis que l'ontologie animique *donne* comme première, et naturellement évidente, la diversité des points de vue.

Cette perspective ouvre un vaste champ d'interprétation permettant, à mon sens, de mieux comprendre bien des réalités gabori :

« Dans le classement naturaliste, l'espèce A se distingue de l'espèce B parce que l'espèce C le décrète ainsi en raison de facultés singulières de discernement rationnel que son humanité lui confère ; dans l'identification animiste, je m'éprouve comme membre de l'espèce A, non seulement parce que je diffère des membres de l'espèce B par des attributs mani-

festes, mais du fait que l'existence même de B me permet de me savoir différent *puisque'il n'a pas sur moi le même point de vue que le mien*. En somme, la perspective du classificateur présumé doit ici être absorbée par le classifié pour qu'il puisse véritablement se voir comme distinct de lui. [...] Il n'est donc pas nécessaire d'être belliqueux et d'avoir des ennemis pour pouvoir se contempler à travers le regard d'une autre tribu-espèce : les très pacifiques Chewong de Malaisie le font lorsqu'ils imputent à des animaux ou à des esprits un point de vue sur le monde, et donc sur eux, différent du leur. Aux yeux d'un Chewong, le tigre et l'éléphant se trompent peut-être lorsqu'ils le voient pour ce qu'il n'est pas, mais cette erreur, du simple fait qu'elle témoigne de l'aptitude à avoir un point de vue différent du sien, est indispensable pour le situer dans son propre collectif. En somme, le *quiproquo assumé* est constitutif de la caractérisation de l'espèce animique comme collectif, par contraste avec la définition de l'espèce naturelle où l'on cherche au contraire à tout prix à singulariser une classe sans équivoque » (Descola, 2005 : 351-353).

Comment ne pas observer ce « quiproquo assumé » dans l'affirmation rom ? Pour les *Roma*, les *Gaže* ont un point de vue sur le monde, et donc sur eux-mêmes, différent du leur. Les *Gaže* « se trompent » (ou, plutôt, « ils ne savent pas » – *či ženem*), mais cela est normal et nécessaire. Qu'est-ce que les *Gaže* ne « savent pas » ? Y-a-t-il un savoir mystérieux et secret qui garantirait l'intégrité des Roms, leur « romanité » ? Non, ce que ne savent pas les *Gaže*, c'est simplement que le monde n'est pas *seulement* comme eux-mêmes le pensent. De fait, les *Gaže* semblent prisonniers du « premier degré »... Les Roms savent eux qu'une physicalité différente, la non-possession de la *baxt* pour les *Gaže*, ne peut que les amener à voir les choses différemment. Il ne s'agit pas d'aller au-delà de cette différence, de contester le « faux point de vue » des *Gaže* sur le monde ou de tenter de le comprendre, il faut au contraire *reconnaître* la différence donnée par la nature et la cultiver, pour mieux entrer en relation avec ces Autres et réaffirmer par-là même l'évidence collective du romanès.

Les uns et les autres sont néanmoins d'accord sur une chose, l'existence des « Barbares ». Cette catégorie d'*alter-ego* négatifs particuliers joue un rôle intégrateur fondamental entre *Roma* et *Gaže*. Elle permet l'interaction et la bonne entente sans jamais mettre en danger leurs ontologies respectives. Par ces « Barbares » (les *ṭigani-Rumunguri*) celles-ci peuvent s'englober réciproquement afin d'établir des rapports d'identité et autoriser les rapports sociaux, malgré le « quiproquo assumé » ou, plutôt, grâce à lui. Nous (nationaux civilisés)/*ṭigani*, Nous (*Roma*)/*Rumunguri* : ces deux oppositions sont bien réciproques, mais non symétriques. Les Gabori participent activement à l'opposition Nous/*ṭigani*, aux côtés des *Gaže*, tandis que ces derniers restent, par définition, en dehors du « Nous » de l'opposition Nous (*Roma*)/*Rumunguri*. Les Roms possèderaient ainsi un avantage cognitif décisif sur les *Gaže* : ils ont les moyens d'agir avec eux tout en s'établissant *hors* d'eux. Les *Gaže* sont limités à une opposi-

tion bipolaire univoque, « Nous/les Autres » ; les *Roma* manipulent quant à eux cette opposition pour mieux éprouver, en la franchissant occasionnellement et individuellement, la distinction première *Roma/Gaže*, fondée sur la physicalité de la *baxt*.

J'emploie à dessein deux termes différents pour qualifier ces couples asymétriques : si celui mettant en scène Nous/les *țigani* relève bien de l'opposition (les *țigani* sont l'antithèse du Nous), l'objet *Roma/Gaže* n'est pas oppositionnel mais le produit d'une distinction propre à l'ontologie animique : en se différenciant des *Gaže*, les *Roma* n'affirment pas une « supériorité » (morale, économique, etc.) justifiant leur présence particulière, mais se donnent les moyens de pérenniser l'ontologie « Nous – les Hommes ». La catégorie des *Gaže* n'est pas là pour fonder le romanès, la *baxt* se suffit à elle-même, mais permet sa reproduction, dans ce contexte bien particulier qu'est l'immersion.

L'« animisme gabor » se réduirait ainsi à deux « tribus-espèces » selon l'expression de Ph. Descola : les humains et les non-humains, les *Roma* (et leur double négatif, les *Rumunguri*) et les *Gaže*. Dans chacune de ces « espèces », différentes catégories peuvent apparaître au gré des circonstances, mais la simple reconnaissance de ces deux ordres de culture naturellement distincts se suffit à elle-même. Les *Roma* n'ont pas à dissenter sur l'origine de cet état de fait, n'ont pas à inclure d'autres existants ou à sonder les mystères de la Création, ils ont suffisamment à faire avec les *Gaže*. Le monde en dehors des *Roma*, des *Rumunguri*, des *Gaže* et de leurs relations, reste ainsi anecdotique. Telle est peut-être la raison de ce manque d'intérêt certain vis-à-vis des « grandes questions » taraudant l'esprit « moderne » : le sens de l'univers, les raisons de Dieu, les mystères de la nature, l'avenir du monde, etc. Ainsi s'explique sans doute également l'absence totale de curiosité des *Roma* vis-à-vis des autres Tsiganes/Roms de la région, du pays ou d'Europe : même si certains d'entre eux parlent romanès, connaissent la notions de *baxt* et se comportent dès lors, du point de vue gabor, comme des *patjivale manuša* (« gens respectables »), ces individus n'interviennent pas dans la fondation/reproduction du « Nous-*Ŗoma* ». Ils sont là, tels les arbres isolés ou bosquets en marge de la forêt, de même nature, mais ne participant pas à l'élaboration collective. Leur présence n'est pas nécessaire, contrairement à celle des *Gaže* et des *Rumunguri*.

De même que l'intimité entretenue avec son terroir nourrit (au moins idéologiquement) l'affirmation collective d'une société paysanne en un lieu, les vertus de la terre et de ses attributs semblant déteindre sur les hommes qui l'occupent, l'intimité des *Roma* avec leurs *Gaže* ne menace pas le romanès, la manière des Roms d'être eux-mêmes, elle l'alimente. Et tandis que les *Gaže* changent, les Roms se transforment, tout en restant eux-mêmes. Ce que nous voyons dès lors comme une « influence culturelle » des uns (*Gaže*-dominants) sur les autres (Tsiganes-dominés) seraient bien plutôt, selon la perspective ici adoptée, le fruit d'une familiarité entretenue et contrôlée par les *Roma*. Ce contrôle n'est évidemment pas complet et définitif – aucune société humaine ne possède un contrôle

total sur son devenir – mais instable et relatif. Il n'en demeure pas moins dynamique et *efficace*.

« Day in and day out, the Rom had to do things that were un-Rom. [...] The Rom has to abandon the world of *romanes* to survive », considère Michael Stewart en conclusion de son ouvrage (Stewart, 1997 : 241-242). Il me semble pour ma part qu'il n'y a pas de « dedans » et de « dehors » au romanès, qui n'est pas un espace ou un temps donné, ni un ensemble de pratiques établi. Si l'observateur peut parfois constater que certains individus, aujourd'hui comme hier, « sortent du romanès » (quittent la société/la sociabilité rom), il faut comprendre que le « romanès » n'existe pas pour celui qui en est « sorti ». Quant à celui qui l'éprouve au quotidien, il ne peut voir que lui. Il n'y a pas de début, pas de fin, pas de dehors, pas de dedans. Les Roms, tant qu'ils sont les Roms, c'est-à-dire tant qu'ils le disent et, entre eux, le reconnaissent, ne font rien qui ne soit pas romanès, que ce soit avec des semblables ou avec leurs *Gaže* qui, dans la relation, deviennent eux aussi des semblables... différents.

Bibliographie

- Bare, Jean-François, 1985a, « Les “conversions” tahitiennes au protestantisme comme malentendu productif », in *Cahiers ORSTOM Sciences Humaines*, Paris.
- 1985b, *Le Malentendu Pacifique. Des premières rencontres entre Polynésiens et Anglais et de ce qu'il advint avec les Français jusqu'à nos jours*, Paris, Hachette.
- Descola, Philippe, 2005, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris.
- Lenclud, Gérard, 1992, « Le grand partage ou la tentation ethnologique » in Althabe, G., Fabre, D. et Lenclud, G., éd., *Vers une ethnologie du présent*, Paris, éditions de la MSH.
- Levi-Strauss, Claude, 1949, *Structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton.
- 1952, *Race et histoire*, Paris, Unesco.
- Martinez, Nicole, 1986, *Les Tsiganes*, coll. Que-sais-je, Paris, PUF.
- Okely, Judith, 1983, *The Travellers-Gypsies*, Cambridge, CUP.
- Olivera, Martin, 2011, « La fabrique experte de la question rom : multiculturalisme et néolibéralisme imbriqués », in *Lignes* n° 34, Paris, éditions Lignes.
- 2012a, *La tradition de l'intégration. Une ethnologie des Roms Gabori dans les années 2000*, Paris, Pétra.
- 2012b, « The Gypsies as indigenous groups: the Gabori Roma case in Romania », in *Romani studies* 5, vol. 22, n° 1.
- Piasere, Leonardo, 1985, *Mare Roma, Catégories humaines et structure sociale, Une contribution à l'ethnologie tsigane*, thèse de doctorat publiée par *Études et documents balkaniques et méditerranéens*, vol. 8, Paris.
- 1994, « Approches dénotationniste ou approche connotationniste : les terminologies de parenté tsiganes », in *Jeux, tours et manèges, une ethnologie des Tsiganes, Études tsiganes*, 2/1994, Paris.

- 2004, *I rom d'Europa*, GLF, Rome, Editori Laterza.
- Pasqualino, Catarina, 1998, *Dire le chant, Les Gitans flamencos d'Andalousie*, Paris, Éditions de la MSH.
- Reyniers, Alain, 1992, *La roue et la pierre. Contribution anthropologique à la connaissance de la production sociale et économique des Tsiganes*, thèse de doctorat, Université de Paris V.
- 1998, « Quelques jalons pour comprendre l'économie tsigane », in *Économie tsigane, Études tsiganes*, vol. 12, Paris.
- Sahlins, Marshall, 1979, « L'apothéose du capitaine Cook », in M. Izard et P. Smith, éd., *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, Paris, Gallimard.
- Stewart, Michael, 1987, *Brothers in song, the persistence of (vlach) gypsy identity and community in socialist Hungary*, London School of Economic and Political Science, Ph. D.
- 1994, « Fils du marché, les maquignons tsiganes et le modèle anthropologique », in *Jeux, tours et manège, une ethnologie des Tsiganes, Études tsiganes*, 2/1994, Paris.
- 1997, *The time of the Gypsies*, Oxford, Westview Press.
- Viveiros de Castro, Eduardo, 1996, « Os pronomes cosmologicos e o perspectivismo amerindio », in *Mana*, n° 2 (2).
- Williams, Patrick, 1983, « L'affirmation tsigane et la notion d'authenticité », in *Études tsiganes*, vol. 4, Paris.
- 1984, *Mariage tsigane, Une cérémonie de fiançailles chez les Roms de Paris*, Paris, L'Harmattan-Selaf.
- 1993, « Nous on n'en parle pas », *Les vivants et les morts chez les Manouches*, Paris, Éditions de la MSH.

Taire la différence

L'évolution des modalités de distinction des Tsiganes dans la vie sociale d'un village hongrois

Kata HORVATH

Szomolya est un village d'environ 1800 habitants situé au nord-est de la Hongrie. Dans ce village, la distinction entre « Tsiganes » et « Hongrois » découle d'une tradition profondément ancrée. J'en ai fait l'expérience pour la première fois il y a une dizaine d'années en tant que jeune étudiante en anthropologie, lorsque j'ai vécu pendant quelques mois avec une famille au sein d'un campement tsigane. Pendant ce séjour, il m'a été pratiquement impossible de nouer des relations plus profondes avec les « villageois hongrois », au-delà des simples salutations. Cela s'expliquait non seulement par le fait que je n'étais pas en mesure de leur fournir une justification acceptable des raisons pour lesquelles je m'étais installée au sein d'une « famille tsigane », mais également parce que « ma famille tsigane » surveillait avec une extrême méfiance toutes mes tentatives de franchir cette frontière entre les deux groupes. En tant qu'étrangère vivant en leur sein, ma famille d'accueil attendait de moi que je fasse en permanence preuve de mon appartenance à la communauté tsigane. Au bout d'un certain temps, j'ai cessé d'essayer. J'ai accepté que, du fait de certaines des caractéristiques de la relation entre « le Hongrois » et « le Tsigane », il était impossible pour quiconque d'agir en se prévalant de ces deux catégories en même temps.

La distinction Hongrois/Tsiganes

J'ai donc découvert un ordre villageois dans lequel la distinction entre Hongrois et Tsiganes créait une frontière forte et rigide entre les deux groupes : chacun savait exactement qui était tsigane ou hongrois, quelles étaient les familles tsiganes et quelles étaient les familles non-tsiganes.

(Dans l'univers clos que formait ce village, le fait que les Tsiganes avaient une peau plus foncée tenait de l'« évidence » en fournissant des signes distinctifs clairs permettant d'assigner les individus à cette catégorie). Il n'y avait absolument aucun lien de parenté (par exemple des mariages mixtes) transcendant cette frontière et les « amitiés mixtes » étaient extrêmement rares. L'existence de cette frontière clairement définie entre deux « camps » n'impliquait pas une absence de contact entre les deux groupes, mais bien plutôt que toutes les interactions étaient déterminées par cette distinction « Tsiganes-Hongrois ». Il y avait, en fait, de nombreuses et fréquentes formes d'interactions entre les deux groupes : sur le lieu de travail, dans les transactions commerciales, durant les fêtes publiques, à l'école ou encore dans les espaces publics du village. Cependant, la distinction entre les groupes y avait non seulement un caractère opératoire mais définissait totalement ces modalités d'interaction.

Cette distinction opérait selon deux caractéristiques ou principes fondamentaux. D'un côté, elle définissait clairement la position occupée par les Tsiganes par rapport au non-Tsiganes. Les enfants tsiganes pouvaient ainsi fréquenter l'école mais étaient assis dans la rangée du fond, ou étaient intégrés à la classe de rattrapage ; les Tsiganes pouvaient être employés au ramassage des ordures pour l'entreprise de nettoyage à Eger tandis que les femmes pouvaient remplir des tâches de ménage à l'hôpital de la ville ; ou bien encore, ils étaient employés en tant qu'ouvriers agricoles pour les villageois, ou ramassaient les morceaux de ferraille destinés au recyclage. Les Tsiganes vivaient dans le village, mais habitaient dans l'un des quatre campements que comptait le village. La position assignée aux Tsiganes allait de soi, le contexte de leurs interactions avec l'autre groupe était préétabli et la modalité normale de leurs rapports était celle d'« employés » à « patrons ». Cela était particulièrement visible durant les fêtes typiques de mariage du village : la présence des Tsiganes allait de soi, mais ils étaient placés dans une position particulière. Ils attendaient, debout, devant la maison dans laquelle les festivités avaient lieu, jusqu'à ce qu'on leur amène les boissons et gâteaux auxquels ils avaient « droit » – et c'est dans cette position qu'ils participaient eux aussi à l'événement. En bref, la distinction Tsiganes-Hongrois opérait de telle sorte que les Tsiganes se voyaient allouer une place au sein du village, mais leur position (par exemple dans les classes de rattrapage), leurs rôles (par exemple en tant que « handicapés ») ou leurs types d'activités (par exemple le ramassage des escargots) étaient clairement distincts et dotés d'un statut inférieur. C'était une caractéristique déterminante de la situation.

Le second aspect était tout aussi essentiel. Il s'agissait du *caractère tacite* de la distinction Tsiganes/Hongrois. Dans toutes ces interactions, le fait que cette distinction définisse les rapports et la relation entre les participants tenait de l'implicite : les termes même de la relation n'étaient jamais publiquement explicités. Tant que la catégorie « Tsigane » restait de l'ordre de l'implicite, la dynamique déterminant l'interaction et le positionnement du groupe défini par cette distinction opérait de manière tacite

(et réprimée). En d'autres termes, dans ce village, et ce jusque récemment, la distinction Tsiganes-Hongrois s'est maintenue grâce à son caractère tacite. C'est ce caractère tacite qui permettait au dispositif hiérarchique par lequel les « Tsiganes » étaient marginalisés d'être naturalisé et intériorisé. Ce n'est donc pas un hasard si le tabou le plus important était précisément le mot « Tsigane », dans la mesure où le mécanisme d'exclusion dans son entier reposait sur cette censure, et sur le silence imposé aux termes réels de la distinction. La principale menace qui pesait sur ce dispositif provenait soit de l'acceptation publique de son appartenance au groupe « tsigane », soit de la qualification d'autrui en tant que « Tsiganes » (*cigányozás*). Et comme ce mécanisme implicite convenait aux non-Tsiganes, ceux-ci n'avaient aucun intérêt à questionner cet ordre établi, ou à utiliser explicitement la catégorie « Tsiganes ».

Il est moins évident d'expliquer comment le groupe placé dans la position de « Tsigane » a accepté cet ordre hiérarchique implicite qui taisait son identité. Notre objectif, dans cette contribution, est d'explorer les ressorts de ce processus, tout en montrant comment cette forme de distinction coercitive ouvrait également une marge de manœuvre pour les individus placés dans la position de « Tsiganes ». Quelles étaient les stratégies possibles et impossibles dans le cadre de ce mécanisme de soumission ? Que signifiait le fait d'être un « Tsigane [non qualifié en tant que tel] » dans ce village dans ces conditions ?

Ces questions renvoient au passé, dans la mesure où des événements récents ont introduit une logique différente dans la distinction « Tsiganes/Hongrois », et c'est cette logique qui a mis en évidence l'ancien système. L'utilisation, dans l'espace public, du terme « Tsigane » (que ce soit pour se qualifier soi-même ou pour catégoriser d'autres individus en tant que Tsiganes) est devenue beaucoup plus naturelle et a provoqué la dissolution de l'ancien ordre. Les relations fondées sur l'implicite ne sont plus possibles et l'évocation, dans la sphère publique, des distinctions qu'elles sous-tendaient, a sapé les fondements du dispositif précédent.

L'école illustre particulièrement cette transformation. Avec l'augmentation du nombre d'enfants tsiganes inscrits à l'école locale, les parents non-tsiganes ont progressivement retiré leurs enfants pour les inscrire à l'école d'un village voisin. Il n'y a donc maintenant plus que des enfants tsiganes dans l'école du village. Par conséquent, la qualification explicite de « Tsigane » est devenue inévitable, dans la mesure où il est évident que les enfants retirés de l'école étaient des « Hongrois » tandis que les enfants qui y sont restés sont tsiganes. Dans ce contexte, le fait d'être Tsigane n'a plus le même sens qu'avant. Tant que la catégorie « Tsigane » n'était pas explicite dans ces interactions, le fait d'être tsigane à l'école était vécu avant tout comme un désavantage, une forme handicapée de la « hongrité », qui subissait une pression pour s'adapter à une norme dominante. Mais s'« ils nous qualifient de tsiganes » (*lecigányoznak minket*), les efforts pour se conformer à la norme ne font plus aucun sens. C'est ce qu'illustrent les propos de cette mère : « Ils nous le disent directement, Kati, que

c'est à cause des enfants tsiganes qu'ils retirent les enfants hongrois de l'école ». La stigmatisation entachant de manière continue la position des Tsiganes à l'école se superpose aux sentiments de honte qu'emportait l'ordre ancien – lorsqu'ils étaient qualifiés de « pauvres », d'handicapés, de non-civilisés : dès lors, dorénavant, l'identité tzigane ne peut essentiellement être assumée et représentée que dans la confrontation.

Ces transformations de l'école ont eu lieu parallèlement à la dissolution des campements tsiganes (dans le cadre d'un programme financé par l'UE). En l'occurrence, il s'agissait moins d'une question de stigmatisation que des modalités d'explicitation le fait d'être tzigane. Le démembrement du campement a été initié et effectué par une ONG rom locale après l'échec d'une négociation avec la municipalité locale. Le processus de réinstallation est donc devenu explicitement un « programme tzigane » et a été perçu par les Hongrois comme une rupture brutale de l'ordre ancien, et en quelque sorte une perte de territoire (*térvesztés*). Ceux-ci ont donc cherché à contrer le programme par tous les moyens. Du fait de ce programme, la catégorie « tzigane » a émergé sous une forme totalement nouvelle dans le village, comme une ressource pouvant être mobilisée pour modifier l'ordre social. Il signifiait également que dans le cadre de ce « programme tzigane », les familles s'installaient dans le village explicitement « en tant que Tsiganes ». Ainsi, tout comme à l'école, la transformation effective de l'ordre social et l'émergence explicite de la catégorie « Tsiganes » dans la sphère publique sont allées de pair. En quittant leur position traditionnelle, en devenant visibles, et en occupant un nouvel espace, les Tsiganes incarnent dorénavant les transformations profondes d'un monde de moins en moins prévisible.

Cela ne signifie pas, cependant, que ces transformations du rapport « Tsiganes/Hongrois » découlent de mécanismes internes à ce village, et de la transformation du statut et du positionnement spatial des individus qui y sont placés dans la position de Tsiganes. Au contraire, ces transformations découlent de processus multiples qui relient ces événements internes, propres à un village, à des évolutions à l'échelle nationale. La stratégie de cantonnement des Tsiganes à la marge de toute une série d'institutions sans pour autant les nommer en tant que tels, était fondée sur un consensus tacite, qui trouvait ses origines dans l'ère socialiste durant le long règne de János Kádár (1956-1986/9). Ayant tenté, en vain, de dissoudre les différences d'ordre ethnique, religieux ou autres, ce régime s'était contenté de supprimer leur expression dans la sphère publique. Si dans « notre » village, dont l'histoire est fondée, selon ses habitants, sur une tradition chrétienne-conservatrice, cette pratique a pu se perpétuer après 1990, c'est parce qu'à l'échelle nationale également, la catégorie « tzigane » a continué d'être implicite. La perpétuation de cette pratique est d'autant plus remarquable qu'à partir de 1990, des travaux de sciences sociales ont commencé à analyser explicitement les désavantages systématiques imposés aux Tsiganes comme autant de processus d'exclusion, ce qui a entraîné l'adoption de politiques publiques telles que des pro-

grammes d'intégration obligatoires dans les écoles, et la dissolution des campements tsiganes séparés. Finalement, ce sont ces politiques, plutôt que des changements d'ordre discursif, qui ont engendré des transformations de l'ordre local, en rendant inévitable la qualification des Tsiganes en tant que tels. En fait, l'utilisation explicite de la catégorie « Tsiganes » est devenue la seule alternative possible, la seule rhétorique accessible pour des populations locales cherchant à trouver un sens aux bouleversements qui avaient affecté leur existence depuis 1990.

Au niveau local, les individus s'appuient sur le répertoire sémantique public disponible pour interpréter les transformations de l'ordre social. Et les discours dominants dans la Hongrie actuelle construisent l'identité « tsigane » comme une différence dangereuse, incarnant une menace pour les Hongrois. La solution proposée pour parer au danger représenté par les Tsiganes est leur exclusion de la communauté politique. Le silence est dorénavant considéré comme un moyen de « duper » les « Hongrois ». Ces discours ne permettent pas de rendre compte de la situation locale, où pendant des années c'est précisément le silence sur la distinction Hongrois-Tsiganes qui permettait à cet ordre social de fonctionner. Dans cet ordre, le « Hongrois » n'était pas mis en danger par la présence des Tsiganes, car ces derniers se voyaient systématiquement allouer des positions symboliquement inférieures.

Mais à l'heure actuelle, avec la disparition de la répartition des rôles sociaux et des anciennes hiérarchies dans le village – qui allaient auparavant de soi –, et tandis que le sentiment d'être « chez soi » vacille face à l'incertitude générale, les Hongrois locaux se mettent à qualifier les « Tsiganes » en tant que tels. La catégorie « Tsigane » revêt une importance centrale, dans la mesure où, après une longue période d'invisibilité, elle peut potentiellement cristalliser et expliciter le sentiment d'insécurité et de perte de territoire (*térvesztés*). Cela a un effet encore plus pernicieux. Étant donné que le fait de « nommer les Tsiganes » (*cigányozás*) est devenu une solution toute faite pour interpréter les transformations socio-économiques de l'ère post-communiste, il est devenu impossible de développer des récits communs rendant compte de l'expérience vécue aussi bien par les Hongrois que par les Tsiganes dans le village. Bâtir un récit commun aurait impliqué de réfléchir sur les trajectoires et possibilités prédéterminées par les positions sociales respectives de chacun des deux groupes afin de définir les responsabilités sociales incombant dorénavant à chacun. Dans les circonstances actuelles, il est peu probable qu'un tel travail puisse être engagé.

Taire les différences : un mode opératoire traditionnel de la distinction

Dans le quotidien du campement tsigane, la catégorie « Tsigane » a été investie d'une densité extraordinaire de significations, par le jeu perpétuel des négociations relatives au sens attribué à ce terme. Contrastant fortement avec la situation prévalant dans la sphère publique du village, où tout débat ou référence explicite à la catégorie était rigoureusement tabou, à l'intérieur du campement la catégorie « Tsiganes » était ouvertement discutée.

Comme il a été souligné, si la distinction entre « Tsiganes » et « Hongrois » jouait un rôle fondamental dans la vie du village, dans la sphère publique les distinctions sociales opéraient comme si elles n'avaient rien à voir avec la qualité « tsigane ». Les Tsiganes étaient stigmatisés de diverses manières : à l'école en tant que handicapés ou désavantagés ; au travail, comme moins qualifiés ; dans l'ordre hiérarchique du village comme moins éduqués, plus pauvres, moins cultivés ; ou encore dans la vie quotidienne, en tant que personnes à plaindre ou à mépriser, objet d'une condescendance paternaliste ou d'éloges bienveillants. Mais ils n'étaient jamais qualifiés explicitement de « Tsiganes ».

La façon dont cette distinction sociale opérait créait l'illusion du côté des Tsiganes que la discrimination et la situation inférieure dans laquelle ils étaient placés étaient essentiellement dues non à leur identité tsigane mais aux caractéristiques comportementales citées plus haut : manque d'éducation, pauvreté ou manque de culture (*kulturátlanság*). Cette situation permettait également de nourrir l'espoir que ces différences pouvaient être abolies par des efforts d'adaptation, par une mobilité sociale ascendante, ou par l'accès à la culture. Cette modalité de distinction éveillait également un espoir individuel : contrairement au Tsigane nommé, dont la position d'infériorité est forcément invariable, le « Tsigane non qualifié en tant que tel » peut espérer dissoudre sa différence. Dans cette logique, la catégorie « Tsigane » renvoie à un statut immuable, fixe, et inférieur. Tout individu devait donc chercher à éviter à tout prix que son « identité tsigane » ne soit réalisée ou reconnue explicitement. La qualification de « Tsigane » ne pouvait avoir qu'une seule signification : cette forme de stigmatisation, lorsqu'elle était exprimée explicitement et directement, réduisait, voire abolissait la liberté d'action (*mozgáster*) de la personne concernée. Les intéressés s'efforçaient donc de développer des formes de comportement, des interactions et des stratégies de survie leur permettant d'éviter d'être qualifiés de Tsiganes.

Les Tsiganes éprouvaient la nécessité de chercher en permanence à dissimuler, déguiser ou dissoudre toute différence pouvant émerger dans leurs interactions sociales. L'existence des Tsiganes était donc façonnée par des stratégies permanentes d'adaptation à la société dominante (*igazodás*). La ruse de ce mécanisme de domination tenait précisément au

fait que la promesse illusoire d'une éradication des différences garantissait et renforçait l'existence même de cette distinction. Du point de vue des Tsiganes, le fait d'être méprisés et considérés comme inférieurs, tout en faisant des efforts constants pour s'adapter à la société dominante, était assorti du fardeau supplémentaire d'une incertitude permanente, quant au fait de savoir si le comportement des autres ou leur propre statut dans des situations données était lié au fait d'être Tsigane, et dans quelle mesure. Le seul moyen de lever cette incertitude aurait été de redéfinir les significations associées au fait d'être « Tsigane ». Mais si les interactions dans la sphère publique du village produisaient ces expériences d'une identité « Tsigane », elles n'offraient aucun moyen de les réinterpréter dès lors que la catégorie tsigane n'était jamais explicite. Par conséquent, le seul lieu où la signification de la catégorie « Tsigane » pouvait être négociée était la sphère familiale et les relations de voisinage.

Cela nous ramène à notre expérience de terrain, où nous avons pu constater que le quotidien dans le campement tsigane impliquait une négociation permanente de la qualité d'« être tsigane ». Si cette discussion explicite détonnait, en apparence, avec l'évitement du terme dans les lieux publics, il nous semble, au contraire, que les discussions dans le campement participaient du même processus d'évitement dans le village. De fait, ces négociations sur l'appartenance tsigane étaient en elles-mêmes un moyen de gérer et de reconstruire leurs expériences d'adaptation et de conformation à la société dominante.

Du fait du caractère ambigu, car implicite, des expériences vécues en tant que Tsiganes dans la sphère publique, et de leur incertitude permanente quant à l'interprétation de leurs interactions et de leur position dans chaque situation sociale, les Tsiganes devaient contextualiser et interpréter ces expériences communes. Cette insécurité concernant, par exemple, les meilleures stratégies à adopter pour éviter d'être humiliés en public (*leszégynyűlés*), les contraignait à procéder à des négociations permanentes. Par ce biais l'expérience de soumission était revêtue d'une signification particulière et autonome. Les différentes modalités d'adaptation devenaient autant de manières d'incarner l'appartenance tsigane : elles offraient une base pour construire des distinctions et séparations internes entre les différentes familles tsiganes étendues. En réinterprétant et en redéfinissant les expériences de leur présence (sociale) au sein du village, les Tsiganes ont ainsi construit un « univers tsigane » autonome, formé d'un tissu de significations de plus en plus solides. Dans ce travail d'interprétation, les Tsiganes explicitaient les insécurités et tensions associées à leur présence dans le village, en essayant de les réinterpréter et de les résoudre. Mais comme ils ne pouvaient pas exprimer ces réinterprétations dans la sphère publique – du fait du caractère implicite de la catégorisation de Tsiganes –, ces expériences sont devenues les leurs, comme autant d'« expériences tsiganes » renforçant leur différence avec les non-Tsiganes. Ce jeu de réinterprétations donnait du sens à la différence même (que l'on pourrait appeler « identité tsigane ») qu'ils s'efforçaient de dissimuler dans la

sphère publique. La position tsigane, et la distinction qui la rendait opérationnelle, se renforçaient ainsi continuellement.

La nécessité de dissimuler l'« appartenance tsigane » repoussait l'interprétation des expériences d'« être tsigane » dans la sphère des relations familiales et de voisinage. Mais il est également évident que c'était seulement en traitant ces expériences entre eux, en les transposant dans la sphère des relations internes, qu'ils pouvaient résoudre les tensions inhérentes à cette catégorisation : c'est uniquement par ce biais que la stigmatisation associée à la catégorie tsigane pouvait être transformée en une marge de manœuvre. Mais à mesure que la catégorie tsigane ouvrait de telles capacités d'action, elle était investie de significations qui devaient être dissimulées ou masquées dans l'espace public du village.

Mes informateurs éprouvaient leur présence au sein du village principalement comme un processus de conformation à la culture dominante, de dissimulation, de discipline de soi et de ses pairs. Pour autant, et parallèlement à ce travail de dissimulation, il y avait un échange permanent, entre eux, fait d'échanges de regards subreptices, de clins d'œil, et d'une reconnaissance réciproque de cette simulation. J'ai ainsi observé une forme de présence double des Tsiganes : leur appartenance tsigane était dissimulée mais parfois révélée par le jeu d'un regard distancé par rapport à la situation, ou extérieur. Il y avait donc à la fois un effort immense d'adaptation par rapport aux attentes d'un environnement hongrois, et une attitude extrêmement ironique par rapport aux faisceaux de significations attribués à cet environnement. En tout état de cause, cependant, le fait d'être tsigane n'apparaissait pas en public comme une expérience ou ressource collective assumée explicitement en tant que telle.

La sphère domestique (le campement tsigane) était un espace où les interactions faisaient l'objet d'une renégociation intense et continue. D'une certaine manière, ces relations étaient constamment remises en question par le fait que tous étaient impliqués dans un même déni public à l'extérieur du campement. Dans tous les efforts déployés pour s'adapter à la société dominante, au village, au travail, ou encore à l'école, chacun cherchait à démontrer qu'il était meilleur que les autres. Cette compétition pour faire « mieux » que les autres était le fait de chaque individu cherchant à se débarrasser de son appartenance tsigane et de tout signal rendant celle-ci identifiable dans la sphère publique. Cette stratégie impliquait de démontrer aux personnes extérieures qu'il/elle n'était pas « ce type de Tsigane » au sens d'un « Tsigane qui se comporte comme un Tsigane ». Par conséquent, une fois rentrés chez eux, tous éprouvaient le besoin de réinterpréter ces interactions au sein de leur famille et par rapport à leurs voisins. Et cela ne pouvait être possible qu'en construisant une appartenance tsigane « commune ». Le comportement des autres Tsiganes dans le village était l'objet d'une critique constante – faire « honte », ou au contraire « jouer un numéro », ou encore faire preuve de « flagornerie » (*nyaliskodás*). Mais ces critiques ne pouvaient être exprimées que par rapport à une qualité tsigane commune. Le sentiment d'insécurité et de

méfiance entourant les efforts qu'ils déployaient pour s'adapter ne pouvait être dissous qu'en cultivant cette appartenance tsigane commune. Une réinterprétation des relations familiales impliquait, de ce fait, une redéfinition de l'identité tsigane et du positionnement de ceux qui la verbalisaient. Par conséquent, les relations de proximité avec la famille, et la sécurité et le caractère chaleureux des interactions en son sein, étaient autant de modalités de renforcement de l'appartenance tsigane.

Ce processus n'était cependant pas dénué d'ambiguïté. La promesse d'adéquation à une « identité tsigane commune » et les efforts constants pour créer un socle commun au-delà des différences masquaient un piège pernicieux. Ce piège trouvait sa source dans le fait que tout en expérimentant leurs différences au sein du village, les Tsiganes créaient de la distinction entre eux. Les différences hiérarchiques, non explicitées dans la sphère publique, entre les « Tsiganes » et les « Hongrois » étaient transférées comme autant de distinctions entre Tsiganes. Ils interprétaient les diverses formes d'adaptation comme représentant des différences entre les familles. Dès lors, le travail de réinterprétation des expériences produites par la distinction entre Tsiganes et Hongrois reposait uniquement sur ceux-là même qui étaient placés dans la position de Tsiganes. Il s'agissait d'une épreuve sans fin car ce qui prenait l'apparence de différences internes aux Tsiganes était, en fait, le produit de différences sociales plus larges, définissant la position des Tsiganes en tant que groupe au statut inférieur. Il était donc impossible de dissoudre ces différences car elles étaient reproduites dans le processus même de leur négociation. La négociation continue de la différence ne faisait qu'accroître la distance sociale entre les deux groupes. En outre, l'internalisation de leur différence en tant que Tsiganes produisait une « identité tsigane » fragmentée et divisée, qui ne pouvait s'exprimer qu'à travers ces différences internes – sans possibilité de présenter publiquement une « expérience tsigane commune » – du fait de leurs dissensions quant aux meilleures stratégies de conformation à la société dominante.

Il est important de comprendre comment ce processus est apparu dans la vie, et les interactions quotidiennes au sein du campement tsigane : c'est ainsi que nous avons pu comprendre la logique conduisant à taire les différences.

Expériences de l'implicite au sein de la minorité

Il y a dix ans, lorsque, en tant que jeunes étudiantes en anthropologie, nous (moi-même et ma collègue Cecilia Kovai) nous sommes installées dans l'un des campements tsiganes du village, celui-ci était composé d'une dizaine de familles environ logeant dans des habitations troglodytes (*barlaglakás*). Notre première impression de ce campement, qui a depuis

été démantelé, était que même les événements qui nous apparaissaient comme les plus triviaux et les plus innocents dans les situations quotidiennes, pouvaient susciter un questionnement profond sur l'appartenance tsigane. Les Tsiganes éprouvaient une crainte permanente d'être stigmatisés en tant que tels et leur moindre action était accomplie avec une extrême vigilance. Pour autant, ils s'interrogeaient en permanence sur leur propre « identité tsigane ».

La vigilance était maintenue dans toutes les situations, y compris celles qui n'étaient pas liées à l'« identité tsigane », à partir du moment où elles impliquaient des interlocuteurs provenant de l'extérieur (« externes aux Tsiganes »). Quel que soit son contenu, le discours des personnes extérieures pouvait facilement être interprété comme stigmatisant (*cigányozás*) et donc offensant. Une fois, par exemple, les membres de notre famille étaient engagés dans une activité sociale intense à la maison et personne ne prêtait attention à la télévision qui diffusait en bruit de fond un programme de divertissement quelconque. Tous les individus présents étaient activement impliqués dans des interactions les uns avec les autres. Tout d'un coup, l'une des jeunes filles a entendu quelque chose, et interrompant sa conversation, s'est retournée et a hurlé en direction de l'animateur du programme : « Ne nous traitez pas de Tsiganes ! » (*Ne cigányozzá'!*). En observant cette vigilance permanente, il nous est apparu clairement que le fait d'être qualifié de Tsigane était considéré comme une source réelle de danger. Il semblait évident que les Tsiganes devaient éviter l'insulte d'être catégorisés en tant que Tsiganes par le monde extérieur par tous les moyens possibles et s'opposer aux implications d'une telle qualification. Dans la mesure où ils y parvenaient, ils bénéficiaient d'une certaine marge de manœuvre pour manipuler les significations du terme « Tsigane ». Tant qu'ils pouvaient jouer avec la signification de cette catégorisation, le fait d'être Tsigane n'était pas un réel danger. Et, de fait, ils jouaient en permanence avec les significations associées à l'appartenance tsigane.

Au moment de notre enquête de terrain, il y avait trois familles tsiganes étendues dans le village, qui se distinguaient les unes par rapport aux autres. Certaines vivaient dans des habitations troglodytes, d'autres dans des soi-disant « habitations en dur » (*fennálló házak*). Au niveau de chaque famille, il y avait des différences plus ou moins grandes en termes de styles de vie. Ils exprimaient ces différences, entre eux, comme des expériences différentes du fait d'être Tsiganes ou de réaliser leur appartenance tsigane. « Notre » famille qualifiait souvent les membres de l'une des autres familles, surnommée Sasoj, qui vivaient dans des habitations troglodytes, comme « sales » (*retkes*); ils soulignaient leur statut de nouveaux arrivants, le fait qu'ils étaient originaires du village de Bogács, et ils les stigmatisaient en tant que « Tsiganes valaques ». Les Sasoj incarnaient ainsi une « caricature de Tsiganes », qui n'avait rien à voir avec notre famille et était, par conséquent, considérée comme dangereuse. Sur la colline avoisinante, une famille vivant dans des « logements en dur » était considérée,

selon une logique similaire, comme « maniérée » ou « écœurante » (*kényes*). Lorsque les membres de notre famille les mentionnaient, c'était pour remarquer de manière sarcastique que « ces gens là sont déjà devenus de grands Hongrois » ou plus exactement qu'« ils se prennent pour des Hongrois » (*teszik magukat magyarnak*). Ils incarnaient donc un autre type de Tsigane à éviter. Les différences entre familles étaient ainsi interprétées comme autant de types d'identité tsigane différents. Ces diverses formes d'incarnation du « Tsigane » étaient forgées selon des lignes de démarcation relativement rigides entre les familles étendues, des frontières qui étaient d'une force similaire à celles séparant les locaux des « Tsiganes étrangers » vivant dans d'autres localités, même s'ils étaient, dans certains cas, des parents.

Les discussions sur les différences « internes » portaient non seulement sur les autres familles étendues ou les Tsiganes étrangers, mais traitaient également des rapports au sein de chaque famille dans le même campement tsigane. La vie du campement était scandée par des accusations constantes à propos de ces différences, et par des stratégies visant à contrer ces critiques. De manière générale, la critique principale était liée au problème de l'« appartenance ». Ces critiques invitaient à se positionner par rapport à des interrogations comme : « De qui es-tu redevable ? », « À qui accordes-tu le plus d'estime ? » (*Kit mibe nézel ?*), « À qui es-tu lié ? » (*Kihez húzódkodol ?*). Il s'agissait de questionnements sur l'appartenance à la famille, qui étaient également des manières de demander : « Comment vis-tu ton identité tsigane ? » et « Ton identité tsigane est-elle semblable à la mienne ? ». La taquinerie était une forme particulière d'exprimer une critique. Dans le cadre des relations familiales et de voisinage, ces taquineries étaient constantes, et elles étaient niées ou contrées, en retournant l'accusation contre l'interlocuteur, lequel, dans la plupart des cas, mettait un terme à la plaisanterie en suscitant un éclat de rire commun.

Une fois, par exemple, nous étions assis à la terrasse du bar du village. Un groupe de membres de la famille s'étaient approchés sur la route principale, et pour une raison inconnue ils avaient omis de nous saluer. Une voix s'est exclamée de la terrasse : « Oh, ils ne nous saluent même pas ! Ils sont déjà devenus Hongrois !¹ Pour quoi vous prenez-vous ? ! » « Ah, vous ici ?, a dit l'un des parents en se tournant vers nous, vous êtes déjà si riches que vous buvez du coca tôt le matin dans le village ? » Un homme s'est approché de nous : « Vous ne m'avez pas invité ! Pourquoi est-ce que je devrais vous saluer pour rien, alors que vous avez peur (*sajnálsz tőlem*) de partager un peu de coca avec moi ! ». Et l'interlocuteur sur la terrasse de rétorquer : « Allez Józsi, maudit sois-tu (*rohadjá'meg*),

1. Nous avons gardé le mot « déjà » pour préserver la tournure originale : *Már*, en hongrois, est un terme souvent utilisé dans le dialecte tsigane pour marquer l'emphasis, en particulier dans le cadre de moqueries ou de taquineries pour souligner un comportement excessif (note du traducteur).

qu'est-ce que tu veux boire ? ». À une autre occasion, des enfants cette fois – frères et cousins – se taquinaient les uns les autres en quittant le campement pour se rendre à l'école, et l'un des enfants était raillé parce qu'il se dépêchait : « Regardez comme Illés court vite ! Attention, négro, ne sois pas en retard à l'école ! » « Je me dépêche », a rétorqué le garçon en s'arrêtant pour attendre les autres, « Je ne veux pas marcher avec vous ! Vous êtes des Tsiganes stupides (*bornyú cigányok*), vous me faites honte dans le village ! »

Ces négociations sur l'« appartenance tsigane » semblaient ainsi motivées par un désir constant de redéfinir la différence et de la dissoudre. Du point de vue des participants à ces situations, cela pouvait être le cas. Mais avec un peu de recul, on s'aperçoit qu'ils créaient des différences et les dissolvaient pour en créer de nouvelles juste après. Pourquoi créaient-ils en permanence ces différences internes ? Pourquoi n'était-il pas possible de saluer simplement ses parents plutôt que de les accuser d'avoir « abandonné l'identité tsigane », et pourquoi, en retour à ces accusations, blâmaient-ils des différences matérielles (*úriak vagytok* – « vous êtes des gens tellement respectables ») et l'avarice de leurs interlocuteurs ? Pourquoi Illés était-il qualifié de « noir » parce qu'il se dépêchait pour aller à l'école ? Et pourquoi invoquait-il la « honte » infligée par les autres plutôt que de les attendre ou de les laisser derrière ? Pourquoi la catégorie « Tsigane » opérait-elle par ces différences et pourquoi les Tsiganes avaient-ils besoin de s'exprimer par le biais de ces distinctions ?

Les critiques principales relatives à la différence, comme on l'a vu dans le cas de la différenciation entre les familles, consistaient soit à « faire trop semblant » (*teszi magát*), soit à faire « honte » aux autres (*leszégényít*).

Le fait d'avoir honte ou de faire honte ne pouvait survenir que par rapport aux Hongrois. Le sentiment de honte était lié à tout ce qui avait trait à l'« appartenance tsigane » : avoir honte signifiait devenir tsigane. La honte impliquait, en d'autres termes, que le « vrai » Tsigane « de chez nous », ce Tsigane enfoui en chacun de nous pouvait surgir ou être exposé à tout moment. Tout ce qui était susceptible de démontrer l'appartenance tsigane pouvait provoquer de la honte : par exemple si de jeunes enfants quittaient le campement tsigane sans la permission de leurs parents et pénétraient dans le village en n'étant pas habillés correctement, voire pieds nus ; si les chiens du campement n'étaient pas renvoyés vers la maison et suivaient leurs maîtres dans tout le village ; si une personne dans un lieu public (dans le bus, le bureau de consultation etc.) était trop bruyante, trop débridée ou désorganisée ; si une personne était vêtue de vêtements trop bariolés ; si le fait de loger dans une habitation troglodyte était révélé ; si, à l'école, on découvrait des poux dans les cheveux de son enfant ; ou si sa peau était « foncée comme celle d'un Tsigane ». Ou bien encore, si l'on ressemblait par ses paroles ou son comportement à un Tsigane, quoi que cela puisse signifier. Le fait d'avoir honte indiquait que l'« appartenance tsigane » était exposée dans une situation publique. Par conséquent, le fait d'accuser d'autres de faire honte, signifiait qu'un indi-

vidu ou une famille, du fait de son comportement ou style de vie, se dévoilait en tant que « Tsigane » ou était « encore plus Tsigane » que ce qui pouvait être toléré, et que sa fréquentation rabaissait les autres. La famille Sasoj mentionnée plus haut est un exemple typique de cette situation. Elle envoyait ses enfants pieds nus quémander du pain auprès de la « femme hongroise ». Ce faisant, ses membres incarnaient une appartenance tsigane perçue comme honteuse pour les autres familles. De même, lorsque notre famille allait ramasser des escargots tôt le matin et que sur le chemin du retour nous demandions au conducteur du bus de nous amener au village avec nos gros sacs et nos vêtements sales, le caractère « évident » de notre appartenance tsigane était révélé dans cette interaction. (Certains préfèrent ne pas aller ramasser des escargots à cause de cela ; d'autres rentrent au village à pied en portant leurs sacs sur leur dos.) La suite immédiate de cette situation de honte était, d'ailleurs, l'épisode mentionné ci-dessus, lorsque notre famille, après avoir vendu ses escargots et empoché l'argent, buvait du coca à la terrasse du bar « Kati ». Du point de vue des Sasoj, en faisant cela nous « nous la ramenions » (*tesszük magunkat*), mais du point de vue de la « famille tsigane s'assimilant à des Hongrois » nous suscitons la honte du fait de nos vêtements souillés (nous revenions tout juste de la récolte des escargots) et de l'attitude bruyante de notre famille au plein milieu du village.

L'accusation de « prendre des airs » (*teszi magát*) tirait son sens de ce sentiment de honte. Dans la mesure où le Tsigane ne pouvait pas se comporter en public « tel qu'il est à la maison » à cause de la honte associée à cette attitude tsigane, tout le monde « s'affichait » d'une manière ou d'une autre une fois sorti du campement. Mais cette attitude pouvait être l'objet de critiques et était toujours plus évidente chez autrui. Le fait de « s'afficher » impliquait que vous prétendiez être supérieur au Tsigane vulgaire, celui « qui agit comme s'il était chez lui ». Cela signifiait donc faire semblant d'être plus propre, plus riche et plus Hongrois ou plus conforme aux Hongrois. Mais ces accusations rappelaient que ces stratégies de dissimulation, aussi élaborées fussent-elles, ne pourraient jamais effacer totalement les signaux de l'appartenance tsigane. C'est ce que montre clairement cette boutade, que les Tsiganes se lancent très fréquemment : « Il prend des airs, mais il est plus tsigane (*cigányabb*) que moi ! ». Et dans ces variantes davantage encore : « Il s'affiche, mais sa bouche est tordue (*félreáll a szája*) par la faim ! » ; « Il se la joue, mais il est crotté jusqu'au cou ! (*eleszi a retek a nyakát*) » et « Il s'affiche, mais il a la peau plus foncée que moi ! »

Les accusations de « s'afficher » et de « faire honte aux autres » dessinent les contours d'une posture tsigane déployée selon différentes formes de présence dans la sphère publique, et visaient à éviter la stigmatisation de la honte. Ces boutades exprimaient également la position des Tsiganes dans un contexte – l'environnement d'un village – où leur présence était tolérée à condition qu'ils se conforment aux attentes de la majorité. De ce fait, les différentes stratégies d'adaptation, qui impliquaient des manières

variées d'incarner le Tsigane dans ce cadre, touchaient toutes à la question de l'allégeance à sa famille. Mais comment le rapport des Tsiganes aux Hongrois du village s'est-il transformé en une question de lien de parenté ?

L'attitude réprobatrice des villageois était clairement visible dans l'épisode du bar Kati cité plus haut. Voyant un groupe vêtu de vêtements crottés, oisifs en plein milieu de la journée dans le bar, les villageois passant à côté se sont bien gardés de les saluer en premier. Au contraire, ils ont détourné le regard, en essayant d'éviter toute interaction. Quant aux personnes assises à la terrasse, dès qu'elles ont vu les villageois approcher, elles se sont mises à se réprimander réciproquement, en essayant à la fois de s'adapter aux normes du village et de démontrer leurs efforts aux autres. Certains se sont mis à siffler (*lepisszegi*) pour faire taire ceux qui parlaient vulgairement ou trop fort, attiraient l'attention sur leurs vêtements crottés, tout en menaçant d'un ton à demi moqueur de chasser hors du village ceux qui ne se comportaient pas correctement (« *itt befele bornyúskodik* »). Puis ils ont salué les Hongrois poliment, en les vouvoyant : « *Csókolom!* » (« Baisemain ! »), « *Csókolom!* », « *Csókolom, Marika néni* » (madame Marika) ! ». « Bonjour ! » (*Szervusztok*) – la femme hongroise ainsi saluée a répondu hâtivement, en utilisant une salutation plus informelle dans le registre du tutoiement. Et les Tsiganes, en retour, de s'interjeter entre eux : « Tu as dit Marika néni ! Mais ça n'était pas Marika néni ! », « Écoute, c'était sûrement Marika néni ! Pas celle du quartier Nord du village, mais l'autre, celle d'ici ! J'en suis sûr, Maman travaille pour elle en tant qu'ouvrière agricole. C'est une femme hongroise bien... ».

Tandis que cette femme passait à côté de la terrasse, une situation sociale complexe se déroulait sous nos yeux – mais la seule chose dont nous étions certaines il y a dix ans, c'est que le mot « Tsigane » ne serait pas prononcé. Ce genre de situation, faite de boutades, d'une honte intrinsèque et d'un certain degré de dédain, était typique de l'implicite sur lequel reposaient les interactions entre Tsiganes et Hongrois. La distinction est devenue explicite immédiatement après, lorsque des parents tsiganes sont arrivés et ont été accueillis par cette boutade provocatrice : « Et bien ! Ces gens là ne nous saluent même pas ! Ils sont devenus hongrois ! Pour qui vous prenez-vous ? » Contrairement à la situation précédente, avec la femme non-tsigane, où le rapport Hongrois-Tsigane restait dans le non-dit, la distinction était mentionnée explicitement. Tandis que le rapport entre Hongrois et Tsiganes reposait sur du non-dit, la seconde situation transposait cette distinction Hongrois/Tsiganes dans le cadre des relations de parenté.

C'est dans ce cadre seulement qu'il était possible de ne plus craindre d'avoir « honte ». Par la plaisanterie, ils rejouaient le fait que la Hongroise les avait salués du bout des lèvres et de cette manière informelle, et la relation hiérarchique que cela induisait. Ils nommaient dans le cadre de leurs interactions ce qui ne pouvait être explicité dans la situation précé-

dente; et ils abolissaient la honte ressentie en jouant la confrontation entre eux. Ils libéraient ainsi la signification du terme « le Tsigane » de ses connotations honteuses, méprisables, en le transformant et en lui associant un faisceau de significations générées par les interactions familiales et liens de parenté. Ce cadre de plaisanterie produisait de la familiarité, en dissolvant la honte inhérente à la distinction Tsiganes/Hongrois, tout en produisant un sens pour le groupe doté de sa propre force. Dans ce cadre, la distinction Hongrois/Tsiganes était dissoute, faisant émerger la figure d'un « Tsigane normal ». Pour cela, il fallait que l'expérience des interactions entre Hongrois et Tsiganes soit réinterprétée dans l'espace « propre aux Tsiganes ». Cela produisait un univers de significations de plus en plus autonome.

En effet, dans cet univers autonome, le Hongrois incarnait un « étranger » immuable: il ou elle était sans visage; le village était peuplé de « femmes hongroises » (comme autant de « Marika nénies ») et d'« hommes hongrois » comme s'ils formaient une masse indistincte. L'environnement hongrois était perçu comme un cadre constant, auquel les Tsiganes devaient s'adapter, ou du moins essayer de se conformer pour pouvoir exister. La question déterminante était dès lors la façon dont cette présence tsigane était réalisée. Les différences pouvant être négociées étaient donc inévitablement celles prévalant entre les Tsiganes. De l'intérieur, tout ce qui était important se jouait « entre Tsiganes ».

L'espace dans lequel ces distinctions étaient opérées était celui des relations de parenté, structurées autour d'interrogations telles que: « De qui es-tu redevable? », « Qui évites-tu? », « À qui accordes-tu le plus de valeur? », « À qui es-tu attaché? »: des questions, donc, portant sur la question de l'appartenance et des différences internes. Ces interrogations contribuaient à la création et à la consolidation d'un univers clos qui se renforçait constamment, celui de la « posture tsigane ». Mais le fondement de cet univers lui était extérieur, et découlait des hiérarchies du village, comme l'illustre l'épisode devant le bar. La position des Tsiganes y était révélée, en tant que catégorie dénigrée, alors même que la catégorie « Tsigane » restait implicite. Les individus faisaient donc l'expérience de leur identité tsigane du fait d'être méprisés (comme le montraient les réactions des individus assis à la terrasse: ils saluaient poliment, tout en se disciplinant mutuellement et en se faisant des clins d'œil), et de l'incertitude quant à la manière dont cette qualité tsigane serait interprétée dans les différentes situations sociales. Ces individus placés dans la situation, implicite, de Tsiganes, recréaient cette distinction entre eux, pour essayer de dissoudre l'incertitude entourant leur position dans l'espace public. Ils la transféraient ainsi dans ce « cadre de plaisanterie » des discussions entre pairs.

Ce cadre se fondait sur la promesse d'une posture commune qui faisait apparaître comme « solvable » le problème de la distinction. Mais cette promesse était celle-là même qui définissait leur présence dans le village, et plus largement dans l'espace social! Le fait que les Tsiganes n'étaient

pas nommés en tant que tels permettait de laisser croire à une disparition potentielle de la distinction Tsiganes/Hongrois – et les Tsiganes employaient donc tous les moyens possibles pour maintenir cet implicite. Mais c'est précisément parce que la promesse de la disparition de cette distinction ne se réalisait pas qu'ils rejetaient leurs expériences ambivalentes d'adaptation dans le cadre de leurs rapports « internes ». En retour, ce jeu de réinterprétation créait une nouvelle promesse d'identité commune au-delà des différences. Il s'agissait en l'occurrence d'une « posture tsigane commune ». Il s'agissait cependant d'une autre façon d'incarner le Tsigane – et donc d'une autre stratégie d'adaptation. La promesse d'une dissolution de la distinction Tsiganes-Hongrois dans l'espace public produisait donc ce « Tsigane commun » en le repoussant dans la sphère privée, tout en créant des distinctions internes selon une division sociale générée par les différentes stratégies d'adaptation.

L'ordre ancien et la situation actuelle

La promesse sociale d'une dissolution de la distinction Tsiganes/Hongrois qui était entretenue par le silence entourant l'identité tsigane était un mécanisme extrêmement destructeur. Il faisait disparaître les « différences » des Tsiganes de la sphère publique – tout en les renforçant par ailleurs. Ce double mécanisme – l'expérience et la reproduction de la différence et son occlusion permanente – ne pouvait être opéré que par un déni social collectif. Ce déni collectif transférait le traitement des expériences ambivalentes engendrées par cette distinction implicite vers le sous-groupe dont l'identité entière était déterminée par le mécanisme social du silence. Un groupe était ainsi créé en reproduisant indéfiniment ses propres expériences « dans son langage », ce qui le séparait de son environnement externe par un fossé de plus en plus important.

La suppression actuelle de la distinction entre Tsiganes et Hongrois dans l'espace public a accentué les différenciations entre les expériences et pratiques sociales des deux groupes. Cela a facilité d'autant plus, par la suite, la qualification de ces différences en termes de catégories « Hongrois » et « Tsiganes », perçues comme archétypes de différences irréductibles. À l'heure actuelle, lorsque l'on qualifie les Tsiganes en tant que tels, c'est pour désigner une catégorie distante, dangereuse, incompréhensible – catégorie qui devient pourtant lisible lorsqu'on prend en compte l'accumulation des expériences de ce groupe en tant que minorité générées par l'ordre qui a prévalu durant les décennies précédentes. La majorité ignore presque tout de cette expérience de la minorité, c'est-à-dire de ces mécanismes internalisés de résilience produits par une position inférieure dans un ordre hiérarchique. Ces mécanismes ne pouvaient pas être affichés dans la sphère publique et les individus impliqués dans ce

processus d'« adaptation » s'efforçaient autant que possible de les dissimuler.

Si l'on reprend l'épisode des enfants quittant le campement pour se rendre à l'école, cette situation touchait précisément à l'expérience de « quitter le foyer ». L'école – jusqu'à sa « tsiganisation » actuelle – était un lieu où la qualité tsigane était implicite et perçue comme un handicap. Dans ce cadre, l'appartenance tsigane ne pouvait être vécue que sous le prisme d'une « Hongrité handicapée », et par le biais des mécanismes de résilience face au sentiment de honte et au désavantage impliqués par cette position. Ces expériences étaient extrêmement présentes dans les relations entre les enfants, mais, comme de coutume dans les autres secteurs de leur vie sociale, ils étaient traduits en termes de différences entre familles, et donc réinterprétés comme autant de modalités d'incarner le « Tsigane ». Par exemple, les enfants inscrits dans la classe de rattrapage – ce qui, en soi, représentait le risque d'une « identité tsigane honteuse » – étaient désignés comme appartenant à la « famille Sasoj malpropre ». Les négociations internes aux Tsiganes quant à leurs expériences de l'école étaient traduites en différences entre familles. Mais, une fois dans le cadre de l'école, ces négociations internes sur le « Tsigane » ne pouvaient plus être explicitées. À l'école, le fait d'être tsigane ne pouvait être présenté que comme un désavantage dû à un statut inférieur, et les enfants ne pouvaient que s'adapter en dissimulant autant que possible toutes les marques de leur appartenance produites par leur situation familiale. L'école, en tant qu'institution enseignant aux enfants l'ordre de la société, était ainsi emblématique de la façon dont ces expériences de la minorité étaient produites en même temps qu'entièrement occultées dans la sphère publique.

Dans la sphère publique, la catégorie « Tsigane » a toujours été produite de manière indirecte, en référence à d'autres caractéristiques, impliquant en général une position de subordination et d'infériorité. Ces catégories étaient conçues comme allant de soi : le « Tsigane » était et devait être une qualité péjorative, négative, à dissimuler, que dès lors personne ne souhaitait revendiquer, et qui produisait inévitablement un sentiment de honte lorsqu'elle était révélée. Ce système, surtout, se renforçait en s'auto-reproduisant. Les individus placés dans la position des « Tsiganes » au sein de cet ordre (*a rend cigányai*) étaient confrontés à cette catégorisation péjorative dans le cadre de leurs relations quotidiennes. Le fait de ne pas être qualifiés de Tsiganes explicitement – mais au contraire par le biais de catégorisations indirectes – leur ouvrait une marge de manœuvre. Cette marge de manœuvre s'inscrivait dans les limites des règles du jeu – à la fois prédictibles et sécurisées – de l'ordre et de la hiérarchie du village – en leur permettant d'éviter tout acte de violences ou attaques directes. Réagir par la confrontation aurait remis en cause leur sécurité. Même si l'on peut maintenant percevoir le caractère pernicieux de ce mécanisme de domination – étant données la répression extrêmement subtile et les failles inscrites dans la logique même de cet ordre

social –, pour ceux dont l'existence tout entière était définie par cet ordre, il permettait néanmoins de définir une marge de manœuvre à la fois prédictible et sûre. Et c'est ce sentiment d'occuper une position sociale certaine, quoique à la marge, qui poussait les Tsiganes à accepter leur position confinée et systématiquement subordonnée.

L'ordre ancien contenait en lui la promesse d'« échapper » à la position de Tsigane, de s'en libérer, tout en produisant des espaces privés et des relations familiales dans lesquels cette identité pouvait être assumée et incarnée, et où les connotations négatives rattachées à la position du « Tsigane » dans la sphère publique pouvaient être réinterprétées et transformées. Cependant, cet ordre interdisait aussi, en pratique, toute possibilité de mobilité sociale, et toute expérience ou investissement dans une identité tsigane commune. Le faisceau de discours sur la pauvreté et la position défavorisée des Tsiganes excluait leur rôle social, leur capacité d'action et de volonté politique de la sphère publique. Le Tsigane était ainsi construit comme une position sociale totalement passive – les capacités d'action et de production de sens étant reléguées à la sphère privée et familiale. Confinés dans cette position sociale, les Tsiganes ne pouvaient que renforcer cet ordre social et les hiérarchies au sein desquels ils ne disposaient d'aucune capacité de participer activement à la vie sociale. Il était inconcevable, du point de vue des Tsiganes, de transformer et d'agir sur ces hiérarchies du village. Pourtant, durant les transformations du village de ces dernières années, qui ont provoqué une dissolution de l'ancien ordre et de ses hiérarchies sociales, les Tsiganes ont acquis un rôle-clé.

Alors qu'auparavant, la qualification de « Tsigane » restait dans le domaine de l'implicite, y compris dans le cadre des interactions fondées sur la distinction entre Hongrois et Tsiganes, actuellement, toutes les expériences de la dissolution de l'ordre social ancien sont exprimées en termes de « problème tsigane ». Cette transformation ébauche les contours d'un nouvel ordre dans lequel les Tsiganes incarnent une catégorie différente, explicite, et leur présence sociale est encadrée par de nouvelles contraintes et de nouvelles marges de manœuvre. Mais ces nouvelles lignes de force continuent d'être fortement déterminées par la dynamique de cet ordre ancien, fondé sur la distinction que nous avons présentée dans cette contribution.

Qu'est-ce qu'un Gadjo ?

Ces entretiens ont été réalisés de manière informelle par Jean-Luc Poueyto au cours de l'été 2013 auprès de Roms et de Manouches présentés ici selon les souhaits de chacun. Ils n'ont aucune prétention à l'exhaustivité et n'ont aucune valeur scientifique. La question posée à chacun était : « Qu'est-ce qu'un Gadjo, pour vous » ? Cette question n'est pas répétée chaque fois ici, sauf lorsque la réponse est suivie d'une conversation, parfois à plusieurs.

Nous remercions chacun de ceux qui ont bien voulu répondre.

Kujtim Paçaku, journaliste et poète rom du Kosovo¹

Un Gadjo pour moi est quelqu'un qui n'est pas rom, « gadjo » est pour le masculin, « gadji » pour le féminin, mais ce n'est pas offensant. Peut-être l'étymologie du mot vient de « Gazmil² », quand les Roms ont fait leur premier exode du nord-ouest de l'Inde de Kannauj.

Jovan Nikolić, écrivain rom et serbe³

En tant que porte-parole de la langue romani et comme je fréquente beaucoup de linguistes comme Marcel Courthiade ou Yan Matras, je pourrais peut-être trouver les origines du mot gadjé, et si on arrive à l'origine étymologique de ce mot, on arrivera peut-être à comprendre la manière dont il s'utilise... Pour moi, un Gadjo, de manière simpliste et vulgaire, un Gadjo, c'est toute personne qui n'est pas Rom. Il a d'abord été utilisé en Serbie, et c'est à partir de là qu'il a commencé à s'utiliser dans toute la région des Balkans... En serbe il y a le mot « gadjovan » qui veut dire, c'est un peu de l'argot... dans un sens très péjoratif, qui veut dire un

1. Auteur en France de *Les oiseaux du ciel (chants d'hiver)*, traduit du romani par Marcel Courthiade, Paris, L'Harmattan, 2009. Propos traduits de l'anglais par Jean-Luc Poueyto.

2. Terme que nous n'avons pas su identifier.

3. Auteur entre autres de *Nikolić, Jovan et Sejdivić, Ruždija Russo*, 2002, *Kosovo mon amour*, traduit du romani par Marcel Courthiade, Paris, Ed. L'espace d'un instant.

« plouc », un « pouilleux », quelqu'un de pas cultivé... C'est une variante de l'interprétation du mot « gadjo »... Pour revenir à la question du rapport entre « gadjo » et « rom », pour un Rom, toute personne qui n'est pas blanche, l'autre, est un Gadjo. Ma sœur et moi avions beaucoup de problèmes à nous socialiser dans les ghettos rom avec les enfants roms... « Tu peux pas jouer avec nous, ta mère est une gadji ! ». Un Rom regarde les autres qui ne sont pas Roms, c'est des Gadjé. C'est pour ça que ça serait bien d'avoir une analyse étymologique pour pouvoir avoir plus d'informations...

– Est-ce qu'un Arabe, un Noir sont aussi des Gadjé ?

– Non, je ne pense pas qu'un Arabe ou un Noir puissent être des Gadjé puisque ce mot est le produit de la culture serbe locale. On pourrait ajouter à cela une sorte de solidarité entre ces communautés stigmatisées... Si vous arrivez dans une communauté rom, vous n'êtes pas automatiquement qualifié de « Gadjo », parce que vous n'avez rien fait de mal, il n'y a pas automatiquement un rapport négatif par rapport à vous, c'est très péjoratif.

Si à un moment, vous vous mettez à les gêner, à les menacer d'une manière ou d'une autre, vous devenez un Gadjo, c'est là que les canines poussent... Un Gadjo est un étranger, mais un étranger qui a des intentions négatives envers les Roms. Si la communauté rom accepte une personne, et que la personne a de bonnes intentions, alors la personne sera appelée par son nom.

Vasile Ionescu, écrivain Roumain, journaliste et activiste rom

À mon point de vue, dire « gadjo », ça c'est pour les hommes, mais aussi « raclo », « racli », sont des mots qui montrent une différence radicale entre nous et l'autre. Une nouvelle éthique et un dialogue constructif sera de renoncer à ces mots, parce que... En Roumanie, par exemple, vous pouvez voir ça, nous disons dans notre langue : « Nous sommes Roms », mais les Gadjé nous disent « Vous êtes Tsiganes », un exonyme. C'est peut-être de renoncer tous à cela pour s'appeler par notre nom... C'est mon opinion pour tous mes Roms.

Maria, jeune femme roumaine et rom, arrivée en France, il y a trois ans

Un Gadjo, c'est un Roumain, ou un Français. Il n'est pas comme nous. Il ne s'habille pas comme nous, les femmes mettent des pantalons, nous on met de grandes jupes, et il ne parle pas comme nous, il ne danse pas comme nous, il n'a pas le même comportement.

**Gerard Gartner, sculpteur, français,
manouche par sa mère et rom kalderash par son père**

Le Gadjö c'est l'autre... celui qui est en dehors de la famille... Je ne vois pas d'autre manière de le cerner, c'est pas péjoratif, contrairement à ce que peuvent penser les gens, ça se rapporte davantage au terme de « paysan », de « payo » qu'emploient les Gitans... Oui, c'est l'autre... C'est celui qui vit pas comme nous, mais ça n'a absolument pas de connotation péjorative, pour moi...

**Balou, mère de famille, française
et manouche, vivant à Pau**

Un Gadjö c'est important dans la vie... Un Gadjö faut qu'il soit là... On a besoin de Gadjé, nous... et les Gadjé, ils ont besoin de nous ! Pour tout, parce que eux, ils ont leur travail, nous il y en a qui travaillent vers nous... Attends voir, t'as des gadjé qui ont besoin de nous pour tout, on travaille pour des Gadjé, on chine pour des gadjé, ils ont besoin pour couper des arbres, on est là, ils ont besoin pour mettre du gravier, on est là, s'ils téléphonent pour sortir de la ferraille, on est là, pour tout hein ! Nous on ne fait pas trop de différence, mais t'as des gens qui la font la différence. Moi, je connais des gens qui la font la différence, mais j'en connais qui la font, parce qu'ils voient qu'ils sont mieux que nous, par rapport à une maison et une caravane... C'est ça le rapport entre le Gadjö et le Manouche... Tu sais quand je rentre dans un magasin, que je vois un homme de soixante ans, que ce soit un Arabe, un Portugais ou un Français, et que moi j'ai quarante ans et qu'il est en train de me suivre parce qu'il croit que je vais voler, et que lui c'est son métier pour manger, ça c'est un manque de respect... Pour lui et pour moi, parce que moi je suis plus jeune que lui, lui doit le faire, parce qu'il faut qu'il mange et moi, je déteste ça, parce que je veux pas être suivie, c'est ça le respect ! Tu sais chez nous, on respecte beaucoup ! Un gadjö il vient là, regarde, on est stationné là, il vient là, il rentre « Bonjour, bonjour ! On peut vous demander quelque chose ? Oui ! » Il voit qu'on n'est pas enragé, qu'on court pas vers lui, qu'on lui casse pas la voiture, il voit bien, ça... Quand on rentre dans un magasin c'est pareil, on ne fait pas de scandale, quand on va chiner, c'est pareil, on demande, on sonne... Mais le respect c'est important ! Pour les défunts, c'est pas pareil... La personne qui est décédée, si c'est un père ou une mère, c'est pareil, moi et toi, on est pareils, mais les choses on ne fait pas pareil... Nous, on prend la personne, on l'amène chez nous, on la veille pendant trois jours, on prend notre caravane après on va où on a les caveaux, on va passer un mois ou deux, et après ça continue toute notre vie, jusqu'à temps que nous on meurt... Voilà, c'est des traditions, c'est des traditions chez nous, ça... Il y a des gens qui sont plus gadjé, plus crus... je lui dis souvent à mon mari, tu es plus paysan qu'un paysan ! Parce qu'un paysan, c'est un mot qu'on dit, ça veut dire gadjö... Mais tu as des Gadjé qui sont plus Gadjé que d'autres...

**Baba, mère de famille, grand-mère,
française et manouche, rejointe par Nova sa nièce,
mère de famille, vivant toutes les deux à Pau**

C'est un sédentaire. C'est comme ça qu'on le dit, un Gadjo, une Gadji... La différence est qu'on n'a pas le même style de vie, nous on vit dans... Tu vois bien comme on vit ! Mais le Gadjo, il a tout ça qu'il lui faut... Pas tous ! Mais la plupart, ils ont un travail, ils ont des maisons... Ils sont bien, ils sont mieux que nous, quoi... Disons qu'ils sont mieux que nous !

– Et pourquoi les Manouches ne deviennent pas alors des gadjé ?

Parce qu'on pourra jamais, parce que nous on est des Manouches, on pourra jamais être des Gadjé ! (rires) On pourra jamais être des Gadjé, question de vie, de mentalité... Par exemple, moi je vais vers devant un gadjo, je vais frapper devant sa porte pour demander un service... Il va me fermer des fois la porte au nez... Moi, il viendra des fois devant ma porte, moi je lui ouvrirai la porte et je lui demanderai qu'est-ce qu'il veut... C'est une grande différence ! C'est-à-dire qu'on est plus généreux que les Gadjé. Parce qu'il y a des Gadjé, tu as bien vu, qui vivent au milieu de nous... Pourquoi ils vivent au milieu de nous ? Parce qu'ils se sentent mieux chez nous que chez eux ! Ils prennent notre mode de vie...

(À Nova, qui nous a rejoints) Qu'est-ce qu'un Gadjo, pour toi ? »

Un Gadjo c'est un Gadjo et nous un Manouche c'est un Manouche, c'est pas pareil ! Un Gadjo, c'est cru ! « Yalo » ! C'est cru pour tout !

(Baba) : un Gadjo, par exemple de seize ans, il va venir pour démonter cette roue, il saura pas le faire ! Un de chez nous qu'il a douze ans, il va la démonter et la remonter !

(Nova) : tu as vu ils coupon les arbres devant chez eux et ils demandent aux Manouches de ramasser les feuilles ! tandis que nous, c'est nos enfants qui le font...

(Baba) : on est plus avancé, je dis pas question du travail, des études, des choses, parce qu'on les fait pas... Mais on est plus avancé que les gadjé. Un Gadjo « yalo », c'est quelqu'un qui sait rien faire de lui !

Nova : il y en a des bien, tu en as des bien des Gadjé aussi ! Mais il restera cru de toute façon ! Un paysan il restera toujours paysan !

Baba : Nous on crèvera jamais de faim ! parce que nous on va chercher des hérissons, ils vont pêcher, on ne crèvera jamais de faim ! alors qu'un gadjo il se laissera mourir de faim... Il est pas débrouillard, c'est pour ça qu'on dit qu'il est « yalo ». Mais on peut se faire dépanner nous aussi !

Nova : On vit trop dans le mauvais monde ! On vit trop dans le mauvais monde ! y a trop de racisme, pas du bien, que du mauvais !

Baba (désignant les douches et les toilettes du terrain) : un Gadjo ne va pas venir dans cette douche, tu vois, pour se laver...

Nova : s'il vient là, il va pas faire pipi aux toilettes parce qu'il va attraper une infection urinaire ! (rires)

Baba : il se pissera plutôt dessus que d'aller dans les toilettes ! Alors on va dire « Yalo i lo ! », « Yalo i lo ! » (rires) C'est une personne qui ne se débrouille pas, ça c'est « Yalo » ! Voilà...

Rocky, père de famille, français, manouche, 35 ans

Moi maintenant, je fais un peu partie du monde gadjo. Je resterai toujours un Manouche, mais, moi, j'ai voulu mon confort et tout ça et... j'ai toujours voulu travailler, toujours voulu m'en sortir, toujours vouloir faire comme un Gadjo, hein, avoir une maison, avoir son intimité et tout ça, quoi... Après c'est sûr qu'un Gadjo et un Manouche c'est deux mondes différents... C'est vraiment différent... Parce que, un Manouche, il vit au jour le jour, tandis qu'un Gadjo, c'est tout une organisation... sa vie, c'est toute une organisation... Juste un exemple, un Gadjo a trois cents euros, il va à une station d'essence et il fait le plein, tandis qu'un Manouche, il met dix euros parce qu'il ne sait pas ce qui va lui arriver demain... Après, au niveau du mode de vie, c'est pas du tout pareil non plus... le Gadjo... il y en a qui vivent, parce que il y en a qui se sont mariés avec des Manouches... Mais autrement, moi je ne les vois pas vivre dans une caravane et vivre notre vie qu'on a quoi, c'est vraiment rien à voir... Nous quand on dit à quelqu'un qu'il est gadjo, ça veut dire qu'il est un peu cru, quoi ! t'es gadjo, t'es un paysan, t'es « yalo »... Quand quelqu'un dit ça, c'est parce qu'un Gadjo, s'il fait des études pour être plombier, pour nous il ne va savoir faire que la plomberie, il ne va pas savoir faire autre chose. Et très souvent, un Manouche, il est manuel, pas au niveau de l'écrit ou au niveau de lecture, mais si tu lui montres comment faire, il va savoir faire... Le petit Gadjo, il ne va pas manger par terre, il lui faut ses couverts en plastique quand il va pique-niquer, faut pas qu'il s'assoie par terre, les petits c'est « Ah non, attention, couchez-vous à sept heures et demi », ils sont raides, oui, il sont raides.

Pour les défunts, il y a une très grande différence, j'ai vu chez des gadjé, quand quelqu'un décède, il n'y a que les enfants qui s'en occupent tandis que chez nous, c'est toute la famille... On fait une quête chez les oncles, les tantes, tout le monde pour préparer l'enterrement... C'est pas du tout pareil la façon dont ça se déroule... les gadjé ils ne veillent pas chez eux, tandis que nous on veille les défunts pendant deux jours dans la caravane... Ça fait deux mois qu'un monsieur que je connais est mort, et je vois que les gens qui le connaissent, ça y est, ils n'en parlent plus ! Je vois que chez les Manouches, tout le temps, ils en parleront... Même s'ils n'en parlent pas tous les jours, mais ça revient tout le temps... Des personnes que j'ai aimées, j'en parle tout le temps, j'ai des photos d'eux, je les regarde tout le temps... Bon, c'est pas tous les gadjé mais il y en a plein, s'ils ont des photos, ils les regardent tous les dix ans, quand ils tombent dessus...

Du *jeu romanès* à la construction politique contemporaine de la langue *romani*

Cécile CANUT

La parole en acte

Lors de mon premier séjour dans le quartier *Nadejda* à Sliven en Bulgarie, et plus particulièrement dans le petit restaurant tenu par Stefka Stefanova Nikolova, la plupart des gens du quartier qui passaient se demandaient ce que pouvait bien faire une Française depuis tant de jours dans la *mahala*¹. À cette question, Stefka, Nikolai, Vilička, ou tout autre membre de la famille répondaient invariablement : « *ode kerla romanesh perjas* » (elle fait des mots à la manière romanès²). En effet lorsque, lors de mon arrivée, j'avais expliqué à Stefka que j'étais linguiste et que je m'intéressais à « ce qui était parlé dans le quartier ». À dessein, je n'avais utilisé aucun des termes que je connaissais, ni en romani (*romani čib*) ni en bulgare (*tsiganski ezik*). Si ces deux expressions ont été parfois, et bien plus tard, prononcées par certaines personnes, elles l'ont été dans des contextes discursifs bien particuliers liés à des branchements avec des discours extérieurs, bulgares ou internationaux. Bien d'autres dénominations apparaissaient alors : « *amaro čib* », [amaročib] (notre langue), « *našia ezik* » [našiaezik] (notre langue), « *tsiganski* » [tsiganski] (langue tsigane), « *lahociki čib/lahovite ezik* » (langue des Laxovi), « *muzikantja čib/muzikantski*³ ezik » (langue des Musiciens), « *cucumani ezik/čib* » (langue des Tsutsumani), « *xapikuja ezik/čib* » (langue des gens de Kotel),

1. Terme désignant en Bulgarie les quartiers populaires où habitent les Tsiganes (terme issu du turc).

2. « *Pherjas* » est un terme qui désigne parfois aussi « plaisanterie » dans d'autres régions.

3. Le terme « Čalgadji » relevé par Marushiakova E. et Popov V. (2001), à propos des Muzikanti, ne m'a jamais été donné.

« kătkadzi ezik/čib », (langue des Kantkadzi), « greški ezik/čib » (langue des Greshki), « vlaški ezik », [vlaðkiezik] (langue vlah), « šutalanis », « turski ezik » (langue turque), etc.

Cette très grande hétérogénéité des manières de nommer la parole (de soi ou de l'autre) indique combien « la polynomie est la règle plutôt qu'elle ne serait l'exception » (Tabouret-Keller: 9) et informe la relation des individus au langage. La pluralité langagière accompagne la pluralité des agencements de parole, ainsi que j'ai pu le montrer dans d'autres situations sociolinguistiques lorsque les politiques linguistiques n'ont pas imposé de visions homogénéisantes et standardisées du langage (Canut: 2007).

Revenons à « kerla romanes pherjas ». Faire des mots, des paroles à la manière *romanès* renvoie avant tout à des actes et non pas à un objet « langue ». Cette première expression, la plus courante dans la partie haute du quartier *Nadejda* où se trouve la famille de Stefka, indique à quel point le langage est d'emblée considéré comme une *action*, une *façon*, un *mode* du faire et de l'être. Indissociable de celui qui parle, le langage n'est pas coupé de l'être humain qui le profère mais attaché à lui. Plus que la dénomination « notre langue », ou un nom spécifique de langue référant à une approche culturaliste, c'est cet intitulé qui plus que d'autres revient dans les discours. C'est celui qui m'a été transmis dès le départ afin que je puisse m'inscrire comme sujet parlant dans la *praxis* de la *parole romanès*. « Parler à la manière *romanès* » renvoie tout autant à l'acte de parole qu'au jeu *romanès* évoqué par Patrick Williams (Williams: 2003), ce qui n'est donc pas identique à « parler le romani » ou un autre lecte (Canut: 2007).

Cette catégorisation large est elle-même l'objet de nuances internes, lorsque des différenciations sociales ou familiales sont opérées par le locuteur: différencier les *Muzikanti* des *Romaïtse*, ou des *Lahovite* des *Greškite* par exemple, ces habitants de l'Ouest ou du « bas » du quartier, arrivés plus tard des montagnes et vivant dans des conditions de plus grande précarité. Selon les moments discursifs, les stratégies et les enjeux sociaux, une opposition peut être faite entre la langue des *Greški*, celle des *Lahovi*, celle des *Muzikanti*, etc., suivant une hiérarchisation calquée sur un mode de différenciation entre les groupes du quartier, en fonction des dates d'arrivée, des relations de pouvoir et des lieux de provenance. Ces mises en frontières varient toutefois au quotidien en fonction aussi des relations entretenues entre les individus issus des différents lieux du quartier: on peut être à la fois *Tsigani* et *Muzikanti*, ou encore *Muzikanti* mais originaire de la région des *Greshki*, etc. Au gré des transformations sociales liées par exemple à l'implantation des ONG (qu'il s'agisse de *Médecins du Monde* ou des diverses fondations impliquées dans le quartier), des relations nouvelles entre les familles entraînent au fil du temps des modifications dans la perception des formes langagières, de leur différenciation et éventuellement de leur hiérarchisation⁴.

4. Stefka travaille depuis 2010 pour *Médecins du Monde* comme médiatrice sociale dans les différentes parties du quartier, ce qui l'amène à rencontrer des personnes qu'elle

Ainsi, loin d'une appréhension de la langue comme délimitée ou close, comme objet de maîtrise, ou encore comme reflet d'une identité, les habitants de Nadejda, souvent trilingues, privilégient la dimension interactionnelle et discursive de la parole. Parler c'est avant tout *faire, construire, vivre avec* autrui. Dès lors que ces actes de parole sont spécifiques aux relations sociales dans le quartier, qu'ils interviennent à partir d'une différenciation modulable en fonction des appartenances familiales, professionnelles, géographiques, etc., leur malléabilité n'implique aucune équivalence supposée entre identité et langage, et encore moins entre identité et langue. Si la notion de langue apparaît bien comme catégorie extérieure (la langue bulgare par exemple), sa naturalisation n'implique pas de conception essentialiste générale du langage au sein du quartier.

Bien que séparés de la ville par un mur et marqués par l'exclusion dont ils font l'objet, les habitants de Nadejda ne sont pas coupés du monde extérieur : les discours et les catégories extérieures y circulent très largement, se renforçant depuis les récentes migrations circulatoires en Espagne et en Italie qui provoquent de nouvelles perceptions du langage. Le rôle des anthropologues, des cinéastes ou des journalistes qui se rendent à Nadejda depuis le début des années 2000 n'est pas non plus sans effet sur les agencements de catégorisations. Au-delà du projet d'une « langue commune » à tous les Tsiganes⁵, la question même d'une communauté rom internationale est très loin d'être évidente pour la plupart des habitants, puisqu'à plusieurs reprises on m'a demandé s'il y avait des *Tsigani* en France, s'ils étaient les mêmes qu'eux, s'il était vrai que les Tsiganes venaient de l'Inde, etc., indiquant par là même combien la construction d'une identité tsigane commune proposée par les intellectuels est loin d'être adoptée par tous. La relative intercompréhension linguistique entre les Tsiganes est parfois évoquée par certains migrants vers l'Espagne ou l'Italie qui, de retour au quartier, ont relevé des similitudes lexicales – insuffisantes cependant pour permettre une conversation complète, selon leurs dires. À l'inverse, les migrants s'enorgueillissent d'une pratique de l'espagnol ou de l'italien, signe extérieur de leur récente ascension socio-économique. Il est donc important de souligner que ces nouvelles transmissions conduisent à l'appropriation de nouveaux discours épilinguistiques (Canut in G. Siouffi & A. Steuckardt : 2007), ainsi qu'à de nouvelles catégorisations socio-discursives.

ne fréquentait pas auparavant. De la même manière, son fils Kiril a travaillé autrefois comme médiateur pour une fondation en direction des personnes les plus fragiles dans la partie basse du quartier, créant de nouveaux liens et de nouveaux discours.

5. En Bulgarie, les variations entre les différentes formes de parler tsiganes sont telles que la question d'une langue commune, nationale ou internationale, est loin d'être imaginée et même rejetée, lorsqu'il s'agit des discours politiques concernant un possible enseignement en *tsiganski* par une grande partie de nos interlocuteurs.

L'invention de la langue pure de la nation

Dans le cadre européen, le modèle langue-écriture/nation/peuple/civilisation est devenu très tôt une donnée politique fondamentale de la construction des nations et des « identités nationales ». Ces multiples processus d'homogénéisation, au fondement de cette équation, ont été largement décrits pour les langues européennes d'Est en Ouest (Makony & Pennycook: 2007, Bauman & Briggs: 2003, Sériot: 1999, Meschonnic: 1997). Par opposition, l'hétérogénéité constitutive des langues non pourvues de territoire et d'unité nationale a été imputée à un manque renvoyant par exemple les Tsiganes au rang des « sans » : sans écriture, sans langue, sans territoire, sans nation, et donc sans civilisation. Les étrangers, les « sauvages » de l'intérieur, en somme. Parallèlement, le paradigme d'homogénéisation est politiquement reproduit en direction des groupes (nomades ou sédentaires) disparates, confondus sous le même label au nom d'une nécessaire *mise en identité ethnique* des individus et à des fins de contrôle et d'assujettissement. Cette obsession de la définition identitaire, devenue l'apanage scientifique et politique du xix^e siècle, passe par trois processus d'homogénéisation⁶ : la nomination, la catégorisation et la hiérarchisation, valables pour toute langue (Canut: 2007, 2008). Le langage, devenu « langue », est ainsi essentialisé dans ce processus : des linguistes allemands produiront les premières descriptions d'une prétendue langue romani *d'origine* conduisant au processus d'*erasure* décrit par Irvine Judith et Gal Suzan (1995, 2001), soit une simplification extrême des situations sociolinguistiques complexes. Associé à ce paradigme essentialiste, la rhétorique d'inclusion-exclusion indo-européenne conduit peu à peu à l'anti-tsiganisme.

Les premiers chercheurs roms, s'inscrivant dans le prolongement de cette quête identitaire, auront comme objectif essentiel d'apporter la preuve de leur origine, de la fixer et de l'entériner dans la continuité des recherches anthropologiques et linguistiques du xix^e siècle. Pour ces lettrés, au positionnement social ambigu puisqu'ils engagent un combat symbolique en milieu supposé hostile, la revalorisation du « peuple rom » est une tâche essentielle. Face au déni dont ils sont l'objet, ils réagissent en réintégrant les principes politiques linguistiques des États-nations : homogénéisation, standardisation, normalisation, et parfois même pour quelques-uns purification linguistique, à travers la création de la « romani čib » internationale. Cette démarche, institutionnalisée dans les années 1960, visait à contrer les discours de discrimination systématique, d'autant plus qu'elle s'inscrivait historiquement dans le prolongement du génocide nazi, dont les Tsiganes ont été victimes, sans qu'aucun processus de commémoration comparable à celui des Juifs n'eut été réellement engagé à cette période.

6. Voir *Une langue sans qualité* (Lambert Lucas 2007) et *Le Spectre identitaire, entre langue et pouvoir au Mali* (Lambert Lucas 2008).

La construction de *la* « communauté tsigane » et de *la* « langue romani » par *la* « nation rom », conséquence de la réappropriation des discours nationalistes, prend place dans une succession de régimes discursifs issus d'instances de production de savoir et de pouvoir impliquant à la fois des Roms et des non-Roms dont j'ai développé l'analyse par ailleurs (Canut: 2009, 2011). Si la lutte contre toutes les formes d'exclusion ou d'assimilation (versant politique) en passe par une revalorisation ethnique (versant culturaliste) selon le même schéma que les autres nations, elle ne peut que mener (comme pour la Négritude en Afrique de l'Ouest) à un réinvestissement de l'objet (*la* « non-langue » devient langue essentialisée au même titre que les autres) qui actualise et reproduit les outils (discours, symboles, décrets, hymne national, etc.) servant les besoins de l'ethnisation. L'invention d'une identité rom commune s'inscrit en effet dans le cadre d'une ethno-politique largement développée par les régimes communistes à l'Est, sous-jacente dans les États européens à l'Ouest et configurée finalement sur le modèle multiculturel américain. En postulant, selon le standard national, un seul espace et une seule langue d'origine, en fabriquant les composantes d'un mythe national, à l'image de tous les mythes nationaux érigés en Europe entre le XVIII^e et le XX^e siècle, les discours de l'élite romani prolongent, en s'appropriant cette vulgate de l'origine, l'homogénéisation ethnique au détriment d'une optique sociale et politique. Cette émancipation détournée annihile toute appréhension historique des sujets, et toute possible subjectivité politique au nom d'une appartenance ethnique commune internationale supposée. Ainsi, dans le prolongement des analyses d'Henriette Asséo⁷, il convient de comprendre que les politiques fabriquent les peuples qu'elles veulent détruire aux moyens de dispositifs discursifs performatifs visant à ce que les groupes eux-mêmes produisent les archétypes nécessaires à leur essentialisation. La langue, en tant que seul vecteur d'homogénéisation de l'ethnonyme « Rom » joue un rôle particulièrement efficace dans l'ethnisation de ce qui est devenu l'ethnie « Rrom » : c'est bien la leçon qu'allait retenir l'Europe du XXI^e siècle.

Un multi-culturalisme très culturaliste

L'essentialisation d'une population n'est en rien un phénomène nouveau, elle figure dans tous les processus de contrôle mis en place par les vulgates coercitives des États-nations visant à produire des « localités » (Appadurai): elle est même au cœur de leur principe de fonctionne-

7. Lors du colloque Henriette Asséo déclarait: « Les politiques fabriquent les peuples qu'elles veulent détruire », voir [<http://www.tsiganes-nomades-un-malentendu-europeen.com>].

ment et d'existence. Le plus étonnant reste que ce processus, qui a servi bon nombre de causes politiques – des plus odieuses (génocides) aux plus innocentes (folklorisations) –, soit au principe des institutions européennes contemporaines : pourquoi, au XXI^e siècle, les discriminations au nom de la « tsiganitude » (spécificité ethnique) sont-elles contrées au nom de la même « tsiganitude » (langue, culture, mœurs), etc. ? Il faudrait d'ailleurs dire « romanitude » puisque le lexique de la dénomination d'une extrême variabilité est lui-même aujourd'hui homogénéisé.

Depuis quelques décennies, les institutions européennes s'engouffrent dans la question linguistique et ethnique rom (école en romani, revalorisation culturelle, protection des minorités via leur spécificité ethnique, etc.) en réactivant un principe culturaliste (la langue comme essence des « identités » des peuples), tout en l'inscrivant dans une approche dite multiculturaliste qui s'est imposée dans l'espace politique international. Au nom d'une supposée reconnaissance de la diversité, l'ancrage de la politique européenne se fonde sur des divisions et des additions : division entre minorités et majorités (l'invention des premières ayant constitué les secondes), et comptage des minorités afin de produire une Europe dite multiculturelle. Il est pourtant flagrant, plusieurs auteurs l'ont montré (Pennycook, Amselle), que le multiculturalisme n'a rien à voir avec l'hétérogénéité : il n'est que la somme d'identités produites après divisions et réifications, de manière conjointe par les États-nations, associations, fondations, ONG de toutes sortes, puis réifiées par les médias. Bien au contraire, le capitalisme a besoin du multiculturalisme.

Notre hypothèse est alors la suivante : l'ethnisation des Roms par les politiques européennes constitue finalement le prolongement d'un long cheminement idéologique de nationalisation et de *production du peuple* (Balibar : 1991) qui est loin d'être achevé. Le multiculturalisme comme principe de définition des peuples ne constitue pas une nouvelle forme politique et ne produit pas le post-nationalisme tant attendu par certains mais entérine au contraire la puissante volonté d'administration des populations sous l'égide de *l'unification de la différence* selon un déterminisme culturaliste répétitif. Le changement réside dans la labellisation (on vante la pluralité) assurant une rupture de façade avec les politiques nationalistes, alors qu'une continuité évidente dans les soubassements essentialistes est au final assurée. L'absence de réelles mesures contre l'Italie en 2008 ou la France en 2010 par le Conseil de l'Europe en témoigne. Comme l'a évoqué Éric Fassin⁸, nous n'assistons pas à un retour en arrière vers une Europe des Nations, mais à l'émergence d'une Europe des identités nationales, une Europe des ethnies et des cultures.

Se pose alors la question de la logique européenne et plus largement internationale d'une telle perspective : la « défense des minorités » doit-elle passer par une essentialisation des langues, des cultures et des populations ? Si oui, pourquoi ? et selon quels intérêts ?

8. Débat du 7 octobre 2011 (*ibid.*).

On pourrait incriminer le jeu ambigu entretenu par les intermédiaires roms, les *entrepreneurs de tradition* activant la *gypsy industry*, les intellectuels impliqués dans les négociations avec le Conseil de l'Europe... Ce serait pourtant n'appréhender qu'une partie d'un tout bien plus complexe. Les enjeux financiers et symboliques qui règnent entre ces derniers et les institutions internationales résultent d'une marchandisation des cultures et des langues utile à la vulgate libérale (Canut : 2010). Au-delà des intérêts économiques réels, ce processus s'inscrit dans un vaste système de marchandisation où tout peut/doit être capitalisé : les langues comme les cultures sont à vendre, les détenteurs supposés de ces cultures sont alors les garants d'une politique culturaliste dont une partie de l'élite sait tirer profit à travers les fondations ou associations diverses. Le culturalisme d'aujourd'hui est certes différent de celui des années 1960, avec des mouvements comme celui de la Négritude. Cependant, si la dimension symbolique reste au cœur des désirs de revalorisation pour beaucoup, elle est indissociable des nouvelles positions de pouvoir que les entreprises de capitalisation des cultures procurent. Sur ce point, la longue liste des entrepreneurs du label « Rom » concerne tout autant des chercheurs ou des acteurs associatifs extérieurs à la communauté « rom », ainsi que j'ai pu le développer ailleurs (Canut : 2009).

Dans cet ensemble, les situations varient en fonction des conditions historiques de production et de contextualisation. Il n'existe pas d'un côté des sujets soumis au processus d'ethnisation, et de l'autre des producteurs de peuples imposant de l'extérieur les catégories : les ancrages socio-politiques et historiques sont produits et transformés de manière spécifique à chaque fois par les uns et les autres. La complexité de la circulation des discours, des catégorisations et des hiérarchisations, ne date pas des années 1960. La réappropriation des catégorisations antérieures et la création de nouvelles catégorisations liées aux recherches de places et aux positions de pouvoir, ont toujours constitué une activité commune aux individus où qu'ils se situent sur l'échelle sociale. Aujourd'hui, ce phénomène est devenu essentiel : inventer une langue lorsque c'est rentable, lorsqu'une carrière en dépend, ne pose aucun problème éthique ni même épistémologique. La multiplicité des financements concernant les fameuses « langues en danger » en rend compte partout dans le monde (Duchêne et Heller : 2007).

Retour à Nadejda : du culturalisme à l'émancipation politique

La question ultime est bien celle du rapport entre société et culture et renvoie à l'homogénéisation culturelle des Tsiganes : la recherche effrénée d'une homogénéité culturelle rom révèle à quel point il s'agit bien davan-

tage d'une obsession scientifique et politique que d'un objet du réel. Comme le rappelle Patrick Williams, aucun élément observable ne permet d'assurer l'existence d'une culture rom⁹ et pourtant la volonté insatiable d'en tracer le contenu et les frontières en sciences sociales n'est pas sans impact sur les politiques locales et globales, nationales et internationales. Le rôle des scientifiques dans la société, pourvoyeurs de catégories rassurantes, n'est jamais suffisamment analysé. Toutefois, comme pour les représentants européens, les catégories ne tombent pas du ciel. Souvent utile à la pensée, le processus de catégorisation, lorsqu'il s'applique aux populations, est toujours ambigu. D'autant qu'une fois qu'elle est construite, la catégorie ne peut qu'être renforcée. Ainsi, la plupart des personnes qui s'intéressent aux Roms cherchent d'ailleurs souvent « un air de famille » : il est symptomatique que ces personnes, qu'elles soient pro-Roms ou anti-Roms, utilisent les mêmes discours : « Moi, quand je suis dans la rue, je reconnais toujours un Rom, à la manière d'être, de marcher, de s'habiller, etc. », m'explique une personne intéressée par « l'univers rom » en France. Cet argument de la différenciation physique d'une « figure rom » au principe de la mise en frontières est symptomatique d'un retour à un déterminisme des plus obscurs. Et pourtant, il rassure car il renforce les frontières.

Lors de mes premiers séjours en Bulgarie, très vite avisée de la différence de traitement entre Roms et non-Roms, je ne reconnaissais pourtant pas les Roms (dans la rue, dans les cafés) puisque aucun indice ne permettait d'en juger : les figures de Tsiganes qui m'étaient présentées par les Bulgares étaient bien une catégorie sociale (les plus démunis) qu'une catégorie supposée ethnique. Ainsi on ne me parlait jamais des poètes, des médecins ou des intellectuels rom de Bulgarie. De même, assistant au mariage de l'assistante du professeur responsable du cursus « langue et civilisation romani » à Veliko Tarnovo, pour lequel j'avais donné quelques cours de sociolinguistique avec mon collègue G. Jetchev, j'ai découvert que le professeur ne parlait pas romani avec son frère, mais turc, étant issu du groupe des « Šutali » ou encore « turtsi tsigani » (Tsiganes turcs). Cela ne l'empêchait nullement d'enseigner la « romani čib », tout en conduisant le mariage selon des règles indiano-romani qu'il réinventait pour l'occasion et auxquelles les étudiants présents se prêtaient comme à un jeu. Par ailleurs ces derniers écoutaient de la *Chalga*¹⁰ tout en parlant bulgare. Ces multiples identifications et appartenances œuvraient à la construction et à la reconstruction des praxis sociales, toujours contextuelles, provisoires et mouvantes. Naviguant entre les mondes turcs, bulgares et tsiganes, certains des étudiants partis à l'Ouest y ajouteront des identifications américaines, italiennes, espagnoles, etc. Devant nous vivaient

9. « L'enquête ethnographique fait découvrir que la spécificité des communautés tsiganes est toujours contextuelle, provisoire, relative... » (Williams, 2011 : 20).

10. Musique populaire commerciale empruntant aux mythes américains mais se voulant spécifiquement balkanique et souvent considérée comme tsigane (Ditchev : 2001).

avant tout des êtres humains, à la fois Roms, Tsiganes, Turcs, Bulgares et même Indiens de manière fantasmée ; mais aussi des étudiants, professeurs, issus de telle ou telle région, parlant de telle ou telle manière, etc.

Cette labilité des positionnements, des pratiques sociales, linguistiques et culturelles est sans conteste au cœur des réalités observées. Elle se compose à la fois de pratiques hétérogènes, de « réinvention des traditions », d'enjeux de pouvoir et de séduction, de réappropriations de stéréotypes, de relations d'amitié, de volontés d'ascension sociale ou de migration, etc.

Dans le quartier de Nadejda, un des plus déshérités d'Europe, les habitants sont aux prises avec des problèmes élémentaires : recherche de travail, de nourriture, d'aides multiples pour leur survie, etc. Dans ce cadre comme ailleurs, les discours essentialistes circulent variablement selon les moments historiques, les événements sociaux, les instrumentalisation politiques (élections), les relations entre les familles, la présence des chercheurs, des médias, etc. La question de la différenciation est au principe de toute situation sociale, et Nadejda n'en est pas exempt, quelle que soit la situation d'assujettissement d'une population ghettoisée et totalement discriminée : il est ainsi possible d'entendre des discours opposant le bien-fondé de l'usage du terme Rom face à celui de Tsigane. Mes observations montrent toutefois que ce processus de catégorisation n'est jamais définitif et encore moins homogène pour un même locuteur : il n'y a pas les Tsiganes contre les Bulgares, les gens de Nadejda (en bas) contre les *Baïchari* (en haut), les *Muzikanti* contre les *Šutali* ou les *Lahoja*, la famille de Stefka contre la famille de tel ou telle autre, etc. Des alliances et des conflits se font et se défont en permanence selon les circonstances : on peut refuser d'être nommé Rom, puis l'accepter en d'autres circonstances. La fluctuation sociolinguistique, à l'image de cette fluctuation des catégorisations, implique donc de considérer l'ensemble des agencements de parole en interaction avec les actes et les agissements, en tant qu'ils se construisent et se déconstruisent, et en tant qu'ils sont branchés sur des catégorisations locales et globales en circulation, à l'inverse de la déshistoricisation née des approches culturalistes, laquelle empêche toute compréhension des modes de subjectivation politique et de résistance configurés dans leur rapport avec la doxa et les hégémonies.

L'exemple de l'écriture des textes de Stefka Stefanova Nikolova¹¹ est en ce sens très instructif : si écrire des textes dans le ghetto lorsque l'on est une femme tzigane peu instruite relève d'une opération d'émancipation réelle puisqu'elle implique de faire face à son mari, aux membres de sa famille, aux autres habitants du quartier, aux Bulgares, etc., la matière de la subjectivation politique réalisée se compose de multiples branchements sur les discours extérieurs culturalistes tout autant qu'elle rend compte d'une expérience subjective intime, dénuée de tout déterminisme. La volonté de Stefka de commencer son livre par un texte visant à louer sa

11. Stefanova Nikolova, 2010.

« bulgarité » tout en fustigeant la dérive des comportements de ses cousins (tsiganes), laquelle ne l'empêche pas quelques pages plus tard d'interpeller les Bulgares ayant « abandonné » les Tsiganes, indique d'emblée qu'elle place son récit dans un contexte historique. C'est depuis sa position subjective plurielle (mère, habitante de Nadejda, résidente de Sliven, tsigane, citoyenne bulgare, citoyenne européenne, femme d'un mari qui a dû s'exiler pour trouver du travail, fille d'un père devenu policier, petite fille d'une femme au caractère exemplaire, individu discriminé, femme seule dépressive, femme ayant dû quitter l'école à 15 ans pour se marier, etc.) que s'écrit un récit qu'il est impossible de réduire à une « parole tsigane » homogène. Un processus historico-social préside ici à l'entrée dans l'écriture, utilisé comme moyen d'émancipation dans un monde où écrire est, selon Stefka, réservé aux autres : ceux qui ont fait des études, qui n'habitent pas un ghetto et qui parlent le « bon bulgare ». C'est d'ailleurs selon ces normes de la littérature que Stefka s'est vu refuser l'aide du centre culturel français de Sofia pour sa venue au Salon du livre de Paris en 2011.

La question est donc bien plus sociale et historique que culturelle : si l'Europe, sur le modèle des États-nations et des organisations non gouvernementales, perdure dans le *contingentement culturel* des Roms, ce qui revient à son ethnicisation perpétuelle, de telles dynamiques d'émancipation resteront lettre morte, tout simplement parce qu'elles dérangent les catégories selon lesquelles les Roms sont appelés à se reconnaître. Donner les moyens aux personnes socialement et économiquement assujetties de sortir de leur assujettissement par le biais d'une émancipation politique, serait une avancée que la gouvernance par l'administration des populations et le compartimentage selon des logiques binaires entre minorité/majorité, périphérie/centre, subalternes/dominants, sauvages/civilisés, n'est très certainement pas près d'envisager...

Bibliographie

- Amselle, Jean-Loup, 2011, *L'ethnicisation de la France*, Éditions Lignes, Paris.
- Appadurai, Arjun 1996, *Modernity at Large : Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Asséo Henriette, 2007, « L'invention des nomades en Europe au xx^e siècle et la nationalisation impossible des Tsiganes », dans Noiriel G. (ed.), *L'identification. Genèse d'un travail d'État*, Paris, Belin, p. 161-180.
- Bauman Richard Briggs Charles L., 2003, *Voices of Modernity, Language Ideologies and the Politics of Inequality*, Cambridge University Press, U.K.
- Balibar, Étienne & Wallerstein Maurice, 1988, *Race, Nation, Classes : les identités ambiguës*, Paris, La découverte.
- Canut, Cécile, 2011, « La *fiction romani*, capitalisation linguistique sur le marché des identités » dans Canut C., Duchêne A., *Les nouveaux régimes langagiers : l'instrumentalisation politique et économique des langues. Numéro spécial de Langage et société*, n° 136, Paris, MSH, p. 55-80.

- 2011 (dir.), *L'exemple des Roms, les Roms pour l'exemple*, Lignes, n° 34 et 35 (février et mai 2011).
- 2009, « Du jeu romanès à la romani chib. La langue au secours de « l'âme tsigane » », dans Canut 2009, *Langues à l'encan. Une nouvelle Europe des langues*, édition Michel Houdiard, Paris (avec la collaboration de Diiana Bodourova et Elina Caroli).
- 2008, *Le Spectre identitaire, entre langue et pouvoir au Mali*, Lambert Lucas.
- 2007, *Une langue sans qualité*, Lambert Lucas.
- 2007, « L'épilinguistique en question », in G. Siouffi & A. Steuckardt (eds.) *Les Linguistes et la norme*, Berne, Peter Lang, coll. « Sciences pour la communication », p. 49-72.
- Ditchev Ivaylo, 2001, « Les métamorphoses de l'identité bulgare: musée et imaginaire national », *Ethnologie française*, 2001/2.
- Duchêne, Alexandre, Heller, Monica (ed.), 2007, *Discourses of Endangerment Interest and Ideology in the Defense of Languages*, London: Continuum, Advances in sociolinguistics.
- Gal, Suzan & Irvine, Judith, 1995, « The boundaries of languages and disciplines: How ideologies construct difference ». *Social Research* 62, p. 967-999.
- Irvine, Judith, 2001 « "Style" as Distinctiveness: The Culture and Ideology of Linguistic Differentiation », in J. R. Rickford and P. Eckert (eds), *Style and Sociolinguistic Variation*, p. 21-43. Cambridge, Cambridge University Press.
- Makoni Sinfrey & Pennycook Alastair (Eds.), 2007, *Disinventing and reconstituting languages*. Clevedon: Multilingual Matters.
- Marushiakova, Elena, Popov, Vesselin, 2001, « Dialect, Language and Identity of the Gypsies. (In Case of Bulgaria). » – In: Stolz, T., Igla, B. (ed) *Was ich noch sagen wollte... A multilingual Festschrift for Norbert Boretzky on occasion of his 65th birthday*. Berlin: Academie, p. 423-430.
- Meschonnic, Henri, 1997, *De la langue française*, Paris, Hachette.
- Piasere, Leo 2009, *I rom d'Europa, Una storia moderna*, Italia, Laterza.
- Seriot, Patrick, 2004, « La langue, le pouvoir et le corps », Seriot P., Tabouret-Keller A. (eds.), *Le discours sur la langue sous les régimes totalitaires, Cahiers de l'ILSL*, n° 17, Lausanne, Presses centrales p. 231-260.
- 1999, *Structure et totalité*, Paris, PUF.
- Stefanova Nicolova, Stefka, 2010, *La Vie d'une femme rom (tsigane)*, Éditions Petra, Paris (traduit par Cécile Canut, avec la collaboration de Janeta Maspero et Mary Atanassova).
- Tabouret-Keller, Andrée, 1997, *Le Nom des langues I, les Enjeux de la nomination des langues*, Louvain-La-Neuve, Peeters, BCILL 95
- Williams, Patrick, 2003, « Langue tsigane: le jeu romanes » *Revue d'études tsiganes*, n° 16, vol. 1.
- 2011, « Une ethnologie des Tsiganes est-elle possible ? », *L'Homme*, 197, p. 20

Les écritures discrètes des Manouches

Jean-Luc POUEYTO

« D'où viens-tu, frère de sang ?
Je viens de la souche et du bois tordu.
As-tu tes papiers ?
Non.
Alors, rentre en prison ! »
Dicton manouche rapporté par Rocky

Introduction

Il est entendu que les Tsiganes, dans leur grande majorité, entretiennent un rapport avec l'écrit qui pourrait relever de ce qu'on appelle, en France, l'illettrisme. Ce constat est suffisamment partagé pour que cela donne lieu à la mise en place, en France toujours, de dispositifs spécifiques au sein de l'Éducation nationale¹ ou, dans le champ social, de programmes de lutte contre l'illettrisme auprès des « gens du voyage ». Pour autant, une telle évidence, qui met en relation deux termes problématiques, tels que « Tsiganes » d'un côté et « illettrisme » de l'autre, mérite d'être un peu secouée.

Je laisserai tout d'abord de côté le terme « illettrisme », tel qu'il est défini par l'Agence Nationale de Lutte contre l'Illettrisme, car il me semble trop peu opérationnel : « L'illettrisme qualifie la situation de personnes de plus de 16 ans qui, bien qu'ayant été scolarisées, ne parviennent pas à lire et comprendre un texte portant sur des situations de leur vie quotidienne, et/ou ne parviennent pas à écrire pour transmettre des informations simples »². Cette définition se réfère en effet à une norme non

1. Voir par exemple à ce sujet le numéro hors-série « À l'école avec les élèves roms, tsiganes et voyageurs » de la revue *Les Cahiers pédagogiques* (mai 2011).

2. Suite du texte : « Pour certaines personnes, ces difficultés en lecture et écriture peuvent se combiner, à des degrés divers, avec une insuffisante maîtrise d'autres compé-

définie : un « texte qui porte sur des situations de la vie quotidienne », ou encore, « des informations simples ». Le mot « illettrisme » renvoie d'autre part, à travers son étymologie, à une perception idéologique de l'écrit qui est très française : un « illettré » est, au pied de la lettre si j'ose dire, quelqu'un qui n'est pas lettré. C'est-à-dire quelqu'un qui n'a pas de culture littéraire avancée. Pour autant, il n'est pas analphabète. Il en résulte que si on laisse de côté ces manques tristement annoncés par ce préfixe « ill », s'ouvre alors devant nous tout un champ encore peu exploré de pratiques d'écritures et de lectures, qu'elles soient « ordinaires », « quotidiennes » (cf. Fabre, 1993, 1997) ou encore qu'elles s'inscrivent dans un domaine à la fois littéraire et non normé.

L'autre terme de la relation, celui de « Tsiganes », a le gros inconvénient de rassembler sous une seule étiquette des groupes de gens qui ne s'y reconnaissent pas et dont les différences prennent souvent le dessus sur les ressemblances.

Aussi, je me propose ici d'explorer un peu plus avant certaines pratiques et usages de l'écrit chez des personnes qui s'auto-désignent comme Manouches (et jamais « Tsiganes ») et qui vivent dans la région paloise. Par « pratiques et usages de l'écrit », j'entends, entre autres, les diverses manipulations « d'objets écrits » (cf. Dardy, 2004), comprenant leur matérialité (support, lieux), leur statut, leurs auteurs, leurs lecteurs et, nous le verrons, leurs auditeurs. Suite à mes observations, nous pourrions constater qu'une certaine production d'écrits très chargés de sens circule bien au sein des familles concernées. Il nous faudra alors nous interroger sur le statut et la fonction de ces écritures qui, si elles échappent bien aux catégorisations génériques habituellement utilisées en ce domaine, ouvrent de nouvelles perspectives concernant les définitions de la littérature et de l'histoire.

L'idée générale de cet article est donc de souligner que, contrairement à ce que peut laisser entendre par exemple le titre *The Domestication of the Savage Mind* du livre de Jack Goody, ouvrage fondateur de l'anthropologie de l'écrit (Goody, 1977), il n'y a pas d'opposition radicale, concernant les Manouches, et peut-être d'une manière plus générale, les Tsiganes, entre une société sans écriture qui serait la leur et un environnement dominé par l'écrit, opposition qui se résoudrait historiquement par la victoire du second sur la première³. Une telle représentation, si elle est

tences de base comme la communication orale, le raisonnement logique, la compréhension et l'utilisation des nombres et des opérations, la prise de repères dans l'espace et dans le temps, etc. Malgré ces déficits, les personnes en situation d'illettrisme ont acquis de l'expérience, une culture et un capital de compétences en ne s'appuyant pas ou peu sur la capacité à lire et à écrire. Certaines ont pu ainsi s'intégrer à la vie sociale et professionnelle, mais l'équilibre est fragile, et le risque de marginalisation permanent. D'autres se trouvent dans des situations d'exclusion où l'illettrisme se conjugue avec d'autres facteurs. » Anlci 2003, www.anlci.gouv.fr/.

3. Les propos de Goody sur ce rapport oral/écrit sont souvent beaucoup plus nuancés que ne laisse l'entendre ce titre, repris en sous-titre de la version française, comme lorsqu'il

confortable pour la pensée, cache au contraire une coexistence complexe entre l'oralité et l'écriture. Aussi, le constat annoncé d'une quelconque domestication de la pensée sauvage par l'emprise de l'écriture peut se retourner en une reconsidération de celle-ci par des pratiques « sauvages » résistant à trop de domestication.

Cette étude aborde donc, de manière un peu expéditive il est vrai, les champs de l'anthropologie de l'écrit, des études littéraires et de l'ethnologie des Tsiganes. Elle s'inscrit à la suite des travaux que je mène depuis vingt ans sur ce sujet et qui doivent être sans cesse reformulés, l'histoire suivant son cours, l'écrit ne cessant de bouger et ma réflexion tentant de suivre le tout. C'est pourquoi on y trouvera des points que j'ai traités ailleurs de manière plus ample (Poueyto, 2011), et d'autres, inédits.

La « tradition orale » et le « monde de l'écrit »

Lorsqu'il est question d'écrit, il est donc également question d'oral, et la référence à une tradition orale chez les Tsiganes semble s'imposer. Cela signifie-t-il qu'il y eut, depuis toujours, une « tradition orale » des Manouches ou, d'une manière plus élargie, des Tsiganes, qui se serait opposée de manière radicale à une tradition écrite environnante ? On peut en douter, car les gens relevant du paradigme « Tsiganes » ont toujours été immergés en Europe dans un environnement évoluant avec l'écrit, depuis les premières traces de leur présence en Europe occidentale (précisément au siècle de l'invention de l'imprimerie) et ceci jusqu'à nos jours où, comme nous allons le voir, de nouvelles pratiques d'écriture peuvent s'exercer de manière intensive parmi eux.

Mais un tel concept reste bien flou. Envisagée comme un ensemble de *produits* (cf. Boyer, EU), c'est-à-dire d'énoncés transmis oralement, la tradition orale renvoie essentiellement à un corpus de récits, de légendes, de contes et comptines, etc. qui seraient transmis de génération en génération sans recours à l'écrit et qu'il s'agirait de sauver de la disparition. Une telle conception, qui relève d'une approche folkloriste, s'appuyant sur la transmission fidèle de contenus quasi immuables, a ainsi donné lieu à de

évoque les lettrés en Afrique pré-coloniale (Goody, 1979 : 81) ou, plus tard, les multiples et complexes interactions entre l'oralité et l'écriture (Goody, 1994). Néanmoins, on peut noter que l'expression « sociétés sans écriture », récurrente dans *La Raison graphique*, reste le plus souvent sans antonyme, les pratiques d'écriture de la société occidentale contemporaine étant, dans cet ouvrage, très peu explorées dans leur variété et leur complexité. De plus, Goody fait souvent appel à un mode narratif de récit historique pour signifier la victoire de l'écriture sur des sociétés sans écriture, ne laissant aucune place à une quelconque cohabitation ou résistance à long terme, par exemple : « Ce moyen d'inspection du discours (l'écriture alphabétique), permit d'accroître le champ de l'activité critique, favorisa la rationalité, l'attitude sceptique, la pensée logique... ». (Goody, 1979 : 86).

très nombreuses publications, et en bien des langues, de « Contes et légendes tsiganes » dont les sources sont rarement vérifiées ni vérifiables, contribuant ainsi à l'élaboration d'un très puissant exotisme « tsigane »⁴.

En revanche, de nombreux chercheurs voient plutôt dans la « tradition orale » un ensemble de *processus* de transmissions d'informations qui s'appuient sur une relation de contacts entre individus (Detienne, 1981, Zumthor, 1983, Goody, 1997). Cependant leurs études portent presque toujours sur des groupes humains vivant en des lieux et/ou en des époques lointaines tels que l'Antiquité, le Moyen-Âge, l'Afrique... Or ce n'est pas le cas des Tsiganes qui sont européens, et ceci depuis au moins 600 ans de présence attestée. Les Tsiganes ne sont pas les seuls en Europe à ne pas répondre totalement à cette « domestication » de la pensée puisque, dans le cas de la France par exemple, et selon les données INSEE réalisées pour le compte de l'Agence Nationale de Lutte contre l'Illettrisme, 9% de la population rencontre des problèmes d'illettrisme (ces chiffres ne prennent pas en compte la question des étrangers non francophones), et personne ne songe à évoquer une quelconque tradition orale quand il s'agit d'illettrés non-tsiganes.

Il n'y a donc pas de rencontre soudaine, chez les Tsiganes d'Europe, entre une tradition orale millénaire et un monde de l'écrit, mais une longue histoire commune dans laquelle ils ont été impliqués dans des textes aux statuts divers. En cela, les Tsiganes ne peuvent absolument pas être comparés à des groupes humains qui perdraient leur culture du fait d'une violente acculturation, tels les Maoris que décrit Victor Segalen, oubliant tout un savoir ancestral lorsqu'ils rencontrèrent l'écriture (Segalen, 1956). Bien au contraire, ce savoir, loin d'être figé, est toujours actualisé à travers un processus qui évoque de très près ce que Michel de Certeau désignait par l'art de la « tactique » (Certeau, 1990). De façon plus générale, le rapport que les Tsiganes entretiennent avec l'écriture signifie que l'oralité et l'écriture, au lieu de s'opposer, peuvent parfaitement coexister à des degrés divers selon les individus, les groupes humains ou même les sociétés (Detienne 1981, 1998, 2006).

Afin d'avancer de manière un peu plus concrète sur cette question, je me focaliserai sur les textes qui peuvent avoir un effet directement performatif sur eux (documents administratifs, législatifs...), sur les écrits qu'ils lisent et enfin sur ceux dont ils sont les auteurs.

4. Je ne prends bien sûr pas en compte ici des travaux très sérieux tels que le recueil des *Contes manouches* réunis par Joseph Valet. Concernant l'élaboration de cet exotisme, l'iconographie y est aussi (et surtout) pour beaucoup, notamment à travers le genre « photos de Tsiganes » (plus de 450 000 résultats sur le site de Google France). Voir également l'ouvrage de Jana Horvathova portant sur la représentation des Tsiganes dans les cartes postales (Horvathova, 2006).

Identification, catégorisations

La question de l'identité ou du sentiment identitaire que peuvent ressentir les Manouches peut différer fortement des systèmes d'identification et de catégorisation mis en place par les institutions politiques, administratives, savantes, associatives ou autres qui les concernent. Il s'agit là d'un ensemble hétérogène qui constitue néanmoins un *dispositif*⁵ tout entier traversé par certains processus d'écriture⁶.

Tout d'abord, chez les Manouches comme ailleurs, tout sentiment d'identité est conjoncturel et non pas essentiel (Clifford, 1988 : 11) et varie en fonction des circonstances. En revanche, les actes d'identification et de classification dont ils font l'objet sont sous-tendus par des discours qui restent figés dans leur rigidité scripturaire. Il en résulte un malentendu entre ces sentiments identitaires (très) flottants des Manouches et un système d'identification-catégorisation qui lui, n'admet aucune souplesse. Ce décalage est celui que décrit Gérard Noiriel à propos de la mise en place du système de contrôle des populations en France à la fin du XIX^e siècle :

« La logique juridico-bureaucratique de catégorisation/individualisation des personnes, inaugurée pendant la Révolution, achève alors de se mettre en place. Tous les individus sont désormais pris dans la toile tissée avec les fils invisibles qui les relient à leur État. Tous peuvent être identifiés à distance grâce à des registres, des fichiers et des cartes. Il n'est plus nécessaire de les suivre à la trace car des vérifications ponctuelles suffisent pour s'assurer de leur identité. L'âge du contrôle succède à l'âge de la surveillance » (Noiriel, 2007 : 18).

Les familles manouches affirment leurs différences par rapport aux Gadje et donc aux non-Tsiganes sur bien des points. Pourtant, à Pau comme ailleurs, les liens établis entre Manouches et non-Manouches sont très nombreux. Ce peut être à travers des mariages mixtes, intégrant toujours des Gadje aux familles manouches, des activités économiques ou

5. Au sens où Foucault le conçoit : « ... un ensemble résolument hétérogène comportant des discours, des institutions, des aménagements architecturaux, des décisions réglementaires, des énoncés scientifiques, des propositions philosophiques, morales, philanthropiques, bref du dit aussi bien que du non-dit [...]. Le dispositif lui-même, c'est le réseau qu'on peut établir entre ces éléments. » (Foucault, 2001 : 299)

6. « Les méthodes dépersonnalisées de recrutement des fonctionnaires impliquent souvent l'utilisation d'épreuves « objectives », c'est-à-dire d'examens écrits permettant de tester l'aptitude des candidats à manier le matériel essentiel à toute communication administrative : lettres, notes, dossiers, rapports... Il est clair que l'adoption de formes écrites de communication fut une condition intrinsèque du développement d'États plus étendus, de systèmes de gouvernements plus impersonnels et plus abstraits ; et en même temps, dès qu'on s'écarta d'une relation de simple échange verbal, on accorda moins d'importance à la présence face à face des partenaires, qu'il s'agît de l'entrevue ou de l'audience, du service personnel ou de ces fêtes nationales dans lesquelles le renouvellement des liens d'obéissance tenait souvent autant de place que les rites religieux » [Goody, 1979 : 56].

encore les nombreuses relations amicales qui se créent avec des personnes relevant pour la plupart de milieux populaires environnants. Paradoxalement, on constate très peu de mariages avec d'autres groupes tsiganes, qu'il s'agisse des Gitans de la plaine de Nay, située à 15 Km de Pau, des Yéniches dont ils se plaisent à caricaturer la manière de parler, ou des Roms, très peu présents sur le territoire local. De plus, mis à part quelques responsables d'associations maîtrisant les appellations des Gadjé, les Manouches de Pau ne se présentent jamais comme « Tsiganes » ou « Roms », c'est-à-dire comme faisant partie d'une entité transnationale qui pourrait être désignée par le terme « peuple ». Les Manouches de Pau sont donc en quelque sorte des Tsiganes qui s'ignorent. J'insiste sur le fait que, quand ils sont amenés à se présenter en tant que Manouches, ils précisent aussitôt qu'il ne faut pas les confondre avec des Gitans ou des Roms. Il va de soi qu'un système de classification tel que « Tsiganes » ou « Roms », qui rassemble sous un même paradigme des personnes qui ne s'y retrouvent pas vraiment, n'est guère satisfaisant, et que la notion d'appartenance à une entité globale qui pourrait être celle de *peuple* ou de *nation* « rom » leur est totalement étrangère. Je précise « qui ne s'y retrouvent pas vraiment », et la nuance est d'importante parce qu'il existe cependant des points communs, rarement les mêmes, qui permettent parfois à ces personnes de se sentir solidaires d'autres groupes tsiganes : c'est ainsi que des jeunes Manouches, après avoir vu un reportage sur la manière dont les Roms du Kosovo avaient pu être traités pendant la guerre, ont pu se déclarer touchés par ce qui était arrivé à ces « pauvres Manouches ». On peut alors penser que si ces familles paloises ne se sentent guère concernées par une revendication identitaire aussi générale que celle de « Tsiganes » ou de « Roms », elles peuvent affirmer leurs liens avec un ensemble plus restreint qui serait l'entité « Manouches », ou plus encore, « Gashkéné Manouches », c'est-à-dire Manouches d'origine allemande, comme leurs histoires familiales le montrent, ou plus encore Gashkéné Manouches catholiques ou Gashkéné Manouches pentecôtistes, ce qui correspond ici à des divergences locales. Mais là encore, ça n'est jamais le cas, puisque les alliances établies entre familles ou même entre individus sont sans cesse renégociées en fonction de situations particulières. Il reste alors, en bout de course, la revendication d'une identité de type familial, et même lignager, que l'on retrouve à travers l'expression « mur race », qui renvoie non pas à une race, mais à la lignée particulière d'ancêtres du locuteur. Ce qui pose cependant un problème, pour qu'ils puissent s'inscrire dans de tels lignages, est que leurs ancêtres ne sont jamais nommés (Williams, 1993).

D'autres formes de regroupements, quelquefois quantitativement très conséquents peuvent soudain sembler se constituer, comme lorsqu'à l'occasion d'un décès ou d'un mariage surgissent des familles dont on n'avait jamais entendu parler auparavant, provenant de tout le territoire français. On observe le même type de phénomène lors des missions et conventions évangéliques que redoutent tant d'élus municipaux. Enfin, il n'existe pas

d'organisation rigide à l'intérieur d'un ensemble de groupes familiaux ; et si, en cas de nécessité, certains d'entre eux peuvent sembler être les représentants de la « communauté », leur pouvoir disparaît dès que les familles retournent à leurs affaires ordinaires. Autrement dit, des entités peuvent parfois prendre forme, mais de façon très ponctuelle et chaque fois liées à une situation particulière, puis se dissoudre tout aussi rapidement en un réseau de familles nucléaires dispersées sur le territoire.

Identification des gens du voyage

La « raison graphique », pour reprendre l'expression de Jack Goody (Goody, 1979), a le plus grand mal à rendre compte du phénomène du réseau ; elle lui préfère de loin des entités aisément classifiables et qu'elle peut ordonner à travers des listes, ou le plus souvent des tableaux à double entrée. Ainsi, en France, l'administration, toujours experte en système de classements, distingue, dans le domaine social, des entrées « hommes », « femmes », jeunes de moins de 26 ans, demandeurs d'emploi de plus de 50 ans, immigrés primo-arrivants, réfugiés politiques ou demandeurs d'asile, etc. Les Manouches que je connais, et qui vivent pour la plupart en caravane, une fois donc identifiés puis catégorisés comme « gens du voyage » du fait de leur habitat mobile, étaient jusqu'il y a peu obligés d'aller faire signer leur carnet de circulation⁷ régulièrement par les autorités administratives⁸ (Aubin, 2001). Leur existence administrative est donc liée à un document rédigé par des fonctionnaires inconnus et comportant un certain nombre de données les concernant. Ce document, qui est une sorte particulière de formulaire devait, jusqu'au 5 octobre 2012⁹, être avisé, signé et tamponné tous les trois mois par une administration, gendarmerie ou commissariat, sous peine d'amende. Si, il y a cent ans, il a pu paraître nécessaire à certains responsables politiques et ceci dans une logique de contrôle grandissant des populations, de surveiller des personnes itinérantes (Piazza, 2004), ceci n'a plus aucun sens à l'heure d'internet.

7. Certains d'entre eux possèdent un livret de circulation (et non pas le carnet), beaucoup plus précieux, puisqu'il les affranchit d'un tel contrôle.

8. Cf. sur le site du colloque *Tsiganes Nomades, un malentendu européen* l'intervention de Jérôme Weinhard, *Le statut des gens du voyage et ses conséquences discriminatoires*, in [http://www.tsiganes-nomades-un-malentendu-europeen.com/index.php?option=com_content&view=article&id=13&Itemid=4] ainsi que le film documentaire *Discriminations, l'exemple des gens du voyage*, INSTEP Aquitaine, 2010, 16', in [http://www.tsiganes-nomades-un-malentendu-europeen.com/index.php?option=com_content&view=article&id=8&Itemid=3].

9. Date à laquelle le Conseil Constitutionnel a annulé les articles de la loi du 3 janvier 1969 s'y rapportant [<http://www.conseil-constitutionnel.fr/conseil-constitutionnel/francais/les-decisions/acces-par-date/decisions-depuis-1959/2012/2012-279-qpc/decision-n-2012-279-qpc-du-05-octobre-2012.115699.html>].

Comme tout formulaire, ce carnet est un instrument d'exercice du pouvoir : texte pré-rédigé, il met en jeu d'une part des agents intervenant au nom d'une institution, d'autre part des individus qui s'engagent à travers la trace graphique de leur corps, leur signature. Le rapport de forces est donc forcément inégal puisqu'il oppose une puissance anonyme d'un côté et des individus parfaitement identifiables de l'autre. Ce document, le carnet de circulation, est de plus doté d'un effet performatif redoutable, celui d'assigner des individus de nationalité française à un statut de citoyens de seconde zone, fait unique dans la législation française actuelle. Soumis à un système de contrôles réguliers, écartés de fait pendant cent ans du droit de vote¹⁰, obligés de devoir s'installer sur des aires d'accueil définies sous peine d'amende (lieux qu'ils nomment de façon explicite comme des « camps désignés »), les gens du voyage sont actuellement et en France soumis à une politique du type de celles que Giorgio Agamben désigne par la formule d'« état d'exception » (Agamben 1995, 2003).

Pourtant, la loi qui régit le statut des gens du voyage reste très ambiguë et semble avoir les plus grandes difficultés à identifier clairement de quels groupes humains il s'agit. Ceci est peut-être dû à ce que la bureaucratie, qui repose totalement sur une logique de l'écrit, n'aime ni l'entre-deux ni le mouvement, ni ce qui échappe à des logiques comptables. Et paradoxalement, c'est peut-être pour cette raison qu'elle échoue régulièrement à maintenir de manière rigoureuse les catégories « nomades » puis « gens du voyage ». En effet, ne concernant en principe que des personnes en fonction de leur mode d'habitat, cette dernière catégorisation dérive de manière fréquente sur une classification de type ethnique, que ce soit dans l'application ou même dans la conception. C'est ainsi que l'article 1 de la loi du 5 juillet 2000 définit les « gens du voyage » comme des personnes dont « l'habitat traditionnel est constitué de résidences mobiles » : outre le renvoi à une appartenance commune, signifié par le fait que « gens du voyage » n'admet pas de singulier (Bordigoni, 2004), le terme « traditionnel » signifie qu'il y a là une transmission intergénérationnelle d'ordre familial, et donc une relation de contacts entre individus qui échappe à toute vérification, autrement dit, là encore, qui relève d'un réseau.

Enfin, les propos tenus par les responsables politiques et repris sans examen critique par la presse, qu'il s'agisse par exemple de ceux qui ont accompagné le fameux discours de Grenoble du président Sarkozy en juillet 2010, ou de ceux tenus par le ministre de l'Intérieur Manuel Valls en 2013 à propos de « l'insertion des Roms »¹¹, montrent combien

10. Ceci étant dû au principe du rattachement de domicile, qui les obligeait à voter dans des communes où, la plupart du temps, ils ne vivaient pas ou n'ont jamais vécu. Par ailleurs, s'ils demandaient et obtenaient un changement de commune de rattachement, il leur fallait attendre trois ans pour pouvoir voter là où tout citoyen français, y compris les « Sans Domicile Fixe », peuvent le faire au bout de six mois d'installation.

11. « Les Roms ne souhaitent pas s'intégrer dans notre pays pour des raisons culturelles ou parce qu'ils sont entre les mains de réseaux versés dans la mendicité ou la prostitution ». Manuel Vals, interviewé dans *Le Figaro* du 15 mars 2013.

ces principes d'étanchéité, auxquelles sont si attachées les classifications républicaines, prennent l'eau dès qu'il s'agit de « Tsiganes ».

Pour conclure donc ce premier point, les logiques classificatoires mises en œuvre par les dispositifs présentés plus haut, tous ancrés dans une *raison graphique*, ne peuvent rendre compte des systèmes de réseaux mis en place par les individus et familles manouches, et peut-être plus généralement tsiganes. Il en découle, par défaut, l'affirmation de communautés imaginaires auxquelles on attribue, entre autres, un certain nombre de qualités qui relèvent d'une *langue* commune, même si elle n'est pas pratiquée par tous, d'une *origine* commune, même si elle est très, très lointaine, d'une *désaffection* commune vis-à-vis de leur environnement social et géographique, même si on se garde bien de vérifier combien les familles concernées peuvent être attachées à leurs lieux de vie. Dernière attribution, enfin, celle d'une *culture* commune, difficile à saisir à travers des réalisations concrètes, et qui est le plus souvent abordée de manière très exotique.

Pratiques de lectures : romans et journaux

Le terme de « communauté imaginaire », utilisé plus haut, est la traduction du titre anglais de l'ouvrage de Benedict Anderson, *Imagined Communities*, paru en France sous celui de *L'Imaginaire national* (Anderson, 1991, 2002). Dans cet ouvrage, l'auteur analyse la constitution de communautés imaginaires, et il émet l'hypothèse que la naissance des nations en tant que sociétés imaginées a été largement favorisée par l'essor de certaines formes d'écrit, à savoir principalement par le roman et par la presse, qui ont proposé de nouvelles formes d'imaginaire collectif.

Aussi, en s'inspirant de ces observations, on peut examiner les pratiques d'écriture chez les Manouches et voir si de telles pratiques peuvent se rapprocher de celles décrites par Anderson, à savoir le roman et la presse comme outils constitutifs du sentiment d'appartenance à une société imaginée qu'on pourrait qualifier de « peuple manouche », ou « peuple tsigane » ou « peuple rom ». Et la réponse est simple : s'il existe quelques romans ou des autobiographies écrits par des Manouches en France¹², ils sont lus essentiellement par des Gadjé. Je n'ai ainsi jamais observé de Manouches lisant un livre écrit par un autre Tsigane, à commencer par l'ouvrage de Coucou Doerr (1982) qui fut pourtant le parent direct de bon nombre d'entre eux. On ne peut pas non plus rabattre ce constat sur les difficultés que peuvent avoir la plupart d'entre eux à lire,

12. Je pense ici, concernant des fictions, à Lick, 1998, à Stimbach, 2001 et également à l'ouvrage de Coucou Doerr, *Où vas tu Manouche*, dont j'ai pu interroger le statut in Poueyto 2010.

puisqu'on observe parfois des pratiques intensives de lecture de romans, comme dans le cas de femmes lisant bon nombre d'ouvrages de la collection Arlequin lors d'une période de deuil, moment qui les écarte de la télévision, de la musique, de la participation à des fêtes, etc. (Williams, 1993, Poueyto, 2011). On constate à travers cet exemple que ces questions relatives à l'écrit mettent en jeu des pratiques et des usages, beaucoup plus que des apprentissages, puisque des compétences de lecture qui semblent inexistantes en période ordinaire peuvent être activées quand il y a nécessité. De même, alors que la lecture de journaux quotidiens locaux ou de journaux sportifs tels que *L'Équipe* peut être pratiquée par un certain nombre d'entre eux, je n'ai jamais vu sur les terrains un quelconque journal consacré exclusivement aux Tsiganes¹³.

Donc, si ces personnes ne lisent pas d'ouvrages écrits par des Manouches, ce n'est ni par défaillance cognitive, ni par ignorance de l'existence de tels ouvrages. Il n'y alors pas, pour les Manouches que je connais, d'inscription dans une société imaginée qui se ferait par le biais de romans écrits par des Manouches.

Productions écrites

Les Manouches de Pau communiquent entre eux en français ou en manouche, selon les circonstances et les sujets abordés. Par contre, dès qu'il s'agit de pratiques de lecture ou d'écriture, la langue écrite est toujours le français. Il ne s'agit pas là de l'imposition par les institutions de la langue nationale au détriment d'une langue manouche qui ne demanderait qu'à être écrite, puisque, comme l'ont constaté également bon nombre de formateurs et d'instituteurs à travers la France, les propositions faites aux Manouches d'écrire en manouche se heurtent à leur refus. Pour ceux qui parlent le manouche, soit la majorité des gens que je connais sur les terrains paloï, leur langue doit, non pas rester secrète, mais relever du domaine de l'intimité. Au-delà même de l'idée de publication de leur langue, l'idée d'analyse d'ordre métalinguistique (grammaire, conjugaison...) qui se ferait pourtant dans le cadre d'une relation de confiance, telle qu'elle existe incontestablement avec certains maîtres d'école ou formateurs, tourne très vite court, un tel type de démarche étant qualifié parfois de « Yalo », c'est-à-dire, de « cru », au sens de crudité indécente. Et les Gadjé sont souvent terriblement « yalé ».

Je l'ai dit, les *compétences* en lecture et écriture des Manouches de Pau ont beaucoup évolué en l'espace de vingt ans, la plupart des jeunes

13. Je dois préciser cependant que mes observations portent essentiellement ici sur des Manouches « catholiques ». Il se peut que des pratiques nouvelles soient apparues chez des Manouches pentecôtistes de la région paloïse, le Mouvement Pentecôtiste Tsigane étant très organisé, mais je n'ai pas eu l'occasion de le vérifier récemment.

gens étant maintenant capables de lire un texte simple et d'écrire un message compréhensible, certains pouvant même s'exprimer de manière beaucoup plus savante que leurs aînés, qui au même âge étaient presque analphabètes. Pourtant, les *pratiques et usages*, eux, ne semblent pas bouger dans les mêmes proportions, ou du moins ne pas répondre aux normes attendues, ce qui peut sembler paradoxal. La réponse vient peut-être de ce que ces pratiques d'écrit, comme tout acte manouche, s'intègrent dans une démarche plus générale que je désignerai, par défaut, comme relevant d'un phénomène d'« appropriation », soit le fait de rendre « propre » au sens où le nom propre se distingue du nom commun. Je vais, pour illustrer ce processus, choisir trois exemples, l'un qui touche aux graffitis, l'autre à la littérature et le troisième à des usages numériques.

Les graffitis

Une de ces pratiques de production écrite consiste pour des adolescents à écrire leur nom manouche en des lieux publics. Pour résumer ici ce que j'ai précisé ailleurs, je dirai que chaque Manouche a un nom intime sous lequel il est connu auprès des groupes familiaux environnants, et ce nom s'appelle le « lap ». Ce nom est unique car s'il ne l'était pas, s'il était courant, chaque Manouche risquerait de s'appeler comme un mort. Et comme l'a décrit Patrick Williams, chez les Manouches « nous, on en parle pas » (Williams, 1993). Ce nom est construit à partir de matériaux langagiers environnants, qu'il s'agisse de noms communs français ou anglais comme « Mazout » ou « Fischer » ou « Didji » (le Disc Jokey) ou de noms propres comme Danette, Djoe ou Kenzo, ou encore de noms communs manouches, voire de verbes manouches comme Django, le seul lap qui se soit inscrit dans l'histoire, mot qui signifie en manouche « Je réveille ». Tous ces mots, qui sont donc communs, sont ainsi transformés au prix la plupart du temps d'une petite déformation sonore, en noms uniques, et deviennent donc des noms propres. Et ce sont ces noms que les jeunes écrivent sous forme de graffitis sur les murs des terrains où ils habitent, ou en des endroits qui leur importent, marquant ainsi, par l'écriture, leur présence particulière en des lieux porteurs de sens pour eux, ceci constituant un phénomène récent et croissant qui remonte à une vingtaine d'années. Cette pratique s'arrête toujours au moment du mariage, nouveau rituel durant lequel l'ensemble très large des participants mange un immense gâteau sur lequel sont inscrits les noms manouches des jeunes. Outre ce phénomène de transformation de ce qui est ordinaire, commun, en un mot chargé d'un sens tout particulier, c'est-à-dire l'existence singulière toute puissante d'une personne, l'invention de ces noms manouches est également un acte de création poétique. En effet, chaque nom se doit de « sonner » de manière plaisante, souvent à travers des phonèmes très

présents dans la langue manouche, comme par exemple avec le nom Didji, le terme Dji renvoyant au cœur, à la vie (Djipen); de plus, ces noms évoquent toujours par le son un autre mot (par exemple Fenky – mot renvoyant à la musique funk – et Founky – « les étincelles »). Le résultat de cette opération est, dans le cas du nom propre, cette « hésitation prolongée entre le son et le sens », marque du poème pour (Valéry, 1960 : 637). Le nom manouche, situé dans un entre-deux, une ambiguïté sémantique due à une ambiguïté phonologique, apparaît alors comme chargé d'une fonction supplémentaire à celle de nommer : la fonction poétique, que Jakobson définit comme visant le message lui-même, et « mettant en évidence le côté palpable des signes » [Jakobson, 1963 : 238].

Ces « romano lap », sans cesse répétés dans les échanges comme autant d'unités rythmiques et musicales, en « sonnante » et « résonnante » manouche, s'intègrent dans la langue comme ceux qui les portent s'enfouissent dans le groupe familial, de façon singulière et invisible aux étrangers. La répétition de ces noms agit comme celle des séquences poétiques : en nommant, en appelant, en se hélant, les Manouches intègrent des éléments poétiques, uniques combinaisons ambiguës de son et de sens, dans le discours prosodique ordinaire. Il en résulte une activation particulière et sans cesse renouvelée de ce discours. Pour les Manouches de Pau, la poésie n'est alors peut-être pas là où on l'attend gravement, dans le poème, le conte... Elle est ailleurs, sur les terrains, dans la conversation, la dispute, le cri de la mère qui appelle son enfant, dans le « bruissement de la langue »...

J'ai pu assister, au début de l'été 2012, à un phénomène de légitimation, voire d'*artification* de ces écritures, pour reprendre la formule de Nathalie Heinich et Roberta Sapiro (2012) : dans le cadre d'une action menée conjointement par un organisme de formation et par un centre social spécialisé pour les gens du voyage, le tout avec le soutien de la Mairie de Pau, des jeunes Manouches de l'aire d'accueil de Pau ont, avec l'aide de formatrices et d'animateurs, réalisé une fresque sur le mur extérieur de leur terrain, qu'ils ont signée de leurs laps à l'intérieur d'un espace très défini qui avait été repeint pour l'occasion, poussant même le zèle (ou l'ironie) à jouer sur les couleurs du drapeau français. D'écritures sauvages, ne pouvant être comprises qu'entre gens de connaissance, ces nouveaux graffitis se sont alors transformés en écritures très domestiquées, processus de légitimation qui pouvait dès lors témoigner également des compétences des institutions qui les accompagnaient en matière pédagogique et sociale, le tout donnant lieu à un article élogieux dans la presse locale... De l'autre côté du mur, à l'intérieur de l'enceinte du terrain, lequel diffère totalement de la représentation très exotique qu'en donne la fresque, on retrouve ces mêmes noms en des lieux épars et sous une forme beaucoup moins soignée. Là où, à l'extérieur, ces graffitis signifient pour les gens de passage la signature collective d'une œuvre dont la réalisation s'inscrivait dans un cadre très institutionnel, à l'intérieur des murs ces graffitis n'ont de sens qu'à travers des liens d'interconnaissance, pour

reprendre la formule de Gérard Noiriel (Noiriel, 2007: 8); car seuls ceux qui connaissent ces noms et les personnes auxquelles ils réfèrent peuvent comprendre ces messages. Voici donc ici une propriété de l'écriture qui diffère sensiblement de la fonction de mise à distance qui lui est habituellement attribuée. Les graffitis manouches signifient que l'écriture peut également relever d'une communication de contact, de proximité, sans mise à distance, puisque scripteurs et lecteurs se connaissent et peuvent même se côtoyer au moment de l'écriture du message et à tout moment de lecture, ces inscriptions se faisant là où ils vivent.

Cet enchevêtrement de l'oral et de l'écrit, de la présence et de l'absence des voix et des corps des différents acteurs constitue un nouvel espace, qui n'est pas sans évoquer ce que Meschonnic entend par oralité: « L'oralité est le rapport nécessaire, dans un discours, du primat rythmique et prosodique de son mode de signifier à ce que dit ce discours. L'oralité est collectivité et historicité ». (Meschonnic, 1982: 280)¹⁴. Chaque écriture d'un « lap » est donc un bien un *texte* dans lequel la fonction référentielle et la fonction poétique ne font qu'un; elle a un auteur, répond à un *projet* d'écriture et s'adresse à un lectorat défini. Le sens du message, sans cesse répété, est: « j'ai été là, parmi vous ». Cette situation pourrait sembler proche de celle des tagueurs ou des graffeurs, si ce n'est que les graffitis manouches ne s'adressent à personne hors du groupe familial et n'ont, pour l'instant, aucune véritable ambition esthétique (mis à part, situation exceptionnelle, ceux de la fresque).

Doté d'une puissance particulière puisqu'un « lap » est unique, ce nom écrit est toujours entremêlé avec d'autres. Ce terrain très détérioré où vivent difficilement dans un quotidien souvent morne et triste toutes ces familles très pauvres, se révèle alors être également le lieu d'un long texte poétique dénué de syntaxe, d'où émergent, sur quelque mur où l'on porte le regard, des centaines de noms tels que Wendy, Pimkie, Nike, Wadel, Waikin, Maëva..., noms dont la combinaison et la répétition sont porteuses de tous les possibles.

Ce même mois de juin 2012, j'ai également constaté l'inscription répétée d'un ensemble de lettres: « S C N » en différents lieux du camp (cf. photos). Comme je leur demandais quelle en était la signification, les jeunes m'ont répondu, assez fiers d'eux, que cela voulait dire « Salié Camp du Nobel ». Le « camp du Nobel » est l'appellation qu'ils donnent à l'aire d'accueil située avenue Alfred Nobel qu'ils occupent à la limite de l'agglomération paloise depuis le milieu des années 1990. Auparavant, depuis la fin des années 1960, les mêmes familles vivaient sur l'ancienne aire d'accueil dite « Camp du Salié », située à deux kilomètres de là. Sous la pression de la municipalité, ils avaient dû abandonner ce terrain avec

14. Par ailleurs, dans *La Rime et la vie* Meschonnic revient sur cette question en distinguant l'oral, l'écrit et le parlé: « Je prends l'oralité comme rythmique linguistique, culturelle et forme-sujet, ce qui solidarise, au lieu de séparer, la littérature et le parlé » (1989: 268).

beaucoup de regret et même d'angoisse (Poueyto, 2004). En effet, bon nombre « d'anciens » y ayant vécu et y étant décédés, ce terrain a acquis, de manière très informelle, un statut « sacré » de *mulengri plaça*, soit de « place des morts » (Williams, 1993). En réitérant ces trois lettres, S C N, ces jeunes qui sont nés à l'époque de ce douloureux déménagement soulignent alors l'importance qu'ils accordent à cette histoire familiale et aux liens qui les rattachent à leurs « anciens ».

À travers l'inscription de leurs noms propres ou de ces initiales à caractère mémoriel, ces nouvelles générations usent donc de l'écriture de manière aussi efficace que discrète. La sobriété parfois extrême des écrits (noms, initiales) est inversement proportionnelle à la puissance évocatoire de la pleine présence de ces jeunes au sein de leurs proches et ceci dans un espace et un temps partagés par des gens de connaissance.

J'avais pu observer que d'autres jeunes qui, après avoir fait appel à des historiennes pour mieux comprendre « ce qui s'était passé chez eux pendant la guerre », pouvaient ensuite se contenter de quelques bribes de connaissance qu'ils jugeaient suffisantes pour réactiver la mémoire collective de leurs familles (Hubert et Poueyto, 2003 : 469-491). Ici, les quelques mots ou lettres peints sur le terrain du Nobel semblaient agir comme des embrayeurs permettant d'activer le sentiment « d'être ensemble » de ces familles quand le besoin se fait sentir. Cette émotion collective, du fait de l'usage parcellaire de l'écrit qui s'entremêle de façon complexe avec l'oralité, et donc avec les corps vivants de l'ensemble des acteurs, ne risque pas de perdre de sa force du fait du principe de « réduction graphique » inhérent à toute forme d'écriture. La bascule oralité/écriture, loin d'être radicale, laisse au contraire place à tout un champ de possibilités intermédiaires, entre-deux de négociations encore peu exploré, et qui pourrait faire l'objet d'une nouvelle herméneutique.

Une « poésie »

À l'opposé de ces productions minimales et partagées, voici maintenant un deuxième exemple de création littéraire qui renvoie à un acte beaucoup plus singulier. Il s'agit d'un homme – que je nommerai M. – possédant une certaine culture littéraire, notamment en matière de poésie romantique, et qui a composé ici un poème de conception apparemment beaucoup plus classique, même si le processus créateur mis en place relève lui aussi du même phénomène d'appropriation. Il y a une quinzaine d'années, j'avais coproduit un disque de musiciens manouches, et lors d'une séance d'enregistrements qui réunissait des chanteurs et instrumentistes d'une même famille ainsi que quelques proches, M., non musicien, m'a demandé s'il pouvait enregistrer un poème accompagné par son frère à la guitare. Je ne sais plus malheureusement s'il avait lu ce poème ou s'il

l'avait récité de tête, mais je me souviens combien ce moment était chargé d'émotion, car il faisait référence à un événement dramatique connu de tous les musiciens présents. Voici le début du poème :

« Souvent, dans la montagne, à l'ombre d'un vieux chêne,
 Au coucher du soleil, tristement je m'assieds,
 Je lance d'heureux hasard mon regard dans la plaine,
 Et ce tableau changeant se déroule à mes pieds.
 Là gronde le Gave aux vagues écumantes,
 Il serpente, se faufile et se perd en un lointain obscur,
 Et là, le lac, immobile, étend ses eaux dormantes. »

On peut reconnaître ici un poème très connu de Lamartine, « L'isolement », extrait des *Méditations poétiques* (Lamartine, 1963 : 3). Pourtant à chaque vers, le poème varie un peu : ainsi le récitant dit : « Je lance d'heureux hasard mon regard dans la plaine », là où Lamartine avait écrit : « Je promène au hasard mes regards sur la plaine ». On pourrait penser qu'il s'agit là de petites erreurs involontaires, si ce n'est que cet homme dit bien « Là gronde le Gave aux vagues écumantes », au lieu de : « Ici gronde le *fleuve* aux vagues écumantes ». Et outre les allitérations créées entre « gronde », « Gave » et « vagues », le Gave dont il parle est le gave de Pau, une rivière qui sillonne les Pyrénées. On comprend donc que le détournement est tout à fait volontaire et qu'il s'agit d'un acte visant à particulariser le poème, lequel relèverait autrement du « commun ». Puis le poème continue en reprenant Lamartine sans en citer l'intégralité, pour arriver à cette strophe :

« Mais que m'importent ces monts, ces montagnes et ces forêts
 Si un seul être vous manque, et tout est dépeuplé.
 Car demain, à l'aube, à l'heure où blanchira la campagne
 J'irai vers toi, je sais que tu m'attends.
 Je marcherai, j'irai dans la campagne,
 J'irai par la forêt, j'irai par la montagne.
 Je ne puis rester loin de toi plus longtemps
 Je partirai. Vois-tu, je sais que tu m'attends. »

Le vers « Si un seul être vous manque, et tout est dépeuplé », est tiré du même poème de Lamartine, légèrement modifié, mais il enchaîne avec le poème des *Contemplations*, de Victor Hugo : « Demain, dès l'aube, à l'heure où blanchit la campagne », là encore légèrement modifié. La suite du poème, assez longue, est entièrement composée par M. Comme je m'étonnais auprès de lui des nombreux emprunts faits à Victor Hugo, il m'a répondu qu'en effet, il avait repris ce très beau poème de Hugo et un peu de Lamartine, et qu'il les avait arrangés à sa manière pour bien rendre compte des sentiments qu'il voulait exprimer. M. n'a pas cherché à publier ce texte, il a produit un poème à la manière des Gadjé, en français, l'a enregistré, m'a demandé une K7 de cet enregistrement pour peut-être le

réécouter en compagnie de ses proches. En aucun cas, il ne s'agit dans ce long poème d'un quelconque plagiat, mais plutôt de l'appropriation particulière d'un matériau poétique commun, processus semblable à celui d'un musicien de jazz qui réinterprète à sa manière un standard ou joue un « medley », le principe de l'interprétation se différenciant radicalement de celui de reproduction à l'identique¹⁵. Se distinguent alors deux modes de production culturelle, l'un qui renverrait à une pratique populaire plutôt inscrite dans l'oralité, même si on voit dans le cas de ce Manouche comme dans le cas du musicien de jazz qu'ils s'appuient tous deux à l'origine sur des documents écrits, et l'autre à une culture plus classique, ancrée dans un écrit immuable. Cet exemple de production littéraire particulière pose le problème de l'auctorat. Qui est auteur de cette production ? La question aurait pu se poser si le poème avait été retenu pour l'édition du disque¹⁶ et provoquer un véritable imbroglio juridique. Mais telle n'était pas l'intention de cette personne : l'enjeu était celui d'une performance qui provoquait une émotion particulière dans un milieu fermé de personnes sensibles. Ce moment, enregistré, peut alors être réactivé dans l'intimité des proches et provoquer un plaisir partagé dû à l'harmonie du texte, de la voix et de l'accompagnement très sensible du guitariste. Et il y a peut-être là, dans ces processus d'appropriation à la fois collective et individuelle qui caractérisent à mes yeux le mode culturel dans lequel s'inscrivent les Manouches, comme un écho à ce qu'écrit Foucault, à la fin de son texte fameux sur la « fonction auteur » :

« On peut imaginer une culture où les discours circuleraient et seraient reçus sans que la fonction-auteur apparaisse jamais. Tous les discours, quel que soit leur statut, leur forme, leur valeur, et quel que soit le traitement qu'on leur fait subir, se dérouleraient dans l'anonymat du murmure. On n'entendrait plus les questions si longtemps ressassées : "Qui a réellement parlé ? Est-ce bien lui et nul autre ? Avec quelle authenticité, ou quelle originalité ? Et qu'a-t-il exprimé du plus profond de lui-même dans son discours ?" Mais d'autres comme celles-ci : "Quels sont les modes d'existence de ce discours. D'où a-t-il été tenu, comment peut-il circuler, et qui peut se l'approprier ? Quels sont les emplacements qui y sont ménagés pour des sujets possibles ? Qui peut remplir ces diverses fonctions de sujet ?" Et, derrière toutes ces questions, on n'entendrait guère que le bruit d'une indifférence : "Qu'importe qui parle" » (Foucault, 2001, II : 840).

15. « Dans le silence et l'absence de tout système de notation écrit, la mémoire active de l'oralité combine l'apprentissage des savoirs avec des informations visuelles, des pratiques gestuelles, des situations globales, qui rendent inopérant le modèle d'une mémoire mécanique vouée à l'exacte répétition. » (Detienne, 1981 : 80) ; cf également Goody, 1979 : 75-76.

16. Ce qui n'a pas été le cas de la maison de disque, pour des raisons de choix artistiques.

Une épopée manouche ?

À l'opposé de cette forme écrite relevant d'un lyrisme personnel, on peut s'interroger sur la production littéraire, qu'elle soit écrite ou orale, qui relèverait de l'épopée. Pour qu'un tel récit puisse exister, il faudrait, selon Hegel¹⁷, pouvoir évoquer des héros disparus ou des personnages légendaires. Si le concept d'épopée a été largement repensé depuis la conception romantique de Hegel (Goyet, 2009), cette présence de héros ou du thème de l'héroïsme reste cependant très présente dans des conceptions beaucoup plus contemporaines de l'épopée, telles que chez Paul Zumthor qui évoque « la fonction épique fondamentale : l'exaltation du héros et de l'exception exemplaire » (Zumthor, 1983 : 123).

Mais comment évoquer des héros, des personnages de légende dans une société qui ne parle pas publiquement de ses morts ? Ce silence porté sur le nom des défunts n'implique pas l'absence totale de généalogie, mais la restreint à des connaissances très limitées de l'identité des ancêtres puisqu'elle s'étend de manière discrète sur trois ou quatre générations. On ne parle de ses morts qu'avec grand respect, doucement, non pas spécifiquement entre Manouches, mais entre personnes ayant connu le défunt et pouvant respecter son souvenir. Ce qui est dit de la personne disparue peut souvent toucher à son caractère héroïque (« C'était un homme qui s'était battu pendant la guerre »), ou extraordinaire (« La grand-mère de ma mère était une sainte, et beaucoup de Manouches prient encore pour elle quand il y a un problème » ; « C'était le meilleur chanteur du monde, les gens en étaient fous »), mais ne débouche jamais sur la fabrication de personnages illustres. La publication de récits de type héroïque célébrant un défunt ne peut donc fonctionner, car elle le ferait déborder du cadre de l'intimité et de la connivence immédiate.

Cette généalogie s'installe durablement dans un silence tout-puissant, chargé d'ancêtres qui sont bien là mais qui ne peuvent servir de référence explicite, chaque nouvelle génération devant en quelque sorte se réinventer tout en restant fidèle à un passé inexplorable. Les défunts règnent sur les vivants par « l'étonnant pouvoir de l'absence » (Segalen, 1982 : 251). Dès lors, ce défaut de récits héroïques laisse place à une épopée silencieuse, habitée d'infinis récits possibles, d'innombrables héros oubliés dont le dévoilement ne pourrait qu'effacer leur toute puissance potentielle.

17. Pour Hegel l'épopée « ... a pour sujet une action passée, un événement qui, dans la vaste étendue de ces circonstances et la richesse de ses rapports, embrasse tout le monde, la vie d'une nation et l'histoire d'un époque toute entière. L'ensemble des croyances et des idées d'un peuple, son esprit développé sous la forme d'un événement réel qui en est le tableau vivant, voilà ce qui constitue le fond et la forme du poème épique proprement dit [...] Et tout cela est vivifié dans l'épopée par une combinaison étroite avec les actions et le caractère des personnages. Car, pour la poésie, la vérité générale n'existe que sous des traits individuels et avec une physionomie vivante » (Hegel, 1997, 2 : 493)

Les écritures numériques

Il n'y a donc pas d'écritures, chez les Manouches, qui lient les vivants à leurs morts si ce n'est les noms gravés sur les pierres tombales¹⁸ et quelques évocations aussi discrètes que ces trois lettres, SCN, peintes ou bombées sur les murs du terrain. L'usage de l'écriture à des fins mémorielles est donc quasi inexistant. Par contre nous avons vu que des pratiques d'ordre synchronique, liant les vivants entre eux, sont très répandues à travers le grand nombre de graffitis de leurs laps, phénomène qui va grandissant. Depuis peu, j'ai commencé à observer de nouvelles pratiques d'écriture, plus discrètes, et qui ont pour support internet.

Tout d'abord les jeunes Manouches (cela commence dès l'âge de 11-12 ans), s'inscrivent dans des réseaux sociaux de type Facebook. Les pages personnelles que j'ai pu observer mentionnent leur nom manouche et publient des photos d'eux-mêmes ou de leur famille accompagnées de petits commentaires. Les amis acceptés sur leur site ne sont pas forcément des jeunes Manouches, mais peuvent également être de jeunes Gadjé ou Gadjî de leur connaissance (relations de collèges notamment). Quelquefois, le réseau s'étend à de nombreux inconnus francophones. L'un d'entre eux affiche ainsi plusieurs centaines d'« amis ». Cette pratique d'écriture, très récente, est apparue avec l'accès à internet sur les smartphones à des forfaits très abordables. C'est également à partir des téléphones mobiles que ces mêmes enfants échangent par SMS des messages, qui peuvent être parfois de type amoureux. Là encore, ils s'inscrivent dans des systèmes de réseaux, permettant des échanges très particularisés avec des personnes toujours choisies. Contrairement à l'écriture de journaux, de romans, d'épopées, productions qui passent toujours par un système de publication vers une communauté imaginaire, les échanges scripturaux de ces jeunes Manouches, comme de leurs aînés, restent dans le domaine du réseau de contacts. On note quelque chose de nouveau : leurs interlocuteurs, s'ils peuvent les identifier par leur profil Facebook, restent hors de toute proximité physique.

Dernier exemple : il y a quelques mois, un Manouche d'environ trente-cinq ans m'a sollicité pour l'aider à créer un site internet de rencontres amoureuses. Je connais ce jeune homme depuis une vingtaine d'années et je me souviens qu'à l'époque de son adolescence, il était alphabétisé, mais maniait avec difficulté la langue écrite. Son idée de site s'appuie là encore sur l'observation qu'il a pu faire des nouveaux usages des réseaux sociaux chez les Manouches, sa sœur s'étant ainsi mariée avec un jeune Gadjî qu'elle avait « connu » sur un site de rencontres. Il m'a aussi dit qu'un tel site n'aurait pas besoin de beaucoup de publicité car « tous les Manouches de France le connaîtront en une semaine ». Comme je lui faisais remar-

18. Noms qui ne sont jamais leurs laps, mais leur nom « officiel », celui par lequel ils sont identifiés par les administrations.

quer qu'il était en train de créer un site communautaire, il m'a répondu qu'il n'en était rien, au contraire, puisque le but est justement que des Manouches, notamment des jeunes filles isolées sur des campements privés ou en passe de devenir vieilles filles, mais aussi des homosexuels, puissent entrer en contact de manière discrète avec des Gadjé. Les attentes de ce jeune homme touchaient également à la mise en forme du site, puisqu'il a argué finement du fait que les Manouches n'ont pas d'ordinateurs chez eux, dans les caravanes, mais que beaucoup d'entre eux possèdent un smartphone¹⁹. Tous les exemples abordés plus haut concernant des pratiques d'écriture chez les Manouches, qu'il s'agisse des graffitis des noms propres, des initiales d'un terrain disparu, d'un poème lu et récité à des proches, renvoient à une logique de communication interne qui fonctionne entre personnes de connaissance. Cependant, l'appropriation toute récente d'internet pour de nouveaux usages d'écriture ouvre également à des échanges avec des inconnus. Si la logique d'interconnaissance se voit alors un peu bousculée, celle du réseau s'en voit au contraire consolidée. Cela ne signifie pas que les « anciens » modes de communication écrite (lesquels n'ont quand même pas plus de vingt ans) vont être supplantés par l'écriture informatique, puisque ils répondent à des fonctions différentes : les premiers ont pour objectif de renforcer des liens de complicité reposant pour beaucoup sur de l'implicite, là où les seconds (les réseaux sociaux, le site de rencontre) visent à faire la rencontre de personnes extérieures au groupe de connaissance.

Conclusion

L'examen des pratiques d'écriture chez les Manouches nous montre qu'une opposition entre société sans écriture et société dominée par l'écrit n'a pas de sens concernant des personnes qui vivent en Europe depuis tant de siècles. Bien au contraire, et particulièrement depuis quelques décennies, on constate un accroissement très sensible de la production interne d'objets écrits aux groupes familiaux. Ce phénomène ne doit pas être interprété pour autant comme étant le balbutiement timide qui mènerait les Manouches et l'ensemble des Tsiganes vers des pratiques d'écriture normées d'écriture, répondant ainsi à une perception très conventionnelle de la domestication de l'esprit sauvage par la civilisation européenne. En effet comme nous l'avons vu, c'est bien des usages nouveaux ou pour le moins différents qui sont exercés ici, que ce soit à travers l'invention continue des noms propres, leur inscription en des lieux familiers, quelques lettres sur un mur sale, porteuses de tant d'évocations mémorielles,

19. Le projet n'a cependant pas abouti, pour des raisons liées à des difficultés techniques et administratives.

un poème composite qui ne s'écrit pas, des épopées absentes, et tant de « nouveaux amis ». De telles ouvertures nous signalent que les limites de ce que l'on entend par écriture, littérature, culture écrite... sont désormais suffisamment fissurées pour qu'on se doive de les réinterroger à travers une herméneutique des écritures qui nous semblent ordinaires.

Enfin, cette appartenance première à un système complexe de réseaux et cette activité culturelle qui porte sur des processus plutôt que sur des produits échappent aux mécanismes de pouvoir. Ceux-ci ne peuvent en effet reconnaître que ce qu'ils ont préalablement identifié et catégorisé sur le fondement des états-nations, à savoir les notions de peuple, assorties de celles de culture (orale ou écrite), de littérature, d'art, de langue et de territoire. En effet, de telles constructions qui conduisent à affirmer l'existence d'un peuple à assimiler, protéger ou exterminer doivent, pour exister, s'appuyer sur des entités culturelles supposées, ce qui est le cas de très nombreuses institutions, qu'elles soient locales, nationales, européennes²⁰, associatives, politiques, voire savantes. Le malentendu est donc vraiment total.

Bibliographie

- Agamben, Giorgio, 1995, *Moyens sans fins, Notes sur le politique*, Paris, Rivages poche.
- 2003, *État d'exception*, Paris, Le Seuil.
- Anderson, Benedict, 2002, *L'imaginaire national, réflexions sur l'origine et l'essor des nationalismes*, Paris, La Découverte.
- Aubin, Emmanuel, 2001, « L'évolution du droit français applicable aux Tsiganes. Les quatre logiques du législateur républicain », in *Études Tsiganes, volume 15, L'habitat saisi par le droit*.
- Benveniste, Émile, 2012, *Dernières leçons, Collège de France, 1968 et 1969*, Éditions Hautes Études, EHESS, Gallimard, Paris, Seuil.
- Berliere, Jean-Marc, 2004, « La République et les nomades (1880-1914) », in *Études Tsiganes* n° 18-19.
- Bordigoni, Marc, 2005, « Réflexion sur la typographie de l'expression "gens du voyage" ». *Études tsiganes* 22 : 139-45.
- Certeau, Michel (de), 1990, *L'invention du quotidien, 1 Arts de faire*, Folio Essais.
- Clifford, James, 1988, *The Predicament of Culture*, Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art, Harvard, Harvard University Press.
- Dardy, Claudine, 2004, *Objets écrits et graphiques à identifier*, Paris, L'Harmattan.
- Deleuze, Gilles, Guattari Félix, 1980, *Capitalisme et schizophrénie, Mille plateaux*, Paris, Éditions de Minuit.

20. Cf par exemple Conseil de l'Europe, 1993, Recommandations 1203 relative aux Tsiganes en Europe, APCE [<http://assembly.coe.int/Mainf.asp?lin=/Document/Adopted-Text/ta93/frec1203.htm>].

- Detienne, Marcel (dir.), 1998, *Les Savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*, Cahiers de philologie, Lille, Presses universitaires de Lille.
- 1981, *L'Invention de la mythologie*, Paris, Gallimard..
 - 2006, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Le Livre de poche.
- Doerr, Joseph, dit Coucou, 1982, *Où vas-tu Manouche ?* Bordeaux, Wallada.
- Fabre, Daniel, (dir.) 1997, *Par écrit, ethnologie des écritures quotidiennes*, Éditions de la MSH.
- (dir.), 1993, *Les écritures ordinaires*, Paris, POL.
- Foucault, Michel, 2001, *Dits et écrits*, II, Paris, Gallimard.
- Goody, Jack, 1977, *The Domestication of the Savage Mind* Cambridge-London-New York Cambridge university Press.
- 1979, *La Raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, Paris, Éditions de Minuit.
 - 1994, *Entre oralité et écriture*, Paris, PUF.
- Goyet, Florence, 2009, « *L'épopée* », *Vox Poetica* [<http://www.vox-poetica.com/sflgc/biblio/goyet.html>].
- Hegel, Georg Wilhem Friedrich, 1997, *Esthétique*, Paris, Le Livre de poche, 2.
- Heinich, Nathalie, Sapiro Roberta, 2012, *De l'artification. Enquêtes sur le passage à l'art*, Paris, Éditions de l'EHESS.
- Horvathova, Jana, 2006, *Devleskere have, svedectvom starych pohlladnic*, Ed. Museum Romske Kultury, Brno.
- Lamartine, Alphonse 1963, *Œuvres Poétiques complètes*, Éd. de la Pléiade, p. 3
- Lick, 1998 *Scènes de la vie manouche*, Wallada,
- Meschonnic, Henri, 1982, *La critique du rythme*, Lagrasse, Verdier.
- 1989, *La rime et la vie*, Lagrasse, Verdier.
- Noiriel, Gérard, 2007, *L'identification. Genèse d'un travail d'État*, Paris, Belin.
- Piazza, Pierre, 2004, *Histoire de la carte nationale d'identité*, Paris, Odile Jacob.
- Poueyto, Jean-Luc, 2004, « La nouvelle frontière, fonction du sentiment du sacré dans une communauté manouche », *Études Tsiganes, Religions revisitées*, 20 : 35-45.
- 2010, « Coucou Doerr, un écrivain naïf ? », *Études Tsiganes, Littératures Romani : Construction ou réalité ?*
 - 2011, *Manouches et mondes de l'écrit*, Paris, Karthala
 - 2012, « Un patrimoine culturel très discret, le cas des Manouches », in revue *Terrain 58, Pourquoi coopérer ?* Paris, Éditions de la Fondation de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Segalen, Victor, 1956, *Les Immémoriaux*, Paris, Plon.
- 1982, *Stèles*, Mercure de France.
- Stimbach, Joseph, 2001 *Itsego* (contes manouches), Bordeaux, Wallâda
- Valery, Paul, 1960, *Tel Quel II*, Gallimard, Pléiade II.
- Zumthor, Paul, 1983, *Introduction à la poésie orale*, Paris, Seuil.

À propos de Jan Yoors, ethnologie et littérature

Alain REYNIERS

De tous les auteurs lus et commentés au cours de nos premières années de terrain parmi les Tsiganes, voici une trentaine d'années, un personnage restera dans notre mémoire : Jan Yoors. Que ce soit dans les cénacles scientifiques, parmi les étudiants qui découvraient les Roms ou les Manouches, l'aumônerie des Tsiganes, le milieu des bénévoles ayant passé une partie importante de leur existence au côté des Gens du voyage, tous louaient la vérité de l'atmosphère qui émanait de son œuvre, la vérité de ses descriptions, ce qui devait avoir été la profondeur de son immersion parmi les Lovara. Jan Yoors était la référence de bien des travaux, celle-là même qu'il n'est pas de bon goût de remettre en question.

Données biographiques

Aujourd'hui, l'intérêt pour l'auteur ne s'est pas estompé. Son œuvre, rééditée, reste une référence. Au-delà de ses qualités littéraires et ethnographiques, elle est aussi la marque d'un personnage hors du commun. Jan Yoors a vécu cinquante cinq ans de vie exceptionnelle. Né à Anvers, en Belgique, le 12 avril 1922 de parents belges (le père était néerlandophone, sa mère était francophone), il allait passer son enfance en Andalousie, dans un milieu d'artistes, cosmopolite, polyglotte, non conformiste. Il a douze ans et vit à Anvers lorsqu'il rencontre pour la première fois au cours de l'été 1934 des Roms lovara. En mai 1940, à la veille de la Seconde Guerre mondiale, il a dix-huit ans et vit avec eux. Durant cette guerre, Jan Yoors entrera dans la résistance à l'occupant nazi. Il connaîtra l'internement et la torture en France, puis la fuite en Espagne et le voyage vers l'Angleterre. En 1947, il rencontrera deux amies néerlandaises. Tous trois décideront de vivre ensemble et ils s'établiront aux USA. Ils y

connaîtront trente ans de vie commune. Yoors se mariera successivement avec les deux néerlandaises. Trois enfants sortiront de ces unions : Vanya et Lyuba avec l'une, Kore avec l'autre (des prénoms portés par des Lovara proches de lui avant guerre). Lui-même connaîtra la célébrité en tant que peintre et artiste en tapisserie. Jan Yoors s'éteindra à New-York, le 27 novembre 1977.

Une œuvre littéraire centrée sur les Tsiganes

Jan Yoors est l'auteur de trois ouvrages sur les Tsiganes. Le premier, *The Gypsies*, est paru à New York en 1967. Il porte sur les premières expériences de l'auteur, alors adolescent, parmi les Roms et offre une immersion présentée comme ethnographique, servie par des qualités d'écriture incontestables. Le livre, qui a connu un succès retentissant, a bénéficié de deux traductions françaises. La première, *J'ai vécu chez les Tsiganes*, est parue chez Stock en 1968. La seconde, *Tsiganes : sur la route avec les Roms lovara*, a été publiée chez Phébus en 1990. Le second ouvrage, moins connu que le précédent, *Crossing : a Journal of Survival and Resistance in WWII* (1971), est davantage focalisé sur l'auteur lui-même et ses tentatives pour insérer les Roms dans la Résistance. Une traduction française, *La croisée des chemins. La guerre secrète des Tsiganes 1940-1944*, est parue chez Phébus en 1992. Plus récemment, un troisième ouvrage, paru en 2004, *The heroic Present : Life among the Gypsies*, se présente comme un recueil de photos des Lovara rencontrés dans les Flandres avant 1940, mais également de Gitans espagnols ou de Tsiganes des Balkans, postérieures à 1961.

Analyse d'un succès

Notre propos portera sur les deux premiers ouvrages, directement issus de la main de l'auteur. Trop souvent perçus comme deux documents séparés, ceux-ci doivent être abordés dans la perspective d'une continuité. La rupture de ton entre les deux livres (plutôt ethnographique dans le premier, davantage personnel dans le second) n'est qu'apparente et révèle, à l'analyse, une dimension cachée de cette écriture. Les deux ouvrages sont articulés en trois grandes parties. Voici, en substance, ce qu'elles contiennent.

La première partie de l'ouvrage de 1967 regroupe quatre chapitres qui portent sur la rencontre du jeune Jan avec les Lovara de la famille de Pulika et sur son immersion parmi eux. Elle se termine par l'évocation de

la mort de la vieille Putzina et des considérations ethnographiques sur le deuil chez les Roms. La seconde partie revêt un caractère plus chronologique. Huit chapitres portent successivement sur quelques périodes d'une même année, vraisemblablement dans la même région des Flandres belges : l'hiver, la saison des moissons et l'automne. Elle se termine par un événement pivot de l'ouvrage, la demande en mariage faite par Pulika au profit de son fils adoptif Jan et l'attitude étrange de Kéja, une proche de ce dernier, qui semble réprouver la situation. La troisième partie de l'ouvrage retrace la descente aux enfers, la désillusion et, pour tout dire, la rupture avec les Lovara. En quatre chapitres, l'auteur décrit un voyage en train vers Paris, la mort de Tchukurka, suivie de considérations sur la *pomana* (repas funéraire), la mort de la vieille Lyuba (celle-là même qui avait découragé Jan Yoors de rester vivre chez les Lovara). L'ouvrage se clôture par le rappel de l'entrée en guerre, la destruction des groupes et l'évocation des quelques survivants.

La première partie du second ouvrage porte sur l'entrée en guerre. Les liens avec le premier ouvrage sont explicites, puisque l'auteur en reprend les grands moments et les résume. Les premiers événements décrits sont vécus en France. Dans la seconde partie, Jan Yoors évoque son incarcération, les tortures qu'il a subies, sa libération, son retour à Bruxelles puis la fuite en Espagne. La troisième et dernière partie porte sur l'existence de l'auteur en Espagne.

The Gypsies (ou, si l'on veut, *J'ai vécu chez les Tsiganes*) peut être vu comme un document de type ethnographique livré au lecteur à la première personne du singulier. On y trouve des données de type généalogique, avec la description précise de rapports entre certains parents, des descriptions de la vie des campements et des récits d'événements de la vie quotidienne qui révèlent une culture tsigane forte et qui constituent pour nombre d'observateurs l'apport le plus riche de l'œuvre ; des considérations plus générales, données comme scientifiques, sur la langue romani, la femme tsigane, les relations entre Tsiganes et Gadjé, le deuil et la *pomana*, la *kriss* (tribunal tsigane), les *paramitcha* et *swatura* (des récits qui relèvent de la littérature orale), l'*armaja* (une sorte de malédiction), le regard porté par les Lovara sur les autres Tsiganes Tchurara, Kalderachs, Sinté et Gitans. L'ensemble présente les Lovara comme étant les Roms par excellence. Toute cette documentation ethnographique, donnée par quelqu'un qui a vécu l'expérience, presque rarissime à l'époque, de l'immersion dans un milieu tsigane explique incontestablement une part importante du succès de l'œuvre. Mais il y a d'autres éléments à noter.

En tout premier lieu, nous rappellerons les qualités descriptives de Jan Yoors qui présente des situations criantes de vérité, très documentées et renforce par là même le sentiment de véracité ethnographique. En second lieu, nous noterons la place dominante laissée à la narration faite à la première personne du singulier, qui implique davantage le lecteur. L'aventure, savamment orchestrée sur le plan de la promotion de l'ouvrage, d'un enfant de douze ans ayant vécu dans un milieu présenté comme totale-

ment exotique doit également être pointée. Au-delà de ces qualités formelles, *The Gypsies* apparaît destiné à frapper l'imaginaire occidental. Et cela contribue très fortement à son succès auprès des gens avertis comme auprès du grand public. Les Lovara sont présentés ici comme des héros romanesques, des aristocrates de l'errance, pendant mobile des aristocrates de la terre, les uns et les autres étant opposés socialement comme mentalement aux paysans. Tout se passe comme si Yoors sollicitait dans son écriture les grands personnages mythiques du monde indo-européen chers à Georges Dumézil : le guerrier, le prêtre et le paysan. Avec ici les Lovara en guerriers, les paysans dans leur rôle et, nous le verrons dans le second ouvrage, Jan Yoors lui-même en prêtre tentant d'engager les Roms vers un destin partagé avec les Gadje, mais qu'ils n'ont pas choisi.

La trame narrative elle-même renforce le caractère sacré de l'histoire vécue par Jan Yoors adolescent. La place centrale laissée à la mort dans ce premier livre est frappante. Tout l'ouvrage nous ramène à elle, depuis les premiers moments de l'immersion chez les Roms, marqués par la fascination, jusqu'aux dernières pages où il n'est question que de désagrégation des familles et de quelques survivants. Loin d'être un simple récit ethnographique ou autobiographique, l'histoire ici contée se révèle alors dans sa dimension tragique. Le second ouvrage permet à Jan Yoors de se livrer sur un vécu jusqu'alors pudiquement voilé par les scènes bucoliques et exotiques successives. Après avoir cédé à la fascination pour les Roms, Jan devenu jeune homme hésite entre l'état de Rom acquis auprès des Lovara et celui de Gadjo tenu de ses parents, pour finalement se détacher du premier au profit du second. Nous sommes dès lors face à une œuvre beaucoup moins ethnographique qu'intime, comparable à un récit initiatique produit trente ans après les faits relatés et qui évoque les déchirures occasionnées par le passage de l'état d'enfant à celui d'adulte. Des déchirures multiples, profondes, tant morales vis-à-vis des Roms et de ses parents (à qui doit-il rester fidèle ?) que physiques par la chair meurtrie sous la torture nazie.

L'apport ethnographique

L'œuvre de Jan Yoors, nous l'avons souligné, a souvent été louée pour ses qualités ethnographiques. En la parcourant, nous sommes effectivement amenés à vivre les sentiments des Lovara, la vie relationnelle et émotionnelle quotidienne de ces Roms, à voir l'ensemble des groupes tsiganes à la manière dont les Lovara se les représentent. Tout cela est très fort. C'est l'atout majeur des deux ouvrages (surtout du premier) sur le plan ethnographique. À ce titre, l'œuvre de Jan Yoors aura contribué à enchanter des générations de jeunes chercheurs travaillant auprès des Tsiganes. Mais, en même temps, elle aura contribué à entériner et à

diffuser tant auprès des ethnologues que du grand public une vision partielle de la réalité tsigane : non seulement l'image de ces Tchurara, Manouches et Gitans, présentés comme des êtres violents ou déculturés, moins vrais que les Lovara, mais aussi celle de ces mêmes Lovara irrémédiablement fixés comme seuls « vrais » Roms dans des traits culturels (notamment le nomadisme), des liens généalogiques et des rapports interpersonnels immuables. Bref, les Roms de Jan Yoors semblent bel et bien décrits dans une perspective culturaliste, chère à l'anthropologie nord-américaine d'avant guerre, qui présente les divers groupes humains comme autant de groupes bien distincts les uns des autres, dont les membres façonnés par une éducation particulière poursuivent un destin collectif propre.

Jan Yoors n'a pas introduit ses lecteurs à la subtilité relationnelle tsigane qui compose et recompose les liens entre les personnes et les familles tsiganes en fonction des circonstances. Sans doute ce jeu était-il hors de portée d'un enfant puis d'un adolescent qui ne vivait pas en permanence chez les Roms. Mais, il ne faudrait sans doute pas mésestimer non plus l'influence du culturalisme sur ses écrits. À cet égard, il conviendrait de cerner davantage le rôle d'un personnage proche des parents de Jan : l'anthropologue africaniste belge Frans Olbrechts qui l'entoura de ses conseils et l'encouragea à progresser dans ce milieu rom. Frans Olbrechts fut l'un des fondateurs de l'anthropologie de l'art et professeur à l'Université de Gand. Ce que l'on sait moins, c'est qu'il fut d'abord un disciple de Frans Boas, le fondateur du courant culturaliste américain, et un proche de Jean Melville Herskovits, autre éminent culturaliste. Le professeur Olbrechts enseignera l'anthropologie à Luc de Heusch, futur disciple de Claude Lévi-Strauss et professeur d'anthropologie à l'Université de Bruxelles. Or, c'est ce même Luc de Heusch que Jan Yoors allait contacter en 1961 lors d'un voyage en Europe et qui allait systématiser la vision qu'avait Yoors des Lovara, avant de prendre ses distances avec la tsiganologie.

Conclusion

Bien plus qu'un document ethnographique et malgré les indéniables qualités des deux ouvrages en la matière, l'œuvre de Jan Yoors nous apparaît comme le témoignage tragique d'un être tiraillé entre des Tsiganes qui l'attirent comme un aimant mais dont il se rend bien compte que la vie n'est pas faite pour lui, et des parents qui lui avaient laissé une incroyable liberté. Partant, c'est aussi l'évocation forte d'une rupture entre l'état d'enfant et celui d'adulte, le choix d'une existence peu conformiste, sans doute, mais dans la société des Gadje. Finalement, Jan Yoors nous aura donné un récit captivant, émaillé de données précises, tirées d'une expé-

rience concrète sur le terrain, mais dont la portée ethnographique est affaiblie par des considérations idéologiques sur un peuple rom autonome, poursuivant son voyage hors du temps, complètement indifférent au progrès, vivant éternellement dans l'instant, et communiquant au moyen d'une « langue sauvage et archaïque qui n'exprime que des idées vagues et poétiques sans rapport avec la réalité » ! Il reste que l'œuvre, en tant que production littéraire remarquable, a pu faire rêver bien des lecteurs en quête d'errance. Ce qui n'est pas la moindre des qualités. Elle mériterait d'être étudiée de près dans cette perspective.

Bibliographie

- De Heusch, Luc, 1965, *À la découverte des Tsiganes (une expédition de reconnaissance, 1961)*, Bruxelles, Éditions de l'Institut de sociologie de l'Université Libre de Bruxelles.
- Dumezil, Georges, 1995, *Mythe et Épopée I. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Paris, Gallimard.
- Yours, Jan, 1967, *The Gypsies*, New York, Simon and Schuster.
- 1971, *Crossing: a journal of Survival and Resistance in WW II*, New York, Simon and Schuster.
 - 2004, *The Heroic Present: Life among the Gypsies*, New York, Monacelli Press.

Romanciers hongrois tsiganes de la vie ordinaire

Cécile KOVACSHAZY

Préliminaires théoriques

Avant d'analyser deux romans hongrois des années 1970, je souhaiterais avancer quelques mots sur le fait de poser comme objet de travail les « littératures romani », littératures dont on souligne ainsi qu'elles sont écrites par des Tsiganes. En effet, de tels travaux de recherche peuvent conduire à un paradoxe si l'on n'y prend garde. Puisque d'un côté il s'agit de valoriser une production créée par des Tsiganes pour contrer une habitude trop ancrée : celle de parler de façon négative des Tsiganes, que ce soit pour adhérer à ces jugements négatifs ou pour les réfuter (Kovacsazy automne 2011). Mettre en valeur l'existence de « littératures tsiganes » permet de faire entendre un autre discours, discours constructif, et de faire percevoir une autre réalité, la littérature pouvant agir comme antidote aux dangereuses fantasmagories véhiculées au quotidien. Mais de l'autre côté, en utilisant ce terme on risque de sombrer dans des catégorisations ethniques et de procéder à des généralisations essentialisantes et mortifères. Convaincue du bénéfice qu'il y a à faire connaître et lire des textes littéraires écrits par des auteurs tsiganes, il me semble crucial de mettre en valeur des voix subjectives et individuelles : il convient impérativement de replacer celui qui écrit à la fois dans sa dimension unique, créatrice, individuelle et dans son contexte historique et culturel, chaque fois singulier.

On identifiera deux critères permettant de parler de « littératures tsiganes » : l'écrivain doit se revendiquer lui-même publiquement comme tsigane, et son œuvre doit thématiser cette identité – les deux critères étant cumulatifs¹. Partant de cette définition, on peut distinguer différents types

1. Pour un plus long développement sur ce sujet, voir les trois volumes, 36, 37 et 43, sur les littératures tsiganes dans *Études tsiganes*, C. Kovacsazy (éd.), Paris, 2008, 2009 et 2011.

de textes littéraires : les textes qui proposent un récit identitaire essentialisant. Est ainsi présenté au lecteur ce qui serait *typiquement* « tsigane » ou « rom » et ce, de façon éternelle et a-historique. Cette vision est celle que reprend une large majorité d'auteurs. Ces écrivains alimentent alors les représentations préconçues et attendues des lecteurs non tsiganes. C'est la question de l'horizon d'attente qui se pose ici.

Dans cette première catégorie on peut distinguer des textes qui adoptent une vision romantique – au sens large du terme, autrement dit une vision idéalisante des Tsiganes comme « fils du vent » qui incarneraient la liberté sous toutes ses formes, des êtres libres dans leurs mœurs et... libres de tout respect des lois communes². Ces textes adoptent une position implicitement défensive : « Regardez, vous qui nous méprisez, comme nous sommes heureux, libres et enviables. » Ce modèle d'une vie rêvée s'alimente de façon mutuelle entre écrivains non-tsiganes ignorants des réalités tsiganes et écrivains tsiganes. Cette catégorie de textes a une intention didactique – parfois peu compatible avec des intentions littéraires.

Les textes qui m'intéressent ici relèvent d'une autre catégorie. Contrairement aux cas précédents, l'écrivain ne prend pas ici la plume en se revendiquant porte-parole d'une communauté ou en visant une universelle représentativité³. Il fait œuvre de littérature et plus précisément œuvre de fiction. Qu'est-ce à dire ? Qu'il pose un monde, son monde. Il propose une vision ni méliorative, ni péjorative. Posant un nouveau monde, il modifie nécessairement le monde préexistant qui ne tenait pas compte de son regard (sans quoi l'essentialisation fait retour ici) subjectif. En cela, l'auteur de fiction opère un geste subversif ou, pour reprendre le terme central de la pensée de Jacques Rancière, un geste dissensusuel :

« Le dissensus, c'est la reconfiguration des rapports entre sens et sens, c'est-à-dire entre présence sensible et signification. Il peut se décrire comme un excès, un mécompte par rapport au compte ordonné des corps et des significations. En politique, ce mécompte prend la forme d'introduction de sujets qui n'étaient pas comptés et qui, en se donnant un nom, se font compter comme aptes à compter les choses et les êtres qui font partie de la communauté, à redécouper le donné des situations, à changer les noms qu'on peut leur donner » (Rancière 2009 : 563).

En prenant parole dans l'espace symbolique de la littérature, en « redécoupant le donné » et en le nommant en tant que tsigane, l'auteur contraint l'ensemble du monde à se redistribuer. Sa prise de parole littéraire est un « événement de parole [...] qui vient disjoindre l'ordre des nominations par lequel chacun est assigné à sa place » (Rancière 2009 : 66).

2. C'est cette vision que reprend l'exposition parisienne au Grand Palais (26 sept. 2012-14 janv. 2013) consacrée aux « Bohèmes », la première partie étant consacrée à la représentation des Tsiganes dans la peinture, et la seconde moitié à la vie de bohème artistique au milieu du XIX^e siècle.

3. Illusion et danger de la fonction de porte-parole soulignés par Jacques Rancière dans *La Nuit des prolétaires* (1981).

Il convient de préciser que cette partition de textes proposée n'est qu'un outil de pensée et elle ne recouvre bien entendu pas la richesse des textes littéraires.

Enfin, concernant les genres de textes littéraires, notons que les romans écrits par des Tsiganes sont à l'heure actuelle peu nombreux ; on trouve en Europe majoritairement de la poésie lyrique (la production principale de littérature produite par des personnes tsiganes étant proportionnelle à la fois au nombre de Tsiganes dans un pays et à la vivacité de la langue romani, c'est dans les pays balkaniques que la littérature produite par des Tsiganes est la plus développée). En Hongrie pourtant, on peut lire un certain nombre de romans, peut-être parce qu'il existe une tradition romanesque très forte dans ce pays depuis le milieu du ^{xix}^e siècle – qu'on pense à Mór Jókai, Kálmán Mikszáth ou Zsigmond Móricz, et qui perdure jusqu'aujourd'hui.

On a choisi ici deux romans précis parce qu'ils sont sans doute les tout premiers romans de langue hongroise écrits par des Tsiganes. Ils n'ont pas été écrits en langue romani, langue en perte de vitesse en Hongrie : dans les années 1970, déjà deux tiers des Tsiganes hongrois avaient le hongrois comme langue maternelle ; aujourd'hui ils sont plus de 90 % dans ce cas (Kemény/Havas/Kertesi 1994 ; Forray/Mohácsi (dir.) 2000 ; Kemény/Janky/Lengyel 2004). D'autres romanciers ont suivi ces précurseurs, dont récemment Béla Osztojkan et Magda Szécsi⁴.

Deux premiers romans tsiganes hongrois

Les années 1970 sous János Kádár voient en Hongrie l'avènement de plusieurs grands écrivains d'origine tsigane. Outre ceux cités plus hauts, le plus connu d'entre eux et le plus apprécié par le monde littéraire est Károly Bari (né en 1952), auteur de recueils de poèmes et de calligrammes, peintre et ethnographe. Cette émergence est un avènement éditorial, mais aussi un événement social et culturel, dans la mesure où il traduit un phénomène plus général : une génération de Tsiganes se retrouve pour la première fois dotée d'une formation scolaire et, pour une minorité d'entre eux, universitaire⁵. Ainsi, József Choli Dároczi était professeur de lycée, Attila Balogh

4. Certains titres de Béla Osztojkan (1948-2008) ont été traduits en français (*Le bon Dieu n'est pas chez lui* [Nincs itthon az Isten, 1985], et autres récits, traduits du hongrois par Patricia Moncorgé, Paris, Fayard, 2008 ; *Jóska Átyin n'aura personne pour le lui rendre* [Átyin Jóskanak nincs, aki megfizessen, 1997], traduits du hongrois par Patricia Moncorgé, Paris, Fayard, 2008). En revanche, aucun texte de Magda Szécsi (née en 1958) n'est à ce jour traduit en français ou dans une autre langue (elle est notamment l'auteure de *Időtépő* [Arrache-Temps], Budapest, éd. Széphalom Könyvműhely, 2006).

5. Bari a suivi des études de lettres à Debrecen, Lakatos des études de sociologie (romologie) à MTA (l'équivalent du CNRS) Szécsi a fait un lycée professionnel d'infirmiers.

était le rédacteur en chef de la revue *Cigányfűró*, György Rostás-Farkas était membre de l'Association des écrivains hongrois (*Magyar Írószövetség*). Cette émergence à travers les études est conjointe à un autre phénomène parallèle, à savoir le développement d'une vie associative culturelle, puis civile et politique : l'Association culturelle des Tsiganes hongrois (*Magyarországi Cigányok Kulturális Szövetsége*), que Menyhért Lakatos a dirigée pendant plusieurs années, est créée à la fin des années 1980, et le Parlement rom hongrois (*Magyarországi Roma Parlament*) est créé en 1991⁶. D'autre part, le contexte politique à partir des années 1970 dans les anciens pays de l'Est est favorable à de telles publications ; elles marquent en effet un tournant par rapport aux minorités nationales, que ces « démocraties populaires » ont longtemps niées pour valoriser la dimension ethnographique (mais parfois exotique⁷) dans un second temps.

Dans cette génération, on s'arrêtera donc sur deux romanciers hongrois de taille : Menyhért Lakatos (1926-2007) et József Holdosi (1951-2005). L'un comme l'autre ont connu un certain succès en Hongrie avec leurs œuvres (voire plus largement, grâce aux traductions de certains de leurs textes⁸), et principalement avec un roman que je présenterai brièvement.

Menyhért Lakatos naît en 1926 à Vésztő, au sud-est de la Hongrie, tout près de la frontière roumaine. Il fait tout un parcours scolaire, puis étudie à l'université de 1969 à 1973 la sociologie, et particulièrement la tsiganologie. À partir de 1970 il publie régulièrement⁹ des contes, des récits et des romans. Dans son âge mûr, il préside le Comité national des Tsiganes (*Országos Cigánybizottság*), l'Association culturelle des Tsiganes de Hongrie (*Magyarországi Cigányok Kulturális Szövetség*) et l'Association démocratique des Tsiganes de Hongrie (*Magyarországi Cigányok Demokratikus Szövetség*)¹⁰. Le roman principal de Lakatos s'intitule *Füstös képek*, il est publié en 1975. Son titre est polysémique : on peut le traduire par « visages enfumés » ou par « tableaux flous »¹¹. On y raconte la vie

6. On trouve à cette adresse une liste d'associations roms hongroises [<http://www.ikonet.hu/romologia/cimek.html>].

7. En URSS notamment sont publiés dans ces mêmes années des recueils de contes et légendes tsiganes.

8. *Füstös képek* a été traduit dès 1978 en allemand (Allemagne de l'Est), en 1979 en polonais, en tout en environ trente langues ; *A Kányák* a été traduit la même année, en Allemagne de l'Est.

9. *Angárka és Busladarfi* (contes, 1978) ; *A hét szakállas farkas* (conte, 1979) ; *A hosszú éjszakák meséi* ; *A paramisák ivadékai* (récit, 1979) ; *Az öreg fazék titka* (contes, 1981) ; *Akik élni akartak* (roman, 1982) ; *A titok* (contes, 1998).

10. Source : Zoltán Onagy, « Cigánynak lenni Magyarországon », www.irodalmijelen.hu, 11 avril 2011.

11. La traduction proposée par Agnès Kahane pour les éditions Actes Sud en 1986, « Couleur de fumée », tente de concilier les deux acceptions. La maison d'édition elle-même a peu d'informations sur les conditions de publication de ce roman. Voici ce qu'elle a pu trouver, en réponse à ma demande de septembre 2012 : « Le projet est arrivé à travers une proposition de traductrice et le livre a connu des ventes tout à fait honorables pour du hongrois et pour l'époque (Actes Sud était une maison bien moins connue que maintenant) : 5 600 ventes en édition courante et près de 5 000 exemplaires en collection de poche Babel ».

d'un campement tsigane en Hongrie autour de l'année 1938. Le lieu exact n'est jamais nommé, mais des toponymes alentours sont mentionnés, ce qui permet de situer le campement à Vésztő, c'est-à-dire le lieu de naissance et d'enfance de Lakatos¹². La narration est endossée de l'intérieur à la première personne, par le narrateur protagoniste, un jeune garçon doué qui va à l'école, et il est le seul du campement à le faire. On pourrait résumer l'intrigue en disant que le roman raconte le déchirement d'un jeune Tsigane qui vit deux cultures incompatibles, celle de Tsiganes miséreux, marginalisés dans leur campement, et celle des Gadjé tsgianophobes du village attenant. Ce roman est naturaliste : la misère de la vie dans le « poutri »¹³ (masure en mauvais état) y est racontée sous tous ses aspects, y compris les plus scatologiques, et il a une forte dimension historique : le récit s'achève avec la déportation de tous les Tsiganes du campement. Aucune précision de lieu et de date n'est donnée pour cette déportation dans le roman, comme si elle prenait une dimension irréaliste. Et de fait, les protagonistes ne comprennent pas du tout quelle tragique fin les attend.

Lakatos a reçu deux fois le prestigieux prix littéraire József Attila (1976, 1993) et a été le lauréat du prix Füst Milán (en 1976. Prix créé en 1975). Or les prix littéraires ont une très forte dimension symbolique en Hongrie en termes de légitimation dans le cercle, fermé du fait de la taille modique du pays, du monde littéraire. C'est que la sortie de son roman en 1975 a été un grand événement en Hongrie : pour la toute première fois, un Tsigane narrait la vie quotidienne depuis son point de vue, avec d'une part des détails précis anthropologiques, d'autre part, les maltraitances récurrentes de la part des non-Tsiganes. Seul un Tsigane pouvait combiner ces deux savoirs, et en cela le livre fit événement : il s'agissait d'une découverte totale pour la majorité des Hongrois. L'accueil a été retentissant mais pas unanime.

Le roman de Holdosi *Kányák* a paru un petit peu plus tard, en 1979. Il se présente dès son titre comme un roman dynastique, où l'histoire d'une famille, « les Kánya » (c'est le titre du livre), est narrée sur trois générations, des années 1920 à 1960. L'histoire se passe à Vép, près de Szombathely, au nord-ouest de la Hongrie. Kánya est en réalité le nom de famille de la mère de Holdosi. Le récit est autobiographique, ce que confirme le fait qu'à sa publication, la famille de l'auteur lui ait intenté un procès pour cette raison – exhibition de vie privée¹⁴. « J'ai fini ce roman à l'âge de 25 ans. J'ai écrit le destin de ma famille, des miens. J'avais fui en vain. Ils me réclamaient et je me suis donné à eux avec *Les Kányák*¹⁵ », avance Holdosi à propos de son roman. Comme dans le roman de Lakatos, le lieu

12. Je remercie Imre Magyari pour m'avoir donné cette précision toponymique.

13. Le mot est attesté depuis la fin du XVIII^e siècle.

14. Voir le texte de Holdosi à ce sujet : *Cigánymózes – Fogoly – Hajh, cigányok, hajh, kányák!*, Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó, 1987.

15. « Huszonöt évesen fejeztem be ezt a regényt, írtam meg családom sorsát, magamét. Hiába menekültem, futottam el, önmagukat követelték bennem, s én odaadtam magamat nekik, a Kányáknak ».

de l'action est un monde parallèle à celui que connaît le lecteur, en quelque sorte hermétique à ce qu'on pourrait appeler « le monde des Hongrois », mais un monde très proche de celui qui correspond au monde ségrégué tsigane. En effet, dans les deux romans, tous les personnages dissocient Hongrois et Tsiganes (je reviendrai plus bas sur ce point), selon une lourde hérédité culturelle et fantasmatique qui veut que les Hongrois, depuis leur installation dans la plaine de Pannonie, soient une tribu pure, et donc sans points communs avec les Tsiganes par exemple¹⁶. Dans le roman de Holdosi, on suit la destinée de plusieurs personnages, notamment une fratrie, dont un frère, peintre génial presque autiste, dialogue avec le « Christ des Tsiganes » ; un autre frère est un musicien qui part de chez lui sur les routes en quête de ce qui serait la musique tsigane originelle, et une sœur quitte aussi sa famille après avoir été maltraitée et violée. Contrairement au roman de Lakatos, celui de Holdosi est entrelardé de croyances et de superstitions, rapprochant ainsi l'œuvre du réalisme magique de Gabriel García Márquez. Pour *Kányák*, Holdosi a obtenu le prix de la meilleure première œuvre (*legjobb elsőkötetes írójának járó díj*).

Dans les deux cas, nous avons affaire à des écrivains qui font le choix de mettre en récit et en fiction leur propre vie. Et c'est bien ce qui a fait sensation : pour la première fois, les lecteurs avaient accès à une autobiographie écrite par un Tsigane, cette autobiographie fût-elle en partie romancée et non nommée comme telle. C'est donc la part d'énonciation personnelle qui rend ces textes exceptionnels, et la réception journalistique contemporaine de la publication l'avait bien compris. En revanche, on peut regretter que face à un tel événement éditorial, le nombre d'études plus approfondies que de rapides recensions demeure si menu, pour ne pas dire quasi inexistant.

Un retournement

Les deux fictions dont il est question ici fonctionnent sur la base d'un radical retournement. Le narrateur, et avec lui l'auteur, reprend à son propre compte la critique faite par les non-Tsiganes à l'égard des Tsiganes. Beate Eder-Jordan a montré que pour certains auteurs tsiganes une critique interne est inconcevable (Eder-Jordan 2011), parce qu'elle serait dangereuse : face à tant de haine et de fausses informations négatives produites par les gadjé, il ne faudrait pas ajouter aux médisances. C'est par exemple la position que tient l'écrivaine autrichienne Ceija Stojka (née en 1933), survivante des camps d'extermination d'Auschwitz et Bergen-Belsen. En

16. Cf. la misérable querelle depuis deux siècles pour tenter de prouver que « musique hongroise » et « musique tsigane » de Hongrie seraient deux choses nettement différentes. Le chef d'orchestre Christoph von Dohnányi par exemple colporte cette thèse.

revanche, la peintre et écrivaine finnoise Kiba Lumberg (née en 1956) fait de cette critique interne le nerf de sa création. Eder-Jordan souligne combien la posture critique devient complexe quand l'auteur est une femme, la discrimination sexuelle s'ajoutant aux discriminations sociale et ethnique. Dans les deux romans qui nous occupent ici, une critique interne est bel et bien proférée, et elle ne peut que bouleverser les représentations figées, du fait que la source de la critique est inhabituelle. Le retournement est provoqué par le déplacement de la source et, on le verra plus loin, par la nature des critiques. Les personnages, mais surtout le narrateur, procèdent à des critiques internes, retournant ainsi la représentation habituelle. Alors que la pauvreté la plus extrême sévit dans le campement, « ici aussi sévissait la cupidité sous ses aspects les plus dégradants¹⁷ » (Lakatos 1975 : 212). Violence, alcoolisme, fourberie. Ce sont les maltraitances faites aux femmes qui sont le plus sévèrement critiquées, car dans les deux romans les femmes sont utilisées, battues, violées. Dans ce passage de *Couleur de fumée* le narrateur donne son avis, très distancié, sur cela :

« comme toutes les communautés, celle des Tsiganes est fondée sur la propriété. Mais, à la différence des autres, chez qui des tas de choses peuvent être possédées en commun ou individuellement, les Tsiganes ne connaissent qu'un seul objet de propriété : la femme. [...] Je voudrais quand même comprendre pourquoi les femmes ne refusent pas le rôle de bête de somme qui leur est imposé, alors qu'elles le pourraient à n'importe quel moment¹⁸ » (Lakatos 1975 : 221).

Cette dimension auto-critique donne au caractère anthropologique de l'ouvrage d'autant plus de profondeur, ou du moins de complexité par la polyphonie qu'il propose. On ne s'étonnera pas qu'anthropologues et historiens hongrois se servent de ce roman comme document de travail (même si l'on peut regretter que la dimension littéraire soit alors le plus souvent négligée).

Cette litanie de critiques engendre l'expression d'un désir et une plainte de la part du narrateur, voire du désespoir :

« N'avoir qu'un seul désir : partir d'ici, m'en aller au diable, vers la prison, vers ma perte, ou bien dans le monde des autres, ce monde qui est

17. Menyhért Lakatos, *Füstös képek*, Budapest, Magvető kiadó, 1975, p.212. « Itt is ismerték a kapzsiság önmagát megalázó emberi formáit. » (pour les citations en français de Lakatos, je reprends la traduction d'Agnès Kahane chez Actes Sud, en la modifiant si nécessaire)

18. Menyhért Lakatos, *id.*, p.221. « Mint minden közösség, a cigányoké is a tulajdonjogra épül. A különbség az, hogy míg más közösségek tulajdonában ezer és ezerféle olyan értéket találunk, amely lehet közös vagy magántulajdon, addig ennek a közösségnek egy értéke és tulajdona van, az asszony. [...] Mégis képtelen vagyok megérteni a nőt, aki minden pillanatban megtagadhatná tényészállatsorba kényszerült létét, de nem teszi. »

en train de sombrer, n'importe où mais ailleurs, s'il faut pourrir, au moins que ce ne soit pas ici. Pas dans ce monde de comédie dont l'air ranci, jamais renouvelé, fane les fleurs éclatantes des jupes, où l'éternelle obsession du sexe vous rend fou, ou l'amour enfante la vengeance. Fuir ce monde tsigane où rien ne dure, sauf le temps qui s'est figé, et la peur¹⁹ » (Lakatos 1975 : 273).

Dans *Couleur de fumée*, le jeune héros est dans une position intermédiaire, puisqu'on a vu qu'il participe de deux mondes, le monde de son campement et le monde de l'école. Il est passeur de deux mondes sociaux, passeur de deux époques aussi, passeur de deux ordres symboliques. « Tout en affichant un grand mépris pour ces croyances, je ne pouvais moi-même m'en affranchir²⁰ » (Lakatos 1975 : 120). Le jeune héros est torturé la nuit par des visions du diable qui lui souffle des préceptes tels que celui-ci qui résume toute la souffrance du héros : « On ne peut pas vivre à cheval sur deux mondes, il faut rompre avec l'un des deux²¹ ! » (Lakatos 1975 : 359).

Dans le roman de Holdosi, *Kányák*, c'est principalement une jeune femme qui assume la critique interne explicite. Par le biais du discours indirect libre, on apprend que Matild quitte « une famille complètement folle. Ernő, l'autre fou, est parti chercher la musique originelle, la musique originelle des Tsiganes, comme si quoi que ce soit leur avait jamais appartenu, ils n'ont rien du tout, ils ont tout volé à d'autres, tout pris par tromperie ou mensonge²² » (Holdosi 1979 : 49). Cette critique est perturbante pour le lecteur, critique qui donne à interroger l'aliénation potentielle du discours de Matild, qui pourrait avoir repris à son compte les discours infamants et généralisants de non-Tsiganes.

Ces deux romans sont riches de critiques mais il ne s'agit pas pour autant d'une auto-diatribes contre les Tsiganes ! La critique se fait d'une autre façon. Ici les représentations fantasmagoriques et mensongères sont prises à contre-pied et ce, par le récit plutôt que par un discours informatif. Ainsi se répète dans les deux romans la narration de scènes où les gendarmes débarquent dans le camp pour tabasser les Tsiganes sous

19. Menyhért Lakatos, id., p.273. « Csak el innen, el a pokolba, a börtönbe, a megsemmisülésbe vagy a másik, időten, süllyedő világba, csak el, ha már el kell rohadni, akkor ne itt. Ne ennek az örök komédiának soha fel nem frissülő, avas szagú levegőjében, ahol elhervadnak a szoknyák élénksárga virágai, ahol a vér beleőrül az örök zaklatottságba, és bosszút szül a szerelem. Ki ebből a világból, mert itt nincs maradandó, csak a megbénult idő és a félelem. »

20. Menyhért Lakatos, id., p. 120. « Kifelé én is megvettem a babonás hitet, de belül nem tudtam szabadulni tőle. »

21. Menyhért Lakatos, id., p.359. « Nem lehet két világ között élni, valamelyikkel szakítani kell ! »

22. József Holdosi, *Kányák*, Budapest, Szépirodalmi könyvkiadó, 1978, p. 49. « Csupa bolond család. Ernő, a másik bolond, ősi zenét ment keresni, ezeknek ősi zenét, nem volt ezeknek soha semmijük, semmi sem a maguké, mindent mástól loptak, csaltak, elhazudtak. » (les traductions de Holdosi sont de moi).

prétexte qu'un délit a été commis par le village, voire sans aucun prétexte. La parole critique circule. Cette pluralité de discours brise ainsi toute vision dichotomique, autant la vision raciste qu'une victimologie. Cela produit le salutaire effet de contrebalancer entre elles les visions manichéennes colportées et reproduites dans le texte.

L'intérêt des deux romans est donc de déplacer l'angle de vue de la critique. Car ce qui n'est pas critiqué mais qui n'est pas non plus défendu, ce sont les représentations stéréotypées qui sont véhiculées en Hongrie depuis maintenant des décennies : par exemple l'idée que les Tsiganes ne voudraient pas travailler. L'efficacité de ces deux romans tient sans doute au fait qu'ils ne recourent pas au dialogisme. Contrairement à de nombreux textes littéraires tsiganes qui intègrent la parole raciste du gadjo pour en montrer l'inanité, ces deux romans proposent une voix qui d'elle-même annihile les opinions contraires, ou du moins, en propose une autre. Leur dynamique pourrait suivre ce programme : « Je ne vais pas vous expliquer pourquoi ce que vous dites est faux ; je vais vous dire autre chose. » Une nouvelle voix est donnée au chapitre, à vraisemblance au moins égale de l'autre – trop connue déjà du lecteur. Ainsi de l'épilogue de *Couleur de fumée* :

« Écoutez-moi. Nous vous avons séparés en deux groupes. Nous savons qu'il n'est pas facile de quitter sa famille, mais c'est la guerre, et la patrie a grand besoin des bras des travailleurs. Vous irez travailler dans des endroits différents, mais un jour viendra où vous vous retrouverez.

[...] Le mot travailler, venant de la bouche de l'adjoint au maire, nous parut tenir du conte de fées ! Des images colorées, nettes, claires s'installèrent dans nos cerveaux flous et enfumés. [...] Travailler, manger, être libres ? [...]

– Vivat, vivat ! crièrent-ils tous, jusqu'aux enfants à la mamelle²³ (Lakatos 1975 : 447-448).

L'ironie tragique est très efficace, qui fait entendre le désir intense des Tsiganes de travailler. Ce désir exprimé va à l'encontre du préjugé selon lequel les Tsiganes n'aiment pas travailler, et le tragique fonctionne d'autant mieux que le lecteur sait combien ces trains en 1939 ne mènent pas les Tsiganes vers des lieux où ils pourront s'épanouir dans le travail...

Ce « décentrement » de point de vue – au sens où l'entend Gayatri C. Spivak quand les subalternes peuvent prendre la parole et être écoutés

23. Menyhért Lakatos, *op. cit.*, p. 447-448. « *Kemszépen! Önöket most két csoportra osztottuk. Tudjuk, hogy nem könnyű kiszakadni a családból, de kemszépen, be kell látni, hogy háború van, és a hazának nagyon nagy szüksége van a munkás kezekre. Kétfelé mennek dolgozni, kemszépen, de eljön az idő, hogy majd találkoznak. [...]*

Az, hogy « dolgozni » mennek, valami csodálatos mesének tűnt a főjegyző szájából! Színes, tiszta, világos képek költöztek kormos, füstös agyunkba [...]. Dolgozni, enni, szabadnak lenni ? [...]

– *Éljen, éljen! – ordított a csecsszó pó is.* » On retrouve dans cette citation les mots du titre (les deux mots soulignés par moi).

(Spivak 1988) – est porté par un trait stylistique caractéristique : l’antiphrase, qui permet une dérision permanente. Cet humour dérisoire est sans doute une constante dans la prose hongroise, du moins dans les années 1920 et 1930 autour de Kosztolányi ou de Karinthy père. Voici un exemple simple de cette dérision fonctionnant par antiphrase :

« Ginár se rendait chaque jour chez Rác, à qui il servait d’homme à tout faire, à la fois maître de chasse, valet de chambre, garçon de courses et paillasse. Il était considéré comme son bras droit. En échange Rác l’honorait de quelques vêtements usagés. [...] Ces messieurs savaient se comporter comme il sied²⁴ » (Lakatos 1975 : 38).

Cette dérision et cette autodérision montrent que, de même que les personnages principaux sont tiraillés entre deux aspirations, de même la langue hongroise est travaillée de façon bifide.

Malgré ce décentrement, la conclusion à laquelle parviennent les deux romans est indubitable : on ne peut pas quitter le monde tsigane, on ne peut se départir de ses origines.

« Jamais le monde tsigane ne m’avait paru aussi bigarré. J’en faisais partie, j’avais grandi au milieu de ses couleurs, ses formes immuables s’étaient ancrées en moi. Le cercle étroit duquel je m’étais enfui regroupait à peine quelques tribus, où les continuels mélanges effaçaient toutes les différences. Parfois, leurs chiens eux-mêmes finissaient par leur ressembler²⁵ » (Lakatos 1975 : 175).

Tout contre l’Histoire

En revanche, là où les deux romans se distinguent, c’est dans leur rapport à l’Histoire. Le roman de Holdosi *Les Kánya* déploie une temporalité où le temps ne passe pas, non pas du fait d’une oisiveté collective, mais du rejet opéré par les non-Tsiganes. C’est d’ailleurs sous le signe de cette stagnation que s’ouvre le roman :

24. Menyhért Lakatos, *op. cit.*, p. 38. « *Ginár mindennap megfordult Rác igazgatónál mint a minden vadász mestere, komornyikja, bevásárlója, udvari bohóca. Úgy is mondták, hogy a jobb keze. Ezért ellenszolgáltatásként egy-egy elhasznált ócska ruhával tisztelte meg Ginárt [...] A vadásztársaság tagjai olyan urak voltak, akik mindennek akkurátusan meg tudták adni a módját.* »

Précisons si nécessaire que Ginár est Tsigane, Rác non-Tsigane.

25. Menyhért Lakatos, *id.*, p. 175. « *Benne éltem, együtt nőttem fel a színekkel, a formák egyhangúsága megcsontosodott bennem, azt a szűk kört, ahonnan idáig futottam, csupán néhány nemzetség alkotta. Az állandó keveredés elmosott minden különbséget, némelyikre még a kutyája is hasonlított.* »

« La rue se réveillait tous les matins de la même façon. Sa pourriture, sa misère restaient identiques, ses maisons étaient inexorablement tenues par de la paille, de l'eau, de la boue et la force de pieds pilonnant, comme depuis des décennies, même les ballots de paille ne changeaient pas dans les lits qui procuraient un doux sommeil »²⁶ (Holdosi 1979: 5).

C'est le constat pessimiste d'un temps qui ne peut pas s'écouler lorsque l'on est rejeté. Pour cette vision des choses, Holdosi fut influencé par son parcours personnel, qu'il ressentait comme une tentative d'intégration ratée. Il était en effet devenu enseignant en lycée (à Szombathely), espérant ainsi faire partie d'un système collectif sans distinction ethnique, mais son origine tsigane lui était sans cesse rappelée, malgré son métier. Le rejet dans le roman n'est pas que social, il est encore plus grave que cela : c'est un rejet hors de l'Histoire. C'est du moins ainsi que la temporalité collective est ressentie par les personnages et le narrateur qui insiste sur cette immobilisation du temps, d'un temps qui ne croise pas celui des non-Tsiganes, un temps qui ne s'insère pas dans une sphère plus large, une sphère nationale.

Mais c'est également un rejet esthétique, qu'explique très clairement István Kemény, sociologue, l'un des principaux chercheurs hongrois travaillant sur les Tsiganes :

« La littérature hongroise n'est pas assez large. Il n'y a qu'un fil rouge à la fois. Holdosi n'en faisait pas partie. Il n'en eut pas même l'occasion. Pas seulement parce qu'il fut malade les trente dernières années de sa vie, mais parce que le monde qui était le sien, le monde tsigane, n'est pas notre monde, mais un autre monde possible, un monde parallèle. Avec sa temporalité, son espace, ses propres dimensions. La rue tsigane n°5 est plus proche de Macondo que de n'importe quelle rue n°5 » (Kemény 2005).

En commentaire à cette citation, on constate qu'en Hongrie, y compris dans les milieux littéraires, comme dans la majorité des pays d'Europe centrale et orientale, il est « normal » de distinguer les Hongrois et les Tsiganes... Les Tsiganes ne seraient pas des Hongrois... C'est encore plus valable aujourd'hui en Hongrie, alors que la société se fascise, et que le gouvernement actuellement en place²⁷ exacerbe l'idée d'une Hongrie emplie de « traîtres », terme qui s'oppose par sous-entendu aux « véritables » Hongrois – tout un folklore des origines se développant (le touranisme notamment), en même temps que des mesures électorales et culturelles qui écartent du pouvoir les pensées d'opposition. Or la mise à l'écart d'une population commence toujours par une façon d'utiliser le langage...

26. József Holdosi, *op. cit.*, p.5. « Az utca minden reggel ugyanúgy ébredt, ugyanaz maradt a számkivetettség, nyomora, a házakat továbbra is kérlelhetetlenül a szalma, víz, sár s a taposó lábak ereje tartotta össze, mint már évtizedek óta, a szalmazsákok sem változtak nyugodt álmodt hozó ágyakká. »

27. Gouvernement Viktor Orbán depuis mai 2010.

La démocratie hongroise est peu mûre, les discours politiques sont souvent fondés sur une vision dualiste du monde, et cela se lit déjà au niveau lexical.

Au contraire de celui de Holdosi, le roman de Lakatos s'inscrit dans une histoire très précisément datée et relativement bien localisée. Cette insistance sur l'ancrage dans l'Histoire nationale est évidemment significative. Le père du héros par exemple ne cesse de rappeler à son fils qu'il a combattu dans la Première Guerre mondiale et qu'un vrai homme, c'est un homme qui a été soldat. L'auteur nous laisse ainsi entendre que les Tsiganes sont de vrais patriotes puisqu'ils ont combattu pour la patrie, pour *leur* patrie. La subversion romanesque passe par les présupposés qui demeurent non-dits : le Tsigane a une patrie, il aime sa patrie et il aime y être actif. Cela prépare d'autant plus la chute du roman, la déportation dont il a été question plus haut.

Cet ancrage dans l'histoire socio-politique n'empêche pas le roman d'adopter aussi une dimension mythique qui développe une temporalité cyclique, marquée par l'importance des rites et des saisons. Ainsi l'œuvre de Lakatos est-elle, selon Zoltán Beck, la rencontre d'une sociographie et d'une mythologie (Beck 2000 : 228-230). L'ancrage dans l'Histoire est aussi une façon d'appuyer le fait que les Tsiganes en seraient exclus. Ainsi de ce moment tragi-comique où le héros, qui a fréquenté l'école, lui, apprend à sa communauté que l'empereur François-Joseph, qu'ils révèrent tous, est en réalité mort depuis vingt ans !

Pourtant, que les Tsiganes seraient exclus de l'Histoire constitue une illusion d'optique et un déni²⁸ car, comme le montrent tous les travaux de l'historienne Henriette Asséo, les Tsiganes sont au contraire le plus souvent les cheval-légers des politiques nationales de répression et d'exclusion ; ils sont aux avant-postes des innovations étatiques discriminatoires²⁹. La fin du roman le rappelle à ceux qui en douteraient : privés du confort moderne dans leur quotidien, les Tsiganes sont pourtant d'autant

28. On appréciera l'expression ironique et quasi thaumaturge choisie par Csaba Dupcsik dans son livre sur l'histoire des Tsiganes de Hongrie : « L'histoire d'un "peuple sans histoire" » (Csaba Dupcsik, *A magyarországi cigányság története*, Budapest, Osiris kiadó, 2009, p. 29).

29. Voir d'Henriette Asséo, « L'invention des "Nomades" en Europe au xx^e siècle et la nationalisation impossible des Tsiganes », in *L'Identification, Genèse d'un travail d'État*, Gérard Noiriel (éd.), Paris, Belin, 2007, p. 161-180 ; et « Pourquoi tant de haine ? L'intolérance administrative à l'égard des Tsiganes de la fin du xix^e siècle à la veille de la Deuxième Guerre mondiale », in Patrick Cabanel (dir.), « Haines », *Diasporas, Histoire et Sociétés*, n° 10, 1^{er} trimestre 2007, p. 50-67. Extrait de son séminaire de l'EHESS en 2010-2011 : « La politique tzigane n'a jamais pour objectif ce qu'elle dit : elle n'a jamais pour visée le contrôle de populations qui seraient potentiellement dangereuses. On sait pertinemment que ces populations ne représentent aucun danger. On teste, technologiquement et administrativement, sur une partie de la population qui ne rencontre pas un enthousiasme partagé, des formes de contrôle qu'on applique ensuite à l'ensemble de la population. » Dans la même lignée, on peut aussi citer les travaux sur la Seconde Guerre mondiale d'Erika Thurner et de Michael Zimmermann.

plus inscrits dans le train de l'Histoire qu'ils vont être déportés en camp d'extermination.

Conclusion

Les deux romans soulèvent une même question, question toujours extrêmement d'actualité en Hongrie : y a-t-il deux mondes parallèles, le monde des Gadjé d'un côté, le monde des Tsiganes de l'autre ? La question est d'importance car c'est à partir d'elle que se fabrique ou non le personnage de l'étranger de l'intérieur, le voisin honni. Dans les deux romans hongrois, un même constat, une réponse univoque : il y a deux mondes parallèles, parallèles au sens où ils se pénètrent pas, ils ne se rencontrent pas autrement que dans la violence. Sans doute est-ce le résultat d'un siècle durant lequel on a refusé de reconnaître l'existence de différentes populations, sans cesser pour autant de les maltraiter, jusqu'à l'extermination à certaines périodes. On ne doit pas s'étonner dans ce contexte que, malgré les campagnes d'encouragements orchestrées par l'*Open Society Foundation*, peu de Tsiganes de Hongrie aient souhaité se faire enregistrer comme tels lors du recensement de 2011.

Pourtant, dans les deux romans, s'il y a bien deux mondes, ce sont des mondes culturels : différence dans les rites de deuils, différences d'importance accordée ou non au cheval, différences dans les usages sexuels. Les deux romans sont parsemés d'observations ethnographiques. Mais dans les deux romans, les auteurs soulignent combien la circulation économique entre les deux mondes est cruciale et donc souhaitée. Sans les maîtres du château, Péter Kánya, le peintre génial, ne peut plus subvenir à ses besoins ni exercer son art sur fresques. Son frère et son père, musiciens, ne pourraient pas non plus gagner trois sous. Dans les deux romans, on voit nettement que le refus de communication, d'échange entre les deux mondes n'est pas le fait des Tsiganes mais des non-Tsiganes. De nos jours ce refus est extrême.

Pour terminer, soulignons qu'il est un enjeu épistémologique et social à faire entendre des voix qui posent une réalité tsigane : présenter une œuvre d'art discursive, et surtout une œuvre de fiction permet de contrer ce déni d'existence dans lequel on tente de réduire les personnes tsiganes en les réduisant à une identité qui serait une et univoque. En donnant à entendre des œuvres littéraires issues pour partie de ces mondes tsiganes³⁰, écrites par des personnes qui puisent leur matériau littéraire de leur vécu

30. Un jeu sérieux consisterait à « changer » les auteurs des livres, afin de voir quelles modifications, sans doute radicales, cela opérerait sur la réception des œuvres qui ne seraient plus alors considérées comme des œuvres « de Tsiganes ». Où l'on verrait que l'horizon d'attente du lecteur et ses préjugés modifient grandement sa lecture et ses

personnel, on fait entendre des sujets, des voix dans l'Histoire, des subjectivités créatrices. Car l'écrivain, avec son œuvre, se place à contre-courant du préjugé identitaire plaqué sur les Roms en s'inscrivant dans l'ordre symbolique hégémonique du langage, de surcroît fictionnel.

Bibliographie primaire

- Holdosi, József, *Kányák*, Budapest, Szépirodalmi könyvkiadó, 1978 (non traduit en français à ce jour).
 Lakatos, Menyhért, *Füstös képek*, Budapest, Magvető kiadó, 1975 ; *Couleur de fumée*, trad. fr. par Agnès Kahane, Arles, Actes Sud, 1975.

Bibliographie secondaire

- Asséo, Henriette, 2007, « L'invention des « Nomades » en Europe au xx^e siècle et la nationalisation impossible des Tsiganes », in *L'Identification, Genèse d'un travail d'État*, Gérard Noiriel (éd.), Paris, Belin, p. 161-180.
 – 1^{er} trimestre 2007, « Pourquoi tant de haine ? L'intolérance administrative à l'égard des Tsiganes de la fin du xix^e siècle à la veille de la Deuxième Guerre mondiale », *Diasporas, Histoire et Sociétés*, « Haines », Patrick Cabanel (dir.) n° 10, p. 50-67.
 Bari, Károly, 1994, *Díszletek egy szinonímához*, Paris-Vienne-Budapest, Magyar Műhely.
 Bayard, Pierre, 2010, *Et si les œuvres changeaient d'auteur ?*, Paris, Éditions de Minuit.
 Beck, Zoltán, 2000, « Cigány szerzők a magyar irodalom horizontján » in *Romológia – Ciganológia*, Katalin R. Forray (éd.), Budapest-Pécs, Dialóg Campus kiadó, p. 228-230.
 Dupcsik, Csaba, 2009, *A magyarországi cigányság története*, Budapest, Osiris kiadó.
 Eder-Jordan, Beate, 2011, « Œuvres littéraires et artistiques des Tsiganes. Une critique interne est-elle possible ? », Paris, *Études tsiganes*, Cécile Kovacs-hazy (éd.), n° 43, p. 10-29.
 Forray, Katalin R. et Mohácsi, Erzsébet (dir.), 2000, *Esélyek és korlátok. A magyarországi cigány közösség az ezredfordulón* [Chances et limites. La communauté tsigane en Hongrie autour de l'an 2000], Budapest, Delphoi Consulting.
 García, Márquez Gabriel, 1967, *Cien años de soledad*, Buenos Aires, Sudamericana.

analyses littéraires. Pierre Bayard a joué à ce jeu dans *Et si les œuvres changeaient d'auteur ?* (2010, Paris, Éditions de Minuit).

- Kemény, István, 2005, « A palánk másik oldalán (Holdosi József 1951-2005) » [De l'autre côté de notre ardoise], *Magyar Narancs*, n° 21. (online)
- Kemény, István, Janky Béla et Lengyel, Gabriella, 2004, *A magyarországi cigányság 1971-2003* [Les Tsiganes de Hongrie 1971-2003], Budapest, Gondolat Kiadó.
- Kemény, István, Havas, Gábor et Kertesi, Gábor, 1994, *Beszámoló a magyarországi roma (cigány) népesség helyzetével foglalkozó 1993 októbere és 1994 februárja között végzett kutatásról* [Rapport sur la situation de la population Rom (tsigane) d'après les recherches effectuées entre octobre 1993 et février 1994] (tapuscrit), Budapest, MTA Szociológiai Intézete (Institut de sociologie de la *Magyar Tudományos Akadémia*).
- Kovacs-hazy, Cécile, automne 2011, « En marge d'une introduction aux littératures tsiganes », in *Roumanie/Bulgarie : Cultures et arts dans l'Union Européenne. ROMS d'Est en Ouest, reCHERches*, Hélène Lenz et Lidia Mihova (coord.), n° 7.
- (éd.), 2011, *Une ou des littératures romani ?*, Paris, *Études tsiganes*, n° 43.
 - (éd.), 2009, *Littératures romani : construction ou réalité ?*, Paris, *Études tsiganes*, n° 37.
 - (éd.), 2008, *Littératures romani : construction ou réalité ?*, Paris, *Études tsiganes*, n° 36.
- Osztójkán, Béla, 1997, *Átyin Jósának nincs, aki megfizessen*, Budapest, Fekete Sas kiadó.
- Rancière, Jacques, *Et tant pis pour les gens fatigués, Entretiens*, Paris, Éditions Amsterdam, 2009.
- Spivak, Gayatri C., 1988, *Can the Subaltern Speak ?* in *Marxism and the Interpretation of Culture*, Cary Nelson, Lawrence Grossberg (ed.), Chicago, University of Illinois Press.
- Szécsi, Magda, 2006, *Időtépő*, Budapest, Széphalom Könyvműhely.
- Thurner, Erika, 1983, *Nationalsozialismus und Zigeuner in Österreich*, Wien/Salzburg. Veröffentlichungen zur Zeitgeschichte 2, hrsg. von Erika Weinzierl, Ernst Hanisch und Karl Stuhlpfarrer, 1983.
- Zimmermann, Michael, 1996, *Rassenutopie und Genozid. Die nationalsozialistische Lösung der « Zigeunerfrage »*, Hamburg, Christians.



Illustration 1. Papusza, Bronisława Wajs, env. 1950.
Photo Jerzy Ficowski, © Musée Ethnographique de Tarnow.

Papusza, poète tsigane en Pologne communiste

Jean-Yves POTEL

Bronislawa Wajs dite Papusza¹ (1908-1987) n'est pas née poète, elle l'est devenue.

J'emploie à dessein cette formule convenue pour signaler la tension à la source de sa notoriété en Pologne et du malheur de sa vie. Elle a été la première Tsigane dont les poèmes en romani ont été publiés et traduits en Pologne communiste au début des années 1950 ; elle a également écrit des textes et une correspondance en polonais. Une œuvre originale et forte qui l'a rendue célèbre. Or cela n'allait pas de soi pour sa communauté. Certains l'ont accusée d'avoir révélé les coutumes et les secrets de la vie tsigane, ce qui lui a valu les foudres des autorités coutumières. Elle a cessé d'écrire, et elle est morte abandonnée à la misère et au silence. Longtemps, on n'a retenu d'elle que cette « faute ».

C'est par la critique de ce récit qu'il faut commencer. En construisant un mythe, on fige une image erronée de cette femme extraordinaire, de sa communauté et de sa poésie. Mélangeant rumeurs et faits avérés, on s'éloigne d'une bonne connaissance de ses textes et de sa vie. Et partant, du monde tsigane polonais. En cela, la légende est instructive.

Je résume la fable : enfant d'une tribu illettrée et nomade jusqu'à la fin des années 1960, Papusza aurait appris à lire et écrire en cachette ; quand on la surprenait en train de lire, elle était battue et ses livres brûlés ; amoureuse d'un beau garçon au regard de feu, elle aurait été contrariée et mariée de force, à l'âge de 15 ans, avec un vieux monsieur, Dionis Wajs, un harpiste ; malheureuse, elle se serait alors mise à chanter sa mélancolie ; après la guerre, elle aurait croisé par hasard Jerzy Ficowski, un poète communiste qui, comprenant ce qu'il pouvait tirer de ses chants, en aurait fait une activiste de la sédentarisation prônée par le régime ; ce qui aurait mis les Anciens en colère : elle aurait été jugée par un tribunal interne et

1. C'est-à-dire « poupée », sa mère l'appelait aussi « lalka » ou « lalunia », trois formes du même surnom. Cf. entretien de 1979 à la radio de Zielona Gora (Machowska, 2011 : 95.)



Illustration 2. Papusza avec sa famille avant la guerre, © Musée Ethnographique de Tarnow.

bannie ; isolée, lâchée par Ficowski, elle aurait cessé d'écrire (malgré une embellie à la fin des années 1960) et serait morte, sacrifiée. Pour les besoins de cette caricature, certains auteurs, comme par exemple la journaliste Isabel Fonseca (Fonseca : 11-23), vont jusqu'à présenter Ficowski en « traître » ou « conseiller » du régime pour « la question tsigane », un autre auteur parle d'un « manipulateur sans scrupule »². Tout cela serait risible si cette légende n'était pas répercutée dans *Zoli*, le roman à succès de Colum McCann³, au point de compromettre le contact avec l'œuvre de Papusza. Au vu du très petit nombre de gens qui s'intéressent à cette affaire, c'en devient triste. Mais plus généralement, on voit aussi comment cette déformation de la réalité, présentée dans un style dramatique et ampoulé, entretient les stéréotypes. Elle conforte l'idée d'un monde tsigane fermé qui ne parviendrait pas à entrer en communication avec la société qui l'entoure depuis des siècles, sinon en bannissant celui, et surtout celle, qui tenterait de s'y insérer ; elle n'envisage qu'un monde *gadje*, réduit aux communistes de surcroît, hostile et manipulateur par nature.

Heureusement, depuis quelques années, l'histoire a repris le dessus. En Pologne, la plupart des archives sont désormais accessibles, ce qui rend possibles des recherches historiques et linguistiques sérieuses. Une biographie de Papusza a été rédigée par Angelika Kuzniak, une journaliste de renom (Kuzniak, 2013) ; un film de fiction réalisé par Joanna Kos-Krauze et Krzysztof Krauze sort à l'automne 2013⁴. Surtout, un grand travail biographique et d'établissement des sources a été réalisé par Magda Machowska, philologue et ethnologue de l'université Jagellon à Cracovie. Elle étudie de manière scrupuleuse dans son livre *Bronisława Wajs Papusza, między biografia a legenda* [Entre la biographie et la légende], toutes les variantes de cette légende, et nous fournit un matériau précieux pour une réflexion.

Sur cette base, il est maintenant possible de sortir de la légende.

Une « fille de la forêt »

Papusza est née au début du siècle à une date et en un lieu incertains. 1908 ou 1910 ? Lublin ou Plonsk ? Elle ne savait pas trop. Elle a retenu

2. Marcel Courthiade qui parle aussi d'un « cynisme d'apparatchik », in *Études tsiganes*, n°9, 1997, p. 36 et 37.

3. L'auteur précise s'être directement inspiré de la vie de Papusza, telle que présentée par Isabel Fonseca, sa principale source (McCann, 2007 : 344). Voir sur ce sujet le texte ici de Tiphaine Samoyault.

4. Réalisateur notamment de *Dette* (Dlug, 1999) et *Moj Nikifor* (2004), Krzysztof Krauze (né en 1953) est un des meilleurs réalisateurs polonais du moment. Voir son entretien in *Gazeta Wyborcza*, 17 juillet 2011.

pour ses déclarations administratives, le 17 août 1908. Elle a laissé le récit suivant de sa naissance :

« Je suis une fille de la forêt. Une Tsigane née sous la broussaille. Je suis venue au monde dans un campement à la lisière des bois, du côté de Płońsk, non loin de Varsovie. On m’a portée de la forêt jusqu’à l’église du village. Maman me l’a raconté » (« Autobiographie », Papusza Wajs, 1956).

Ses parents étaient des Tsiganes itinérants venant de Galicie⁵. Elle a grandi en Volhynie sur les bords du Niémen (dans l’actuelle Ukraine). Après la mort de son père déporté en Sibérie quand elle avait 4 ou 5 ans, sa mère s’est remariée avec un Wajs.

Papusza a toujours été une enfant à part, une originale, qui ne passait pas inaperçue. Elle a su très tôt dire la bonne aventure. Jolie, mystérieuse et solitaire, elle parcourait les campagnes en lisant dans les mains des paysannes. On peut se l’imaginer dans les années 1920 à travers cette anecdote qui, en sus, nous informe sur la réaction de l’environnement. Elle n’avait que 14 ou 15 ans :

« J’approchais une maison, un homme est sorti en courant. Il a ouvert sa bouche, large comme une porte d’étable, et s’est mis à hurler : “Sale Tsigane ! Voleuse ! Racaille ! Une sorcière, voilà ce que tu es ! Je vous passerais volontiers la corde au cou, à vous, diablasses noires !” Immobile, pétrifiée, je l’écoutais sans mot dire. Au bout d’un moment, une sensation étrange m’a saisie, m’entourant d’un silence épais, où sa voix ne me parvenait plus. Quand j’ai retrouvé mes esprits, le type me regardait toujours, mais il avait cessé de hurler. Il était confus, et j’ai vu le trouble dans ses yeux, comme s’il voulait me demander pardon. Mais je ne pouvais pas parler, j’étais comme muette. Quand je suis partie, il ne m’a pas lâchée du regard » (rapporté par Ficowski, Machowska : 37).

Dès son enfance, elle s’était distinguée par le chant : « J’aimais danser, chanter. J’étais une enfant très joyeuse. J’étais une chanteuse du Niémen. » (Entretien de 1979, Machowska : 95). On voit que Papusza se distinguait par son charisme naturel, son talent et son intelligence, ce qui suscitait, dès son enfance, une certaine jalousie.

Il est vrai qu’elle savait lire et écrire. Enfant, elle avait traîné avec les élèves d’une école près de Grodno, qui lui avaient appris les premières lettres de l’alphabet ; puis une commerçante du coin, une femme juive, lui avait enseigné la lecture en échange des poulets qu’elle apportait. À l’époque, très rares étaient les enfants tsiganes qui savaient bien le polonais : « J’ai appris à lire des journaux et des livres, et je lisais beaucoup. J’ai appris à écrire aussi. Mais je gribouillais car je ne faisais pas assez

5. Les *Galicjaki* sont des Tsiganes arrivés sur le territoire polonais au début du xvi^e siècle, ils fuyaient les persécutions allemandes. Ils font partie des *Polska Roma*, un des quatre grands groupes tsiganes vivant en Pologne avant la guerre.



Illustration 3. Papusza, Bronisława Wajs, années 1970.

© Musée Ethnographique de Tarnow.

d'exercices... ». Ce qui n'était pas toujours bien vu : certains Tsiganes « étaient méchants avec moi, parce que je savais lire et que je gagnais bien ma vie, ils racontaient de vilaines choses dans mon dos. Moi, pour les agacer, je lisais encore plus, et j'allais dire la bonne aventure » (*ibid.*).

Enfin, et c'est peut-être l'origine d'une hostilité ressentie très tôt, elle a rompu son mariage. On sait l'importance de ce passage pour une femme. Elle a raconté dans un journal resté inédit, conservé au musée de Tarnow :

« À quatorze ans, j'étais *dchajory*, pas laide et même avenante. Je veillais à ce que ma tenue soit toujours modeste et propre. Les gens ont fini par comprendre que mon instruction me profitait, et je suis devenue très populaire. Tout le monde parlait de moi, enfants et adultes. Quand j'ai eu mes quinze ans, on m'a demandée en mariage. Les Tsiganes ont coutume de marier leurs filles très tôt. À l'époque, je gagnais ma vie mieux qu'une vieille Tsigane. Or chez nous, ce qui compte vraiment, c'est de savoir bien gagner sa vie » (Machowska, 2011 : 37).

Ce premier mari demeure mystérieux, nous savons qu'il était plus âgé de dix ans et brutal. Les circonstances de leur rupture ne sont pas claires – qui a quitté l'autre ? et quand ? – toujours est-il que, selon Magdalena Machowska, elle a été enlevée à l'âge de 26 ans par le frère du mari de sa mère, Dionis Wajs, un homme de 42 ans, musicien à la tête d'un orchestre itinérant (*ibid.* : 41). Certains ont dit ce second mariage malheureux – Papisza n'a pas eu d'enfant, et le couple a adopté un garçon après la guerre – mais ils sont restés ensemble jusqu'à la fin, et le dévouement de ce second mari aux moments les plus difficiles de sa vie atteste du contraire (Machowska).

Les paroles dans la tête

Papisza a développé son art dans la famille Wajs – leur ensemble musical se produisait avec trois harpes sur les bateaux ou dans les tavernes. Elle chantait et improvisait de longs poèmes à la manière des Tsiganes polonais d'autrefois, aujourd'hui disparue. Nous connaissons cette tradition grâce aux observations d'un historien romantique du milieu du xix^e siècle, Teodor Narbutt, et aux collectes de Ficowski après la guerre. Tout en chantant, ils étaient capables d'improviser de longs poèmes, comprenant parfois des dialogues. C'étaient des chants à thèmes sociaux (la pauvreté, notamment) ou exprimant la nostalgie de Tsiganes emprisonnés « se languissant de leur famille, de la liberté et craignant l'infidélité de leur épouse. » (Ficowski, 1989 : 105). C'était aussi une manière de raconter la vie de tous les jours et ses petits soucis.

Or, les chants de Papusza sont différents. Par ses thèmes et par « la richesse de ses métaphores, sa précision poétique, les couleurs des images et des mots », dit Ficowski, ils se distinguent des contes, légendes ou chants folkloriques habituels, et pas seulement en passant à l'écrit : ils deviennent « poésie ». (Ficowski, 1989 : 110-111). Ils transcendent un naturalisme spontané, pour atteindre la puissance des grands textes. En français, nous n'avons qu'une idée approximative de son style, aucune traduction satisfaisante n'ayant encore été publiée⁶. Outre Jerzy Ficowski, dont la sensibilité poétique n'est pas contestable, on peut citer le jugement d'autres poètes contemporains, tels Julian Tuwim qui lui a dit son émerveillement : « Le poème que vous m'avez dédié est d'une beauté exceptionnelle. Il m'est impossible de décrire la joie que vos paroles, fraîches et passionnées, m'ont apportée » ; ou encore celui de Wiesława Szymborska (prix Nobel de littérature, 1996), qui écrivait, en 1956 : « Nous avons entre les mains des fruits mûrs, nous devons maintenant découvrir de quelle espèce d'arbre ils sont tombés, sa hauteur, l'ampleur de ses branches, la forme de ses feuilles... »⁷

Ficowski distingue deux formes parmi la quarantaine de poèmes connus de Papusza⁸ – des « miniatures » et des « épopées ou ballades » – et une thématique dominante, la communion avec la nature qui a tant frappé Szymborska. Dans les petites formes, elle est prétexte à des évocations mélancoliques des seules « personnes » qui la comprennent : la forêt et de la rivière ; ou du soleil, le père des Tsiganes, qui réchauffe le corps et enchante le cœur, tandis que les pluies lavent les larmes. La nostalgie du voyage – « je ne retournerai pas sur ces routes » – et de la forêt, son double lyrique, délimite « son » territoire. Elle exprime une appartenance, caractéristique des *Polska Roma*, au vaste espace nord de la Pologne qu'elle a parcouru. « Ma terre, je suis ta fille », crie-t-elle en évoquant cet enracinement : « Sur toi j'ai grandi, dans ta mousse je suis née. » Ce qui la conduit à un sentiment patriotique « pour le pays polonais, ma rouge et blanche ».

6. Seuls treize poèmes de Papusza sont connus en romani, ils ont été publiés en 1956 par Jerzy Ficowski dans une édition bilingue (Bronisława Wajs, Papusza, 1956). Les manuscrits romani ont disparu, à l'exception du poème envoyé à Tuwim. Ils étaient peut-être dans les cahiers que Papusza dit avoir détruits. Marcel Courthiade a repris les textes romani publiés en 1956 sous le double titre *Routes d'antan/Xargatune droma* (Bronisława Wajs, Papusza, 2010), suivis d'une version littérale en français ; en outre il publie ces textes dans une nouvelle orthographe. Une nouvelle traduction française par nos soins, qui reprend les textes parus en 1956, a paru dans *Études tsiganes* (48-49, 2^e semestre 2013). Nous proposons plus bas une adaptation française de son chant sur la guerre « Larmes de sang ».

7. Tuwim et Szymborska cités sur le site [<http://www.facebook.com/pages/PAPUSZA-Bronis%C5%82awa-Wajs/11134133222056>]. Ficowski cite encore les points de vue de poètes polonais aux sensibilités aussi différentes que Julian Przybos ou Anna Kamińska (préface à Bronisława Wajs, Papusza, 1990)

8. Le premier volume des chants de Papusza, *Piesni Papuszy*, paraît à Wrocław en 1956, le second, *Piesni Mowione*, en 1973 à Łódź.

Dans ses « épopées », Papusza aborde la guerre à trois reprises (Machowska, 2011: 249); elle évoque notamment des massacres de Tsiganes par les nazis et les nationalistes ukrainiens, massacres auxquels elle a échappé de justesse. En 1943, son campement s'était installé à l'entrée de Włodzimierz, la principale ville de Volhynie, près de l'actuelle frontière polonaise. Alors qu'ils jouaient dans une taverne, un soldat allemand, lui-même tsigane semble-t-il, les avertit à la dernière minute. La majorité de sa famille est tuée (environ une centaine de personnes, estime-t-on). Son texte poétique intitulé *Les larmes de sang* (*Ratvale jasva*, en romani) est une des rares œuvres littéraires tsi-ganes sur l'extermination, contemporaine des faits⁹. Elle témoigne de leur mort d'épuisement et de faim, cachés dans les bois, pourchassés par les Allemands. Ils partagent leur sort avec des enfants juifs qui ont perdu tous les leurs. Elle raconte des fosses qu'il faut creuser et des exécutions massives, le meurtre des enfants; elle s'adresse à Dieu qui seul sait ce qui va advenir, puis à sa bonne étoile: « Ah, ma petite étoile d'avant le jour! » et lui demande « d'embrouiller les Allemands ». Elle entend les balles qui sifflent aux oreilles, pleure et crie cette supplique: « Que tous les Tsiganes viennent à moi » et qu'ils « se rassemblent pour mes chants/qu'ils écoutent mes paroles.. »¹⁰

Ce long poème, unique en son genre, est caractéristique de la manière de Papusza. Elle chante pour transmettre la « vérité » aux « braves gens », pour faire savoir « ce qu'ont subi les Tsiganes », et que certains ne « croient pas ». Ce sont de courts récits évoquant des moments de la traque de sa famille en Volhynie et leur protection par les partisans (soviétiques et polonais de l'AK). Terribles moments sur fond de Shoah et de destruction des villages polonais par les nationalistes ukrainiens! Ces souvenirs sont entrecoupés d'adresses à Dieu ou à sa bonne étoile. Elle ne comprend pas et n'accepte pas: « Quels yeux nous ont maudits?/Quelles lèvres nous ont damnés?/Ô mon Dieu, ne les écoute pas!/Écoute-nous. » Elle ne perd jamais espoir: « La P'tite Mère de Dieu prend soin de nous »; elle accueille une jeune juive. Elle refuse les biens pillés aux Polonais assassinés que leur « offrent » les Ukrainiens avant de les tuer. Elle place la faim et la mort face au merveilleux des contes: « Les vieilles femmes chantent/une histoire tsigane:/un jour viendra l'hiver doré,/tombera la

9. Le chercheur britannique Donald Kenrick n'a recensé qu'une dizaine de chants tsi-ganes composés dans les camps de concentrations nazis, et ne cite que le texte de Papusza, hors camps (sans savoir qu'il a été écrit en romani). Cf. Donald Kenrick, « Les chants tsi-ganes dans les camps de concentration » in FNDIRP *Créer pour survivre*, Paris, 1996, pages 167-177. À noter également la chanson composée en yiddish dans le ghetto de Lodz par David Bajgelman (1887-1945), en mémoire du camp tsigane dans le ghetto exterminé en 1942. Violoniste, compositeur et chef d'orchestre, Bajgelman avait dirigé le théâtre yiddish de Lodz à partir de 1912, il a continué à organiser des activités dans le ghetto. Il est mort déporté à Auschwitz en février 1945. Voir [<http://savethemusic.com/bin/archives.cgi?q=songs&search=composer&id=David+Beigelman>].

10. D'après notre adaptation française de ce chant reproduite plus loin.

neige sur la terre, sur les mains,/comme de minuscules étoiles./Les yeux noirs gèlent,/les petits cœurs meurent. » La nature protège et console : « L'oiseau entend les pleurs de la mère et du père/Le fleuve l'écoute,/la forêt en fait un chant/qu'elle emporte loin dans le pays. » Elle invoque un Dieu vengeur, ce qui ne l'empêche pas, dans un autre texte, de s'en charger elle-même : « Moi, la Tsigane, je ne pleurais jamais. À cheval, le feu au cœur, je poursuivais les Allemands. La nuit, dans les forêts et par les chemins solitaires »¹¹. C'est une poésie mélancolique, parfois sentimentale, efficace par sa simplicité et sa forme sonore.

Jerzy Ficowski, le « p'tit frère »

Arrêtons-nous maintenant sur ce Jerzy Ficowski qui a rencontré Papusza en 1949. C'était un jeune homme de 25 ans. En 1942, il avait « éprouvé une émotion extraordinaire » en lisant *Les Boutiques de cannelle* de Bruno Schulz et lui avait aussitôt écrit. Il ignorait que le grand écrivain juif polonais avait été abattu comme un chien, par un SS, sur les pavés du ghetto de Drohobych. Ficowski a consacré une grande partie de son existence à retrouver l'œuvre de Schulz, à rassembler ses textes et ses dessins épars, qu'il a édités. On lui doit le sauvetage dans des conditions difficiles, de cette « source permanente d'enchantement », et la première biographie de l'écrivain (Ficowski 2).

Combattant de la résistance polonaise (Armée de l'intérieur, AK) – la principale armée non communiste liée au gouvernement en exil à Londres –, il a été emprisonné par les Allemands, puis déporté dans le Reich après l'écrasement de l'insurrection de Varsovie. À son retour, il a entrepris des études supérieures, en cherchant surtout à publier ses premiers poèmes et un texte sur Bruno Schulz. En 1946, grâce à Julian Tuwim, un des poètes majeurs de l'avant-guerre revenu d'exil, qui l'a pris sous sa coupe¹², il a édité un petit recueil inquiet et moqueur sur les tracasseries d'un ancien résistant. Il l'a intitulé *Le Soldat de plomb*.

Ficowski était donc d'abord poète. Contrairement à nombre de ses aînés (Tuwim, Wazyk, Iwaszkiewicz ou même Miłosz), il n'a pas rallié ni servi le nouveau régime. Il a toujours refusé d'adhérer au parti communiste, il se tenait à distance du politique. C'était un original qui écrivait des chansons, ou vivait de traductions. Il a laissé une des œuvres majeures

11. *Smutna pieśń*, poème datant de 1951, cité à partir de la version polonaise (Bronisława Wajs, Papusza, 1956).

12. Julian Tuwim (1894-1953) a été un des membres fondateurs du prestigieux groupe poétique *Skamander* (1918) avec Jan Lechon, Antoni Slonimski ou Jarosław Iwaszkiewicz. Juif assimilé, il a fui la Pologne en 1939 et passa l'essentiel de la guerre aux États-Unis. Sur l'aventure intellectuelle et politique de ce groupe dans le siècle, voir l'étude de Marcin Shore (Shore, 2006).

de poésie polonaise dans la seconde partie du xx^e siècle¹³. Il fut aussi – ce qui n'était pas commun pour un Polonais sans origines juives – un traducteur du yiddish. On lui doit par exemple la version polonaise du *Chant du peuple juif assassiné* d'Yitskhok Katzenelson, traduit en collaboration avec Jerzy Zagórski.

Et il a « découvert » Papusza. En 1949, après que les communistes eurent imposé leur régime, les anciens de l'Armée de l'intérieure (AK) qui refusaient de rentrer dans le rang étaient sans cesse surveillés, sinon harcelés par la police politique du nouveau régime. Ficowski était de ceux-là (il a été battu), et il est parti se réfugier dans des campements tsiganes : « J'y suis resté jusqu'en 1951 », a-t-il dit dans un entretien paru en 1994¹⁴. Il avait été introduit par un ami des Tsiganes qui le faisait passer pour son neveu. « Il leur a assuré que j'étais un homme bien et ils l'ont cru. Ils m'ont accepté sans réticence, m'ont attribué une tente, une couette et un oreiller, et j'ai pu écrire avec eux sur ce qui était arrivé en Volhynie. » Le campement comprenait seize familles qui se déplaçaient en Poméranie occidentale ; un jour, on lui a présenté « celle qui savait composer des chansons dans sa tête », une femme d'au moins quarante ans, belle et moqueuse, une balafre au visage (due disait-on, à une épouse trompée). Papusza lui aurait dit : « J'aime écouter les roues chanter quand nous voyageons, et la pluie taper sur le toit de la roulotte. C'est ma musique, quand je l'entends les paroles arrivent toutes seules dans ma tête. » (Ficowski, cité par Machowska). Elle lui a montré ses premiers textes écrits dans le romani des *Polska Roma*¹⁵, avec des lettres polonaises aux formes étranges, une ponctuation et une orthographe des plus singulières. Il lui a alors proposé de les traduire en polonais. Une profonde et longue amitié est née entre les deux poètes, entre la Tsigane et celui qu'elle appelait « P'tit frère » [*Braciszku*].

Des premiers textes de Papusza ont paru en polonais, en 1950, dans une revue. C'était la pleine période stalinienne, et Jerzy Ficowski avait sollicité l'aide de son mentor, Julian Tuwim. Sans cet appui, rien n'eût été possible. Très populaire, Tuwim disposait d'une forte position dans le pays et le monde littéraire renaissant¹⁶. Papusza lui a d'ailleurs écrit et ils ont ensuite entretenu une correspondance jusqu'à la disparition du poète en 1953. Tuwim admirait Papusza, il lui a également obtenu une petite bourse du ministère de la culture, et l'a accueillie au sein de l'Union des écrivains.

13. On peut lire en français deux recueils traduits par Jacques Burko (Ficowski 1&2, 2005). Jerzy Ficowski est décédé en 2006, à l'âge de 82 ans.

14. Lidia Ostalowska, „Myślę, więc nie ma mnie», *Gazeta Wyborcza*, 14 octobre 1994 (Machowska, 2011 : 53).

15. Très différent du romani pratiqué en France, par exemple.

16. Non communiste, il avait rallié le régime à son retour des États-Unis en 1946, non sans une certaine naïveté, mais sans adhérer au Parti, et en n'hésitant pas non plus à plaider (et obtenir) auprès de Bierut la grâce d'un poète nationaliste condamné à mort par le régime (Shore, 2006 : 284 et sq.).

Cette première publication suivie d'autres textes qui ont paru régulièrement, était introduite par un entretien sur la culture tsigane entre Tuwim et Ficowski (en fait rédigé par ce dernier) (Tuwim, 1950). De son côté, Jerzy Ficowski réussit à publier un livre en 1953, une synthèse sur « Les Tsiganes en Pologne » qui s'inspire de son expérience. Outre l'histoire polonaise des différents groupements attestés depuis le xv^e siècle, et une présentation ethnographique des coutumes, ce livre comprend de nombreuses photos, dont celle de Papusza ; il cite ses poèmes, et présente le premier glossaire romani/polonais jamais établi. C'est un ouvrage ethnographique exceptionnel, traduit en anglais en 1989 (*The Gypsies in Poland. History and customs*). Aujourd'hui encore, après de nombreuses rééditions, il est considéré comme un livre de référence et un classique (Ficowski, 1989).

En adoubant Papusza, Tuwim et Ficowski lui offraient un statut à forte signification dans le contexte de la littérature polonaise. De tous temps, et particulièrement depuis le romantisme, le poète incarne la conscience et la parole du peuple, avec un positionnement généralement extérieur au pouvoir politique. Et cela a continué sous le régime communiste. Tuwim lui-même, dont l'essentiel de l'œuvre a été écrit avant et pendant la guerre, l'incarnait parfaitement. « Prince des poètes » pour la première moitié du siècle, il bénéficiait d'une audience considérable ; « plébiscité par le public » il a toujours été « un poète très lu, très récité, très chanté », et ce, malgré son ralliement au régime communiste en 1948¹⁷. Tout au long du siècle, un grand nombre de poètes ont, en Pologne ou depuis l'émigration¹⁸, assumé cette fonction sociale, au point qu'elle est devenue la marque du « grand écrivain ».

Désignée poétesse des Tsiganes, Papusza sait ce que cela signifie, d'autant que ses pairs sont des *gadjé*. Elle craint les réactions de sa communauté. Elle n'aimait pas ce terme, mais elle en était fière. Elle l'a écrit un jour au « grand poète » Tuwim :

« Je suis une Tsigane de la forêt, la nature c'est toute ma vie. [...] Je ne suis pas poétesse, si j'écris, c'est juste comme ça. [...] Vous faites de moi une femme célèbre. J'en suis très fière, bien que je ne le mérite pas » (Machowska : 171).

Cette ambiguïté et la fierté d'être reconnue affirmaient aussi une forme d'indépendance, rare pour une femme tsigane de son époque.

17. Jacques Burko, préface à sa traduction de Tuwim, 1993.

18. On peut entre autres, citer Antoni Slonimski, Adam Wazyk, Czesław Miłosz, Tadeusz Rozewicz, Zbigniew Herbert ou Wiesława Szymborska. Cf. Constantin Jelenski, *Anthologie de la poésie polonaise*, et la préface de Czesław Miłosz, Éditions L'Âge d'homme, Genève, 1981.

Mise à l'écart et silence

Pourtant les *Polska Roma* ne voyaient pas les choses ainsi en 1953, et cette publication fut à l'origine d'un drame terrible. Pour en comprendre la violence, il faut se resituer dans le contexte. Nous étions dans une des périodes les plus brutales de la dictature communiste. La répression contre les opposants de toutes sortes allait bon train. Le pays avait été meurtri par la guerre – près de 17 % de sa population civile a été tuée, dont 90 % des Juifs –, et il fallait le reconstruire. Les Tsiganes « errants » étaient considérés comme hostiles, dangereux. Les communistes cherchaient à mieux les contrôler et à les sédentariser ; pour les transformer en ouvriers sidérurgistes ils les contraignaient, au nom du progrès, à quitter leurs campements et à s'installer dans des villages miséreux ou des blocs d'immeubles préfabriqués. La police les pourchassait. Le périple de la famille Wajs, qu'a pu partager Ficowski en ce début des années 1950, résume à lui seul la violence de cette politique des communistes. Ils ont erré des mois à la recherche d'un havre, ils ont traversé la Mazurie, puis la Poméranie pour aboutir en Silésie, dans ces terres « recouvrées » d'où avaient été chassés les Allemands. Sur la route, ils ont souvent été inquiétés par la milice populaire (police) qui les brutalisait. Ainsi à Morag, le mari de Papusza a failli être étranglé. À la recherche d'une maison, ils parcouraient 50 à 60 km par jour.

Dans ce climat, les milieux tsiganes se montraient méfiants. La première publication des textes de Papusza, en 1950, introduite par Tuwim et Ficowski, avait déjà été mal perçue. La rumeur l'avait accusée de trahir les secrets de la divination et d'autres coutumes. Elle avait fui le campement avec sa famille, et parcouru 300 km, en décembre, dans la neige. Plusieurs étaient tombés malades. Finalement la famille Wajs s'était installée à Zagan, non loin de Wroclaw, où elle écrivit l'essentiel de son œuvre.

Lorsqu'en novembre 1952, Ficowski a annoncé à Papusza la prochaine parution de son livre, elle s'est montrée inquiète de la colère tsigane :

« Des pressentiments bizarres me harcèlent, lui a-t-elle écrit. Les Tsiganes me regardent avec méfiance, et moi, je ne me reconnais plus. Je suis changée. Note-le, je n'ai jamais été comme ça. J'ai peur de tout oublier, de mourir, d'avoir un accident. Ou peut-être vais-je encore vivre longtemps, jusqu'à mon centième anniversaire, mais sans jamais écrire un seul mot ? Je fais des rêves horribles, et mes pressentiments ne me trompent pas. Un malheur approche, je serai la première à périr. »

Elle lui a demandé d'arrêter la publication. Ce qui était impossible, la parution du livre ayant été programmée grâce à l'insistance de Tuwim (il parut quelques semaines avant sa mort) et 5 000 exemplaires étaient déjà imprimés.

Papusza a subi une nouvelle vague de rumeurs et de propos malveillants. On l'accusait de trahison, de divulguer les secrets de la langue tsigane, de donner aux *Gadjé* les moyens de les espionner et de les contraindre. Ficowski a raconté plus tard :

« Des nouvelles me sont parvenues, selon lesquelles Papusza sombrait dans la folie. Elle est venue me voir à Varsovie. Elle s'était renfermée sur elle-même, muette de désespoir. Elle regardait, mais ses yeux ne voulaient plus rien voir, comme s'ils avaient déjà trop vu. Elle s'est rendue à l'Union des écrivains, elle les a suppliés de faire quelque chose pour que mon livre soit retiré de la vente » (« *Falorykta* » Ficowski, 1986 : 251).

On l'a renvoyée : un acte brutal qui l'a profondément meurtrie. Peu après, Ficowski a appris que, « prise d'un accès de désespoir », Papusza « a déchiré et brûlé ses cahiers de poèmes, toutes mes lettres et celles de Tuwim. Sa famille m'a contacté en me demandant de l'aide pour la placer dans un établissement spécialisé dans les troubles nerveux. Papusza a quitté l'hôpital contre l'avis des médecins, à la demande de sa famille. Elle s'est réfugiée dans le silence. » (*Ibid* : 253). Ils ont quitté Zagan et sont allés vivre à Gorzów.

Elle est restée malade longtemps, avec des rechutes régulières, elle a été plusieurs fois hospitalisée jusqu'en 1983¹⁹. Elle n'a plus jamais écrit, ni chanté. Isolée de sa communauté par la rumeur et les accusations, elle n'a cependant pas été bannie, déclarée « impure » comme certains l'ont dit²⁰. Angelika Kuzniak, auteure d'une biographie de Papusza, a rencontré l'émissaire envoyé auprès d'elle par le *Baro-Shero* (« la Grande Tête », juge de la communauté) pour juger de son état, il a constaté qu'elle était effectivement très malade. Elle n'a pas été bannie, les *Polska Roma* considérant la maladie mentale comme une punition suffisante²¹. Un journaliste polonais qui l'a rencontrée en 1957, en fait le portrait suivant :

« Une femme d'une cinquantaine d'années se tient devant nous. Elle est très belle. Petite, gracile, enveloppée d'un châle noir. Mais ce n'est plus la reine – la poétesse. Elle a été blessée. Voici une chanteuse qui a peur de chanter. Une poétesse qui a peur d'écrire. Profondément triste, elle s'enferme dans le silence. Elle a été malade. Nous ne connaissons pas la raison pour laquelle elle a été battue, nous ne savons même pas si elle a

19. Certains documents laissent accroire que ces hospitalisations lui servaient aussi à se refaire une santé tant elle souffrait de la misère et même de la faim. Cf. la biographie de Papusza par Adam Bartosz, directeur du musée de Tarnow, sur le site éducatif *Romano elementaro* [<http://elementaro.org/>].

20. Ainsi Isabel Fonseca qui écrit : « Papusza fut jugée. Elle dut comparaître devant la plus haute autorité chez les Tsiganes polonais, le *Baro Shero*, la Grande Tête, l'ainé. Après une brève audience, elle fut déclarée *mahrime*, ou *magherdi*, impure : le châtiment était l'exclusion irréversible du groupe » (Fonseca : 16-17).

21. Entretien avec l'auteur. Information confirmée par Magda Machowska et Jerzy Ficowski.

reçu des coups. [...] Son mari la soigne avec dévouement. Il a vendu sa harpe pour pourvoir à ses besoins » (Czesław Ostankowicz, in *Nowe Sygnały*, nr 29, 1957).

Papusza est morte en 1987 dans la pauvreté et presque oubliée. Ficowski a correspondu encore avec elle, ou par l'intermédiaire de son mari jusqu'à la mort de ce dernier en 1972. Toutes ces correspondances sont aujourd'hui accessibles²², nous avons également plusieurs entretiens donnés par Papusza à des journalistes, et même un journal intime de la poétesse dont des extraits sont conservés au musée de Tarnow. Parallèlement, les textes de Papusza ont continué à être publiés, avec ou sans Ficowski. Ce dernier ayant de plus en plus de difficulté à éditer ses propres textes, est interdit de publication pendant au moins six ans à partir du milieu des années 1970, du fait de son soutien à l'opposition démocratique²³. Il ne peut plus approcher Papusza.

Le destin d'une femme

De cette triste histoire, il ressort la grande douleur de Papusza rejetée par les siens, et des interrogations sur ce qui a fait le destin de cette femme.

On doit d'abord se demander si elle a « fauté » à l'égard des siens : a-t-elle trahi les secrets de sa communauté ? Évidemment, non. Elle s'en défendait, et l'a écrit dès 1952 à Ficowski :

« Je n'ai pas trahi [...] Je n'ai dévoilé que ce que le monde savait depuis longtemps. Tant pis, cher P'tit frère, je n'ai qu'une peau, s'il me l'arrache une autre poussera, plus belle et plus noble, plus immaculée. Ils me traiteront de chienne. Mais un jour, le monde comprendra peut-être que je n'ai rien fait de mal, que je n'en ai jamais eu l'intention » (Ficowski, 2005).

En outre, il serait erroné de la considérer comme la seule informatrice du poète polonais pour son livre et son glossaire. Les archives comprennent quantité de correspondances de Ficowski avec d'autres Tsiganes, des notes de conversations et des observations, qui attestent de la multiplicité de ses sources. Il a réalisé un véritable travail d'ethnologue.

22. Conservées au Musée de Tarnow pour la plupart (don de Ficowski). Magda Machowska en publie de longs extraits et les commente dans son livre.

23. Jerzy Ficowski a été l'un des fondateurs du Comité de défense des ouvriers (KOR), en 1976, mouvement démocratique qui inspira la création de *Solidarnosc* en 1980. Il agissait surtout comme écrivain, notamment en animant les éditions et la revue non officielle, *Zapis*.

La question posée par l'œuvre de Papusza n'est aucunement celle du dévoilement de secrets, plutôt celle du passage d'une culture d'origine orale à une expression écrite et imprimée. Pour que le texte tsigane entre dans un nouveau code, on ne peut se limiter à une translittération dans l'autre langue, car selon qu'il est dit ou publié, la relation entre l'écrit et l'oral se modifie. Avec la poésie, c'est encore plus complexe, nous le savons bien²⁴. En cela la collaboration entre Papusza et Ficowski a été capitale, non pas pour « trahir » mais pour transmettre, pour faire passer l'émotion poétique d'une langue à l'autre. Et partant, pour ouvrir le monde des *gadjé* à la sensibilité tsigane.

Quant à l'attitude du *Baro-Shero*²⁵, il faut aujourd'hui la relativiser. S'il a réagi aux diverses publications, nous avons vu qu'il n'a pas formellement condamné Papusza, et que c'est la rumeur au sein d'un monde tsigane souvent terrorisé par le pouvoir communiste, qui a fait l'essentiel. Selon des journalistes qui ont enquêté à Gorzów en 1957, elle aurait été battue, mais on ne sait pas par qui. En revanche, il est certain que la grossièreté bureaucratique de la réaction de l'Union des écrivains, quand elle s'est rendue à Varsovie, l'a terriblement choquée ; elle l'a dit elle-même :

« Je ne me souviens de rien. Le choc et le bouleversement m'ont fait oublier le monde entier. Je ne suis pas malade, plutôt furieuse contre ma vie. Ils disent que je déraile, que je n'ai plus toute ma tête. Mais ce n'est pas vrai. J'ai brûlé tout parce que j'étais en colère. Une colère impuissante. C'est l'impuissance qui m'a fait tout détruire. À quoi bon garder les poèmes et les lettres ? Je ne suis qu'une Tsigane sans éducation, sans maison. Je voudrais écrire, mais pour de vrai. Je me serais contenté de peu de chose, mais le destin m'a privée de tout » (Machowska, 2011 : 60-61).

On remarquera aussi que du temps de Papusza, le *Baro-Shero* a changé deux fois, suite à des dissensions internes, justement en 1952 (il était trop riche et avait cinq femmes) ; il a été remplacé par un vénérable, mort en 1961, puis le précédent est revenu mais de plus en plus contesté. Une fois, il a même été attaqué en public au couteau par une femme (1974). C'était un sage très conservateur, qui exigeait une application stricte du code alors même que la communauté se délitait. Il est mort à 92 ans, en 1975. L'autorité de ses successeurs – des cousins – a petit à petit décliné.

Voyons maintenant quel a été le rôle exact de Ficowski. A-t-il manipulé Papusza ? Était-il un envoyé de la police politique communiste ? Ou un fonctionnaire cynique ? Rien de tout cela. Nous avons vu comment il

24. Voir par exemple les travaux de Patrick Williams, et son article « L'écriture entre l'oral et l'écrit » (Stewart & Williams : 63-82.)

25. Le *Baro-Shero* (Grande-Tête) n'était reconnu que par une des quatre principales communautés tsiganes polonaises, les *Polska Rom*, ou Tsiganes des plaines, certes les plus nombreux. Les *Kalderaches* ou les *Lovara* ont leurs propres autorités, sans parler des Tsiganes des montagnes (les *Bergitka*) qui eux n'ont qu'un code sans tribunal (Ficowski 1989, p. 56).

s'est au contraire protégé de cette police en rejoignant les campements tsiganes, et il a répondu longuement à ces accusations lorsqu'au début des années 1990, sous couvert de « lustration », certains l'ont attaqué (Entretien avec Lidia Ostalowska, *Gazeta Wyborcza*). D'ailleurs personne n'a jamais publié la moindre preuve, tandis que la vie et l'ensemble de l'œuvre de Ficowski, un des pionniers de l'opposition démocratique en Pologne, attestent de sa bonne foi. Il n'a jamais initié ni soutenu la politique stalinienne de sédentarisation forcée, dont il dénonce les inepties dans ses écrits; s'il était favorable à l'alphabétisation et à l'éducation des populations tsiganes, ce n'était pas sans condamner – dans les limites de ses possibilités (la Pologne n'était pas libre!) – la violence et l'arbitraire des méthodes du régime communiste²⁶.

Plus fondamentalement, la démarche de Ficowski vis-à-vis de Papusza est d'abord poétique. Il découvre un personnage et une œuvre. Elle est, dit-il, la première poétesse tsigane consciente de l'être, et il n'a de cesse de la faire connaître. Il partage sa sensibilité. En ce sens, il agit comme avec Bruno Schulz. Il rencontre une vérité, ce que Schulz appelait « l'Authentique », et en éprouve une émotion extraordinaire. Cet émerveillement est à la source de son engagement intime et obstiné pour la défense de ces œuvres. Dans les deux cas, il a dû batailler et ruser avec la censure communiste pour obtenir des publications. Ce n'est qu'après le « dégel » de 1956, qu'il sort son premier essai sur Schulz; au début des années 1950, l'édition des lettres retrouvées, malgré l'aide de Tuwim, ami de l'écrivain avant guerre, a été très difficile²⁷. Pour les Tsiganes, il en va de même. C'est Tuwim qui impose l'édition des premiers poèmes de Papusza dans la revue *Problemy*, qui introduit dans l'entretien écrit par Ficowski des références au modèle soviétique et une version en romani de l'Internationale. C'est lui aussi qui permet la sortie, en 1953, du livre *Les Tsiganes en Pologne*. L'idée n'est pas de manipuler les Tsiganes ou de les trahir, mais de donner une autre image que celle, hostile, irrespectueuse et souvent raciste, que colporte la rumeur populaire et que relaie l'administration du régime (notamment la milice et les médias). Tuwim demande à Ficowski d'accepter, comme beaucoup le faisaient à l'époque, quelques « ajouts » pour brouiller la vue des censeurs – là encore une référence à l'exemple soviétique – ensuite il arrange tout, sans contrôle de l'auteur. Lequel ne choisit pas la couverture, qui représente une main ouverte symbole de la divination, et qui induit en erreur des Tsiganes sur le contenu (Entretien de 1994 à *Gazeta Wyborcza*).

En réalité, Ficowski s'est fait ethnologue avec les moyens de son époque. Il a collaboré très tôt avec la *Gypsy Lore Society* qui siégeait alors au Royaume-Uni. Il a collecté d'autres chants que ceux de Papusza, accu-

26. Voir le chapitre sur l'après-guerre dans Ficowski, 1989: 51-53, ainsi que son deuxième livre sur le sujet (Ficowski, 1965, 1974, 1985).

27. Ficowski raconte le détail de ses démêlées avec la censure en introduction de son *Bruno Schulz, les régions de la grande hérésie* (Ficowski, 2004: 14-15.)

mulé des récits et des contes, décrypté les coutumes et les règles de vie, appris la langue, parlé avec beaucoup de monde. Il donne un sens à cette culture et décrit ses frontières plus ou moins poreuses avec la société polonaise où elle existe depuis des siècles. Son intention n'est pas d'aider à son effacement au nom de la civilisation et du progrès, encore moins de trouver une solution à une quelconque « question tsigane » ; il s'agit tout au contraire de favoriser une compréhension mutuelle, une ouverture à l'autre. Toute l'œuvre « tsigane » de Ficowski va dans ce sens.

Quelle est alors la responsabilité des communistes ? L'image de Papusza a pu être récupérée par le régime, mais toujours indirectement. La poétesse n'a jamais accepté d'entrer dans ce jeu. Ficowski l'a précisé au cours d'un entretien dans le film *Historia Cyganski*, 1991 : « Jamais ni nulle part Papusza n'a été exposée comme pionnière de la campagne de sédentarisation. Je ne connais rien de tel ». D'autant qu'à partir du milieu des années 1950 elle vit dans un relatif isolement à Gorzów. On cite parfois un poème intitulé « Sur la bonne route », que l'on peut interpréter comme favorable aux actions d'éducation, mais il existe trois versions de ce texte et celle publiée dans un hebdomadaire en 1952 comprend trois vers jugés douteux (« Ce qu'ils ont dit nous le ferons/nous voulons nous sédentariser/et envoyer nos enfants à l'école »), non repris dans les deux autres éditions de référence en volume, de 1956 et 1973²⁸. C'est bien peu, et cela ne suffit pas à faire de Papusza une activiste de la sédentarisation. Surtout lorsque l'on se souvient de son attachement à l'écriture et à l'école, où elle envoie d'ailleurs son fils adoptif, et qui pourrait aussi bien expliquer ces vers.

La politique communiste « d'aide à la population tsigane pour s'engager dans un mode de vie sédentaire », selon les termes du décret gouvernemental du 24 mai 1952, a été très violente et, nous l'avons vu, la famille de Papusza en a subi les conséquences. Elle a commencé au début des années 1950, dans le contexte des tentatives de collectivisation forcée à la campagne, avec pour but principal de prolétarianiser les quelques milliers de Tsiganes qui avaient survécu à l'extermination nazie. Ce ne fut pas sans résistance de leur part. Ficowski raconte comment à plusieurs reprises, notamment à Nowa Huta près de Cracovie, les familles affectées aux grandes aciéries, pourtant des sédentaires de longue date, disparaissaient au petit matin sans laisser d'adresse (Ficowski 1 : 49-51). D'après Adam Bartosz, historien et directeur du musée rom de Tarnow, sur les quinze mille Tsiganes qui habitaient la Pologne en 1950, environ onze mille étaient itinérants même s'ils avaient parfois une maison d'hiver. En 1960, ils n'étaient plus que cinq mille (Machowska : 54.) Cette lente immobilisation, la « Grande Halte », a été accompagnée, comme dans la plupart des « démocraties populaires », d'une politique d'assimilation (ou polonisation) sous couvert d'éducation. Dans la pratique la pression poli-

28. Les trois versions en polonais sont publiées en annexe du livre de Magdalena Machowska (Machowska, 2011 : 335).

cière et administrative était énorme sur cette petite population, des campements ont été détruits et des familles entassées dans des blocs d'immeubles ou des maisons vétustes. La loi de 1964, encore plus restrictive, a interdit les voyages en caravanes hippomobiles, etc. Le combat devenait désespéré dans la Pologne de Gomulka...

Dès lors, l'œuvre de Papusza ou les livres de Ficowski, de moins en moins accessibles sinon à des élites cultivées, pouvaient être parfois montrés à l'extérieur comme alibi, mais leur impact en Pologne demeurerait marginal. La situation personnelle de la poétesse, et les batailles de Ficowski avec l'office de la censure faisaient le reste. Le sort de deux films documentaires de qualité, réalisés dans le même contexte, à dix ans d'écart, montre bien ces limites. Le premier, intitulé *Zanin opadna liscie...* (Avant que les feuilles ne tombent...) de Wladislaw Slesicki, date de 1964 et présente avec force la vie itinérante de Tsiganes *Lovara*; le second en 1974, est intitulé *Papusza* (par Maja et Ryszard Wójcik) et fait un portrait saisissant de la poétesse que l'on voit parlant avec Ficowski. Ce sont deux images positives et attachantes du monde tsigane qui devient un symbole de liberté et de communion avec la nature; mais ce monde n'existe quasiment plus, et ces images différentes de la propagande officielle sont peu diffusées, vite oubliées.

Finalement, plutôt que de chercher des boucs-émissaires ou des complots, ne pourrait-on pas comprendre l'histoire de Papusza comme le drame personnel d'une femme placée malgré elle au centre d'un choc qu'elle ne peut dominer? Son rêve de poésie s'est avéré incompatible avec le monde autoritaire et bureaucratique des communistes. Après la mort de Tuwim en 1953 elle n'avait plus de protecteur, et malgré une petite pension et deux prix décernés elle a vécu plus de trente ans dans la misère. Après la mort de son mari elle s'est installée chez sa sœur, à Inowroclaw, et a vécu dans une profonde solitude. Selon une journaliste qui l'a rencontrée en 1981, un silence régnait autour d'elle: « Ce silence m'a bouleversée. Qui connaît la nature tsigane, comprend que ce silence incarnait le drame de cette femme. Les Tsiganes ne viennent pas la voir. Ils ne comprennent pas ses poèmes, ils se méfient toujours d'elle. » (Dziwisz, 1981). En succombant aux rumeurs, ces Tsiganes n'ont pas compris qu'ils étouffaient une des seules voix qui pouvaient les rendre audibles dans la société polonaise; ce qui arrangeait les communistes, qui voyaient toujours un danger dans une figure trop libre. Cela s'est soldé par un drame personnel.

C'est ce que semblent penser les deux protagonistes à la fin de leur vie. Dans une dernière lettre de décembre 1979, Papusza le dit clairement à Ficowski:

« Je ne vous oublierai jamais. Vous m'avez fait beaucoup de bien, et de mal aussi. Vous avez tout mélangé, le bien et le mal. Vous avez rassemblé mes textes, vous les avez mis dans un livre. Ces sots de Tsiganes m'ont fait beaucoup souffrir, mais aujourd'hui ils ne me haïssent plus. Certains

d'entre eux n'ont pas beaucoup de cervelle, voilà tout. [...] Ne vous tracassez pas pour moi. Tout cela, c'est du passé ».

Elle n'accuse pas son ami, dit sa biographe Magda Machowska qui a étudié les trente années de leur correspondance, elle l'assure au contraire qu'avec son mari, ils ont toujours dit du bien des « messieurs de Varsovie », Ficowski et Tuwim (Machowska: 139-221).

De son côté, Ficowski ne peut plus lui parler directement. Menacé de représailles physiques par certains Tsiganes, il ne pourra même pas se rendre à son enterrement en 1987. Il a certes continué à œuvrer pour la culture tzigane, publié un autre livre et un recueil de contes²⁹, il n'a jamais cessé de défendre l'œuvre de Papusza tout en étant travaillé par un sentiment de culpabilité. Dans un long essai paru avant la mort de la poétesse, il est revenu sur cette sinistre affaire :

« J'ai eu la chance de rencontrer Papusza, je suis considéré comme son "découvreur". Papusza a eu la malchance de me croiser. Par ma faute, et sans que ce soit mon intention, elle a été victime d'une grande injustice. Elle est tombée sous le coup d'une damnation, et son nom est devenu, dans de larges cercles tziganes, synonyme de trahison. Si, il y a plusieurs années, je n'avais pas rejoint le campement où elle vivait, nous n'aurions pas appris l'existence de la poétesse des forêts, et ses plus beaux poèmes n'auraient probablement pas vu le jour, ne seraient pas enregistrés sous forme écrite. Alors, on peut le supposer, Papusza aurait été plus heureuse, elle n'aurait pas connu autant de malheurs. Quoi que je dise pour ma défense – et j'aurais beaucoup de choses à dire – rien ne change les faits, que mon séjour dans le campement des Wajs en 1949 s'était avéré, pour Papusza, beaucoup plus lourd en conséquences néfastes que tout autre événement qu'elle a connu durant sa vie. Mais, ce qui est le plus important, c'est que nous nous sommes liés d'une véritable amitié ».

Et il conclut par cette adresse à Papusza :

« Petite sœur, tu as dû payer très cher pour que se réalise ton vieux rêve, celui de laisser quelque chose de durable et de beau dans ce monde. Je suis conscient du fait que j'ai contribué à ta célébrité à venir, mais aussi au malheur que tu as vécu. Le mérite du premier ne me revient pas, et le second n'est pas exactement ma faute. Pourtant, le fardeau de la responsabilité pour les malheurs qui s'étaient abattus sur toi me pèse toujours, même si je me rends compte que c'était inévitable. Pardonne-moi, si tu le peux » (Ficowski, « Falorykta » : 251-252, 210).

J'ajouterai qu'au-delà de ces dimensions personnelles, cette histoire en dit long sur la vie et la condition des femmes tziganes dans la Pologne des

29. Paru dans une traduction française de Malgorzata Sadowska-Daguin, sous le titre : *Le Rameau de l'arbre du soleil* (Ficowski, 1990).

années 1940/1960, sur leur dépendance, leur place et finalement leur obligation de se taire. De se soumettre. Ce versant du scandale, presque invisible à l'époque, nous aveugle aujourd'hui.

Maintenant, le temps a passé. La condition des Tsiganes polonais (entre 25 et 30 000 personnes) ne s'est pas forcément améliorée, mais une petite élite s'est mieux intégrée dans la société polonaise, plusieurs ont acquis une éducation supérieure, des associations et un musée défendent leur culture. La personnalité de Papusza émerge à nouveau. Selon Adam Bartosz, « la majorité des Tsiganes est fière de sa poétesse, beaucoup retrouvent en elle une communauté d'esprit, et ils estiment Ficowski comme celui qui a posé les fondements d'une connaissance de leur histoire et de leur culture en Pologne. » (Bartosz). Et il est vrai qu'elle est devenue la référence des générations de poètes et de chanteurs tziganes qui lui ont succédé, notamment Karol Parno Gierlinski (né en 1938) ou plus récemment Teresa Mirga (née en 1962). La biographie de cette dernière, fondatrice du groupe musical « Kale Bala », est d'ailleurs inverse de celle de son aînée : si l'une a vécu aux marges de sa communauté, l'autre, née cinquante ans plus tard, est devenue son porte-parole musical dans la Pologne d'aujourd'hui³⁰. De même un concours de poésie « Papusza », à l'initiative du musée de Tarnow, a rencontré un joli succès, en 2010, avec plus de deux cent propositions (dont 185 poèmes en polonais et 21 en romani)³¹. Chaque année, à Gorzów, de grands rassemblements célèbrent la mémoire de Papusza, ses textes sont chantés ; et revit sous un nouveau soleil, celle qui aimait se présenter ainsi :

« Toute ma vie, je l'ai passée sur la route, avec ma famille, mes frères et mes sœurs. On n'était pas des voleurs, nous ne faisions que jouer de la musique et dire la bonne aventure. Nous ne possédions aucun bien, hormis un cheval et notre roulotte. Nous vivions au jour le jour. La forêt ennoblit l'homme. Celui qui passe sa vie à la forêt, apprend à apprécier la liberté. Nous voyagions de village en village, les mains nues. Nous serrions nos enfants dans nos bras, nous mangions le pain des mendiants. Impossible d'oublier cette vie. Il y a des souvenirs qu'on ne saurait pas arracher à son cœur. Je n'oublierai jamais mes voyages, mon campement. J'en suis fière. Ne dites pas que je pleure parce que ces souvenirs me font de la peine. Non. Je suis très heureuse »³².

30. Voir les travaux de Monika Janowiak-Janik sur la musique tzigane en Pologne, notamment son article « Musical Portrait of Carpathian Roma in Poland. Case study of Teresa Mirga » disponible en pdf sur internet.

31. Voir l'édition des poèmes lauréats : *O złote pioro Papiszy*, Tarnow, 2010.

32. Entretien à la radio en 1963 avec Elżbieta Elbanowska, *op. cit.*

ANNEXE

Des larmes de sang

**Ce que les Allemands nous ont fait endurer en Volhynie,
dans les années 1943 et 1944.**

Chant de Bronislaw Wajs « Papisza »³³

*Ah bonnes gens !
Je n'aime pas ces temps maudits.
Leur souvenir me rend malade,
aussitôt je pleure.
Alors, que faire ? Sinon les chanter
à ceux qui veulent la guerre
pour qu'au moins, ils sachent.
Ô Seigneur ! Fais que personne
n'ait à vivre cela :
le grand tourment et les larmes de sang
des pauvres cœurs
d'un enfant juif
ou d'une mère tsigane avec ses enfants !*

*Ah ce chant ! Ce chant est triste
comme la terre sans le soleil,
comme le monde est mauvais, quand la guerre est là.
Les corps frissonnent et tremblent,
les cœurs pleurent des larmes de sang
personne ne sait où trouver ses proches...*

*Ah qu'ils apprennent en m'écoutant
à ne pas languir après la guerre,
à s'attendrir.
Qu'ils sachent ce qu'ont subi les Tsiganes
sous l'occupation allemande
car certains n'ont rien éprouvé
et ne nous croient pas.*

33. Le manuscrit de ce chant écrit en romani a disparu, Papisza l'a probablement détruit elle-même. Jerzy Ficowski, qui l'eut en mains, a publié en polonais deux versions de ce qu'il présente comme des « fragments » rédigés en 1951 : celle de 1956, accompagnée du texte en romani, est plus courte que celle de 1990 et en vers libres. Celle de 1990 est rimée. Les passages manquants en 1956 évoquent généralement les massacres perpétrés par les nationalistes ukrainiens contre les Polonais en Volhynie, une question taboue pour la censure communiste. Ils sont marqués en bleu. Notre adaptation française s'appuie sur les versions littérales de 1956 du romani et du polonais, les deux versions étant d'ailleurs très proches. Seuls les passages ajoutés en 1990 se réfèrent au seul texte polonais (JYP).

Ah bonnes gens !
 Écoutez ce chant parce qu'il est vrai.
 Il dit ce qu'ont vécu le Tsigane, sa femme, ses enfants
 couverts de sang et de larmes
 dans les broussailles des forêts
 dans les ténèbres de la guerre.
 Écoutez ! Je chante pour vous,
 mon chant est triste.

*

La forêt sans eau sans feu, avec la famine.
 Où peuvent dormir les enfants ? Il n'y a plus de tente,
 ni de feu la nuit ;
 le jour la fumée attire les Allemands.
 Comment vivre ce long hiver avec les enfants ?
 Tous pieds nus
 tous abandonnés dans Włodzimierz³⁴.

*

Quand les Allemands ont voulu nous tuer,
 ils nous ont fait trimer.
 Une nuit, un soldat est venu au campement :
 – C'est une terrible nouvelle !
 On doit vous assassiner avant l'aube !
 Ne dites rien sur moi
 car je suis Tsigane
 un vrai Noir de sang.
 Que Dieu vous garde
 dans les profondeurs de la forêt !

Après ces mots,
 il nous a tous embrassés.
 J'ai fui,
 je suis partie loin, loin du monde.
 Avec la famille rassemblée,
 nous étions une centaine.
 Laissant tout, verdines et chevaux,
 nous avons disparu avant le jour.
 Dans la forêt, un enfant sur le dos l'autre dans les bras,
 ainsi cheminaient les Tsiganes.
 Que faire d'autre ?
 Les Allemands pouvaient nous attraper.
 Soudain – surgis de nulle part –
 des partisans commencent à tirer.
 C'est un violent combat.
 Puis voyant les enfants et les mères tsiganes

34. Capitale de la Volhynie.

*les partisans « Tchapaïev »³⁵ ont vite compris.
Ils n'ont peur de rien.*

*Ils discutent avec les Tsiganes, se renseignent :
– Les Allemands veulent nous tuer
nous nous sommes réfugiés dans les bois.
– Ah, mes pauvres ! Vous êtes nombreux : une centaine.
Mon Dieu, comment vivre ici ?
Que manger ? Que boire ? Où trouver de l'argent ?
– Nous avons deux pauvres Juifs avec nous,
les leurs ont été assassinés.*

*Puis les Tsiganes ont chanté
et les oiseaux ont emporté leur voix
se la passant parmi les arbres.
Ce fut une belle nuit,
là-haut, les étoiles se sont endormies avec nous.*

*Les enfants et les oiseaux nous ont réveillés.
Le murmure de la rivière juste avant le jour
attire les plus petits
qui jouent avec les poissons au bord de l'eau
babillent et oublient leur misère.*

*Seigneur ! Ils ignoraient ce qui les attendait.
Seul Dieu pouvait le savoir.
Ô chante, chante ma tristesse !
Personne, Seigneur, personne ne voit
ce qui ronge mon cœur !
Douze des miens, douze dans ma famille
douze ont été massacrés !*

*

*Les Allemands nous poursuivent
sans entrer dans les grandes forêts
trop dangereuses.
Ils les encerclent
et combattent les partisans.
Les femmes tsiganes pleurent, implorent Dieu.
Elles sortent voler la nuit mais parfois elles ne rapportent rien.
Deux jours, trois jours sans manger,
et dormir affamés en fixant les étoiles,
car les yeux ne se ferment pas.*

*Ô mon Dieu, la vie vaut d'être belle !
les Allemands nous empêchent de vivre,*

35. Groupe de partisans soviétiques et polonais actifs dans la région ; Vassili Tchapaïev est un héros de l'armée rouge, mort en 1919.

*nous battent, nous battent,
les coups de feu claquent.*

*

*Ah, ma petite étoile d'avant le jour !
Toi qui scintilles
franche au dessus du monde,
aveugle-les
mets-les sur une fausse route
ne leur montre pas le chemin
embrouille-les,
fais que vivent les enfants juifs et tsiganes.
Forêt, ô ma forêt !
Tu es grande et profonde !
Les Allemands et les Ukrainiens nous attaquent,
Ils nous donnent la mort, tuent les Juifs.
Ils ont coupé les langues
arraché les yeux des Polonais !
Ils n'ont pitié de personne...³⁶*

*

*Qu'en dites-vous bonnes gens ?
Les Tsiganes pouvaient-ils survivre ainsi ?
C'était dur. En chemin, quand le temps se réchauffait
ça allait mieux
un peu de soleil, un peu de larmes...
Nous pouvions cueillir des mûres,
boire des tisanes sauvages,
trouver des bolets et un peu de poisson,
les Tsiganes ont cuisiné des chevaux morts
qui pourrissaient depuis trois semaines :
ils ont mangé leur viande précieuse³⁷ !
Des patates cuites comme des massepains
apparaissaient dix, vingt fois par semaine,
apportés par de pauvres Tsiganes.*

*

*Si persiste le grand hiver,
que fera la mère avec ses plus petits enfants ?
Où trouvera-t-elle une jupe ?
Toutes partent en lambeaux. Le corps est nu,*

36. À partir de mars 1943 et surtout en 1943, les nationalistes de l'Armée insurrectionnelle ukrainienne (UPA) ont massacré des dizaines de milliers de Polonais et brûlé des centaines de villages en Volhynie. Ils agissaient de concert avec l'occupant allemand.

37. Normalement il est interdit de manger du cheval, mais en ce temps difficile les autorités coutumières l'ont permis.

*mieux vaut mourir.
Personne ne sait, seul le ciel
et le fleuve entendent les pleurs.*

*Quels yeux nous ont maudits ?
Quelles lèvres nous ont damnés ?
Ô mon Dieu, ne les écoute pas !
Écoute-nous.*

*La nuit est froide dans le silence des bois.
Les vieilles femmes chantent cette histoire tzigane :*

*Un jour viendra l'hiver doré
tombera la neige sur la terre, sur les mains,
comme de minuscules étoiles.
Les yeux noirs gèlent,
les petits cœurs meurent.*

*Les enfants éclatent en sanglots
tant la faim ronge leurs corps.
Avancer est impossible
nous n'avons plus la force.
La forêt est encerclée par les Allemands,
et nous mourons affamés.*

*A l'aube la neige a blanchi la forêt,
et réjouit les cœurs des enfants.
Malgré la faim et tant de malheurs
l'un pleure l'autre rit,
et ils écoutent
Papusza leur dire des contes...*

*Dieu nous a donné la neige
et chassera l'Allemand cruel
là-bas, toujours plus loin,
et les « Tchapaïev » viendront nous chercher !*

*Échappés de cette traque,
nous avons enfin trouvé à manger.
J'ai allumé un feu.
J'ai mis une casserole de viande,
j'ai apporté une miche de pain,
et un peu de tabac hongrois...*

*

*Ce jour-là, les partisans « Tchapaïev » ont dit
qu'il fallait traverser la voie ferrée.
C'est vrai, personne n'a dormi de la nuit.
Une neige épaisse a recouvert les rails.*

*Seule, brillait la Voie lactée.
Les Tsiganes avançaient, fredonnaient une chanson.*

*Et quand le grand feu éclate,
ils se jettent à terre, la main sur la bouche des enfants,
pétrifiés, tous morts de peur.
Pour moi, vivre ou non, c'est égal.
Je n'ai pas d'enfant ni personne.
Alors je cours droit devant.
Mon mari me saisit le bras,
il me demande :
– Que fais-tu ? Veux-tu mourir dans cette forêt ?
– Non, mon homme, n'aie pas peur !
Ce qui sera, sera la volonté de Dieu.
Nous n'avons plus rien à nous mettre sous la dent !
Je suis tsigane,
et la nuit noire est ma sœur la plus naturelle !
– As-tu perdu la tête ? Que t'arrive-t-il ?
– Je veux trouver de la nourriture pour ces enfants,
je n'en peux plus devant cette misère !*

*En cette nuit glaciale,
une première fillette est morte,
quatre jours après,
quatre garçons ont été ensevelis
sous la neige profonde.*

*Quatre, ensemble,
le même jour ont été enterrés
dans la tombe blanche !
Regarde, petit soleil, regarde
comment meurt un enfant tsigane,
sans toi, dans la grande forêt !
L'oiseau entend les pleurs de la mère et du père,
Le fleuve les écoute, la forêt en fait un chant
qu'elle emporte loin dans le pays.
Et pourquoi la forêt chante-elle ?
Parce que le Tsigane pleure.*

*Plus d'une balle a frôlé nos têtes
comme une aile,
plus d'une larme de sang a coulé,
plus d'un nourrisson est mort de faim
comme un oisillon...
Derrière les arbres le soleil se cache,
et de leurs ombres
arrive un froid glacial.
Nous ne pouvons plus faire de feu...
Ô Dieu, nous as-tu abandonnés ?*

*Non ! Dieu est bon, il nous apportera la grâce !
Depuis un an nous survivons
dans cette forêt déserte !
La P'tite Mère de Dieu prend soin de nous.
La Tsigane ne va plus dans les champs.
Chaque semaine elle ramène des bois :
une vache ou un cheval tué,
un peu de sel et du blé éparpillé..
ou bien des herbes forestières,
un hérisson, ce porcelet des bois.
Parfois le Tsigane trouve de la cire d'abeille
et il la mâche pour calmer sa faim...*

*

*Une vieille chouette raconte un conte tsigane...
Certains écoutent ses cris,
d'autres lui jettent du feu
car ils croient ses récits mauvais.
Comme les loups parmi les oiseaux
les chouettes hurlent la nuit
mais elles ne font pas de mal.*

*

*Soudain déboulent des Ukrainiens,
ceux qui ont piétiné les croix dans les églises,
ceux qui ont pillé
et tué les Polonais d'ici...
Les vaches tremblent comme des humains.*

*Ils demandent : – Qui êtes-vous ?
Ukrainiens ou Polonais ?
– Tsiganes !
Les Allemands ont voulu nous assassiner,
nous nous sommes réfugiés chez vous.*

*Et la musique a commencé!...
Parce qu'ils l'aiment
comme la prune de leurs yeux,
elle nous a sauvés la vie.
Nous avons joué, chanté en chœur,
et la maîtresse de maison nous a apporté
une casserole pleine de viande grasse !
Nous chantions « Les Yeux Noirs ».
Les paysans nous donnaient des souliers
et quantité d'autres affaires pillées.
Moi, je ne gardais rien.
Je donnais ce que je recevais aux filles tsiganes.
Car je me suis promis*

– même si je parviens à survivre ! –
de ne pas accepter
les vêtements des assassinés.
Même si on me les offre !
Je préfère marcher nue et sans chaussure !

Ils nous ont placés dans des chaumières vides
le pas de la porte désert ;
laissées par les Polonais massacrés.
J'aurais préféré la forêt blanche
au risque d'être dévorée par des loups !
Les tués gisent dans leur sang,
au fond des puits alentour
et des poules étourdies errent dans les bois.
Les chats pleurent, les vaches nous observent avec des yeux morts...
Comment regarder ça ? Qui peut le supporter !

Une fois, la lune a éclairé la fenêtre
Je n'arrivais pas à dormir. On m'observait à travers la vitre.
Je demande : – Qui est-là ?
– Ouvre ta porte, petite Tsigane !
Je regarde : entre une jolie Juive.
Elle grelotte, tremble et demande à manger.

Que tu es pauvre, petite Juive !
Je lui ai donné du pain et du sel,
ce que j'avais, une chemise...
Ensemble, nous avons oublié
les soldats qui n'étaient pas loin.
Cette nuit-là, ils ne sont pas venus.

– Ma petite Tsigane chérie !
Laisse-moi t'embrasser pour ta bonté !
Tu as peur et j'ai peur,
Je reviendrai chaque semaine, la nuit.
Sais-tu où sont les partisans « Tchapaïev » ?

– Nous marchions avec eux.
Ils ont disparu pendant notre sommeil.

*

Je suis tombée malade et ma famille avec.
Le typhus, mais personne n'a péri.
Nous sommes restés couchés six semaines,
en ne buvant qu'un jus de branches de framboisier.
Cette eau nous a guéris.

Dieu nous a donné un doux mois de mars
avec juste une petite neige de temps en temps.

*Les gadje³⁸ passent sous nos fenêtres :
 Qui sont ces Tsiganes ? Et ils se signent.
 Les Tsiganes ne font guère attention,
 Ils s'appellent par leurs prénoms :
 Janek, Bronia, Krzysia, Zosia...
 Le mien est trop tzigane, il ne se comprend pas,
 c'est un prénom heureux !*

*

*En conciliabules les gadjés préparent le meurtre
 ordonnent de creuser des tombes.
 Et ils abattent les Tsiganes !
 Que de pleurs ils méprisent !
 Les hommes, les femmes malades attendent
 toute la journée allongés à même le sol,
 là-bas, nuit après nuit, on tue.
 A genoux, les Tsiganes implorent Dieu,
 pleurent des larmes de sang.
 On serait mieux dans la forêt qu'avec ces gens !
 Ils vont dévorer nos chairs !
 Il faudrait se battre, saisir les haches !
 Mais ils viendront nous tuer
 et les enfants après.*

*

*Il faisait nuit noire.
 Avec une autre Tsigane
 – qu'elle soit heureuse
 près de Dieu car elle nous a déjà quittés –
 nous sommes parties, nous avons marché.
 La peur au ventre,
 nous courions sur les chemins
 qui mènent aux « Tchapaïev ».*

*Ô ma chère nuit !
 Ô mon chant, mon chant !
 Tous les oiseaux prient pour nos enfants
 Qu'ils échappent aux serpents et aux gadjés.
 Ô destin, notre destin !
 Mon bonheur malheureux !*

*– Écoute ma fille ! Rentrons :
 seules, nous allons périr
 Mieux vaut être ensemble,
 nous serons plus nombreux !*

38. Dans les versions polonaises Ficowski n'emploie pas le terme « gadjé » présent dans la version romani mais « ludzie » (gens)

*Ô mon chemin,
montre-nous où est le bon soldat,
pour qu'il nous tende la main.*

*

*Une autre nuit nous avons pris la route
et nous sommes tombés sur un marais.
Tous enlisés, le chariot complètement enfoncé,
deux chevaux se sont noyés.
Pour peu nous périssions aussi !
Nous en sommes sortis à grand peine,
sales, comme faits de boue !
Nous nous sommes entassés sur un seul chariot.
Mais à l'aube : – les Allemands !
On a fait demi-tour, pris d'autres chemins...*

*

*Nous avons rejoint des soldats polonais,
nous y sommes restés deux semaines.
Ils portaient des uniformes allemands,
avec des aigles blancs sur leurs grands chapeaux³⁹.*

*De gros flocons s'entassaient
comme des feuilles,
ce qui nous a bloqué.
Il y avait tant de neige qu'elle avait englouti les roues
Il fallait ouvrir la route avec les pieds
et pousser les verdines derrière les chevaux.
Que de misère et de faim !
Que de tristesse et de routes !
Combien de cailloux ont blessé nos pieds !
Combien, combien de balles ont sifflé à nos oreilles !
Combien de boue ! Quelles pluies !
Combien de larmes de sang, encore !
Combien de cheveux arrachés par les branches !*

*Ah, grand Dieu du Ciel,
sauve-nous la vie !
Nous avons traversé tant de misères et de malheurs !
Ne pourrions-nous pas nous reposer ?
Comme des oiseaux en hiver,
ou des poissons pris au filet,
nous sommes victimes du mauvais sort. La peur nous tourmente.*

*

39. En fait des combattants de la résistance polonaise (Armée de l'Intérieur, AK). Cette précision donnée par Ficowski en 1990, n'est pas présente dans la version 1956.

*Que tous les Tsiganes viennent à moi,
là où le feu est grand,
où la lumière du soleil est pleine.
Que tous les Tsiganes se rassemblent
pour mes chants
qu'ils écoutent mes paroles.*

*Ô mon Dieu, donne du beau temps
Pour que sèche ma tente déchirée.
Une pluie fine
trempe encore les enfants.
Avec la brume, elle porte mon chant
aux Tsiganes les plus riches,
ceux munis de tentes neuves.
Ils ne savent pas ce qu'est la richesse :
ils préfèrent détenir des tas d'or
à la raison et au pain dans les mains.*

*La forêt chante et le Tsigane danse :
léger comme une plume, lourd comme une pierre.
Il brûle d'amour.
C'est un feu vif.
A nous de vivre maintenant
de chanter de beaux chants
de lire des livres et de raconter.
Alors bonnes gens, nous aurons de nouveaux livres
dans un monde nouveau.*

(1951)

[Adaptation française de Jean-Yves Potel
et Monika Prochniewicz]



Illustration 4. Papusza, Bronisława Wajs, env. 1950. Photo Jerzy Ficowski,
© Musée Ethnographique de Tarnow.

Bibliographie

- Bartosz, Adam, biographie de Papusza sur le site éducatif *Romano elementaro* [<http://elementaro.org/>].
- Dziwisz, Elzbieta, 1981, « Cale zycie Papuszy », *Ekspres Reporterow*, Varsovie.
- Ficowski, Jerzy, 1989, *The Gypsies in Poland, History and Customs*, Varsovie, Interpress, édition en anglais (Première édition polonaise en 1953).
- 2004, *Bruno Schulz, les régions de la grande hérésie*, Montricher (Suisse), Éditions Noir sur Blanc.
 - 2005. 1, *Déchiffrer les cendres*, poèmes traduits par Jacques Burko, Paris, Est Ouest international.
 - 2005. 2, *Tout ce que je ne sais pas*, poèmes traduits par Jacques Burko, 2005, Paris, Buchet-Chastel.
 - 1986, *Demony cudzego strachu*, Varsovie, Ludowa Spoldzielnia Wydawnictwo.
 - 1965, *Cyganie na polskich drogach*, Cracovie, Wydawnicza Literackie (rééditions en 1974 & 1985)
 - 1990, *Le Rameau de l'arbre du soleil*, Paris, Éditions Wallâda.
- Fonseca, Isabel, 2003, *Enterrez-moi debout. L'odyssée des Tziganes*, traduit de l'américain par Laurent Bury, Paris, Albin Michel; (*Bury me standing – The Gypsies and their journey*, 1995).
- Kuzniak, Angelica, 2013, *Papusza*, Éditions Czarny.
- Machowska, Magdalena, 2011, *Bronislawa Wajs Papusza, między biografia a legenda*, Cracovie, Éditions Nomos.
- Maccann, Colum, Zoli, 2007, traduit de l'anglais par Jean-Luc Piningre, Paris, Éditions Belfond, 10/18 (*Zoli*, London, Weidenfeld & Nicolson, 2006).
- Potel, Jean-Yves, 2013 (dir.), « Papusza, poétesse Tsigane et polonaise », *Études Tsiganes*, 48-49.
- Shore, Marci, 2006, *Caviar and Ashes*, Yale, University Press.
- Stewart, Michael, Williams, Patrick (S/dir.), 2011, *Des Tziganes en Europe*, Paris, Éditions de la MSH.
- Szymborska, Wieslawa, propos cités sur [<http://www.facebook.com/pages/PAPUSZA-Bronis%C5%82awa-Wajs/11134133222056>].
- Tuwim, Julian, 1950, « Ciganie. Rozmowa z Jerzym Ficowskim », in *Problemy* nr 10, Varsovie.
- 1993, *Pour tous les hommes de la terre*, choix de poèmes, Paris, Orphée La Différence.
- Wajs Bronislawa, Papusza, 1956, *Piesny Papuszy*, Wroclaw, Ossolineum.
- 1973, *Piesni Mowione*, Lodz.
 - *Lesie, ojciec moj*, 1990, Varsovie, Czytelnik.
 - *Routes d'antan/Xargatune droma*, 2010, traduction du romani par Marcel Courthiade, Paris, L'Harmattan.
- Poèmes de Papusza, nouvelle traduction française de *Piesny Papuszy* éditée par Jean-Yves Potel, *Études tsiganes*, automne 2013.

Documents visuels sur Papusza et Ficowski

– M & R Wojcik, fin des années 1960 :

[http://www.youtube.com/watch?v=n-GtHtRyNkw&feature=player_embedded#].

– Des vidéos sont en ligne où l'on voit Papusza chanter et parler avec Ficowski :
[<http://www.facebook.com/photo.php?v=1139396621324&set=vb.111341332222056&type=3&theater>].
[<http://www.facebook.com/photo.php?v=1763472782838&set=vb.111341332222056&type=3&theater>].

Quelle mise en fiction possible du témoignage ? Autour de *Zoli* de Colum McCann

Tiphaine SAMOYAUULT

Le déficit de témoignages concernant la violence subie par les Tsiganes au xx^e siècle est peut-être ce qui détermine en partie la continuation de cette violence par d'autres moyens ou par des moyens comparables, qui encourage en tout cas l'indifférence à l'égard de celle-ci. C'est à ne pas en douter une des causes de l'effacement du génocide dans les consciences – l'effacement de l'effacement n'est pas le contraire de l'effacement, on le sait, il est son redoublement (malgré une formation comparable, le syntagme ne fonctionne pas comme « les amis de mes amis ») – et une cause de la « réduction » symbolique de la catastrophe, comme si la transmission écrite était consubstantielle à la prise en compte, à la considération de la violence subie. Qu'on attribue ce déficit à un « rapport distancé » des Tsiganes à l'écrit, comme l'analyse Jean-Luc Poueyto dans un livre récent (Poueyto, 2011)¹ ou qu'on y voit presque à rebours une absence d'empathie, à tout le moins de simple proximité, avec les « maudits », les « éternels errants » dont parle ici Gérard Dessons², de la part des cultures qui au même moment multiplient non seulement les écrits, mais aussi leurs modes de circulation internationale ainsi qu'un rapport de plus en plus crucial au témoignage, ne change rien à l'affaire. L'écrit et la trace se confondent désormais trop étroitement pour que le compte ne soit pas proportionnel : la souffrance, individuelle et collective, serait à la mesure de la souffrance dite et transcrite, par un « je » qui s'énonce au « nous », à la première personne du pluriel. Par rapport à cette difficulté, on sait le prix à accorder au travail des historiens, de ceux qui rassemblent les récits, les fragments et les traces d'un passé à recomposer, ou dont il faut recomposer la décomposition.

1. Voir ici son texte, « Les écritures discrètes des Manouches ».

2. Voir ici son texte, « Errants devant l'éternel ».

Mais quel peut être le rôle de la fiction ? Comble-t-elle ou accuse-t-elle le déficit ? Si elle prétend le combler, le fait-elle en recouvrant l'événement ou bien en le révélant ? De ces questions naissent deux problèmes dont j'aimerais exposer les enjeux ici. Le premier est d'ordre historique : l'absence relative de production romanesque de la part des groupes que l'on rassemble sous l'étiquette « roms » fait verser la représentation imaginée dans la fiction *gadgi*, dans une sorte de fiction allographe, écrite par d'autres. Le problème n'est pas tant ici qu'un romancier parle d'un groupe avec lequel il n'a aucune relation d'appartenance – c'est un droit, ou plutôt une des caractéristiques du romancier que de s'altérer, que de devenir autre – mais vient du fait que sa représentation, de l'extérieur, ne puisse pas être confrontée, comparée avec un récit propre, de l'intérieur, qu'on pourrait appeler autographe ; le danger d'une représentation vectorisée, toujours monodirectionnelle étant bien sûr de porter la représentation du côté du stéréotype.

Toutefois, pour poser la question autrement, est-ce que c'est l'absence d'imaginaire national qui entraîne la quasi-absence de récits épiques ou fictionnels, ou bien est-ce qu'à l'inverse cette faiblesse de la production – écrite ou orale – dans les genres qui ont presque partout formé les identités collectives, justifie au moins en partie le refus de se penser comme groupe unifié ou comme peuple ?³ Et puisqu'il faut bien constater qu'à l'inverse, la représentation du Tsigane comme autre constitue une véritable « réserve » d'imaginaire, on peut aussi poser la question de savoir si le roman peut contribuer, de l'extérieur, à constituer une « communauté imaginée », pour reprendre l'expression bien connue de Benedict Anderson (Anderson, 1983, 1996).⁴ Outre que, du point de vue de l'observation anthropologique, cette conscience de soi construite par les autres est soit ignorée, soit méprisée comme relevant de la stigmatisation, de la réification ou au mieux de la réduction mythologisante, la question reste très délicate concernant les Tsiganes, même si l'on n'identifie pas les groupes les uns aux autres. En effet c'est la littérature en tant qu'Institution (représentations dominantes, genres, passeurs, relais etc.) qui sert l'imaginaire national, en tant qu'il est lui-même une institution, en cours d'institutionnalisation ou au service des institutions existantes. Dans des groupes (j'emploie le pluriel à dessein) à coutumes plutôt qu'à institutions, où la représentation et l'écrit relèvent encore globalement de la sphère intime, on peut s'interroger sur la pertinence qu'il y aurait à vouloir instituer la littérature (et ce avant même de l'institutionnaliser).

Certes, on peut constater un changement de paradigme dans la représentation des Tsiganes par le roman. Tandis qu'ils sont restés longtemps parmi le personnel le plus stéréotypé du roman européen, trimballant

3. Voir ici les textes de Marie Cuillerai, « Qu'est-ce qu'un peuple ? » et de Jean-Luc Poueyto, déjà cité note précédente.

4. Sur le rôle de l'imagination dans les processus de globalisation et de relocalisation afférents, voir aussi Arjun Appadurai, 1996 : 40-58, ainsi que David Lloyd, 1987.

autant de clichés négatifs (vol, saleté, animalité) que de clichés positifs (exotisme, musique, couleurs, sens de la fête), ils font aujourd'hui l'objet de romans-documents, à la croisée de l'enquête ethnographique et de la fiction. C'est le cas exemplairement des livres de Jan Yoors⁵, ou de *Zoli* de Colum McCann, même s'il faut faire des distinctions que j'établirai plus loin.⁶ Mais quel peut être l'effet de ce changement de paradigme, de cette modification des représentations, et sur quoi porte-t-il ? Moins sur le regard posé par une collectivité sur elle-même que sur le regard posé par une collectivité sur l'altérité ; en ce sens, ce nouveau paradigme s'inscrit dans un paradigme plus large, paradigme éthico-anthropologique qu'on pourrait appeler post-colonial et qui, dans la lignée des travaux d'Edward Said notamment, déconstruit les représentations stéréotypées et réductrices de l'Autre élaborées par les dominants des dominés d'une part, et réclame d'autres images, décentrées et plurielles, d'autre part. Il faut dès lors documenter sa vision, l'intérioriser. Nous touchons là au paradoxe qui est au cœur de notre réflexion et à la seconde partie du problème, dont je viens d'évoquer le versant historique, et qui est cette fois d'ordre éthique et esthétique : la représentation, pour être juste, doit procéder du témoignage. Or il n'y a pas de témoignage qui ne soit pas porté par le « je » du témoin. Il n'y a de témoignage que de l'intérieur, que de la victime. Je ne m'engagerai pas dans la discussion philosophique sur le témoin qui a fait l'objet de nombreux travaux importants, mais je me centrerai sur les implications de ce sujet sur la représentation tsigane ou des Tsiganes. Premièrement, si l'on admet qu'il puisse y avoir un témoin du témoin, peut-il y avoir des témoignages sur l'engloutissement (*porraimos*, c'est le mot romani pour dire le génocide, proposé par le linguiste et historien militant tsigane anglais Ian Hancock) qui soit fait par des non-tsiganes et si oui, par qui ? Deuxièmement, le roman peut-il être une forme de ce témoignage ? Et si non, quelle est sa relation au témoignage ?

Le travail se fera principalement autour de *Zoli*, le roman de Colum McCann, pour plusieurs raisons. D'abord parce que le roman adopte un système de narration précisément établi sur cette préposition. Tout tourne *autour* de *Zoli*, les soldats, les hommes, les danseurs, le récit et surtout les points de vue. Ensuite parce que le livre condense une grande partie des problèmes suscités par ce sujet des rapports entre témoignage et fiction dans l'élaboration d'une représentation.

5. Voir ici le texte d'Alain Reyniers, « À propos de Jan Yoors : ethnologie et littérature ».

6. Pour étudier ce changement de paradigme, il faut confronter les œuvres qui, jusqu'à la Seconde guerre mondiale (et parfois encore après) mettent en scène des personnages de bohémiens et de Gitans (*La Petite Gitane [Gitanillas]* de Cervantes, le *Zigeunerlied* de Goethe, *Die kleine Zigeurevin* de Kotzebue, *Consuelo* de Sand, Baudelaire bien sûr et tant d'autres textes qui confirment ces représentations, et ces œuvres récentes que je viens de citer. Pour ce travail, les deux ouvrages de référence en français sont Sarga Moussa (dir.), 2008 et Rajko Djuric et Marcel Courthiade, 2004. Voir aussi en anglais Glajar et Radulescu, 2008.

Quel témoin ?

La première difficulté est d'inclusion. La plupart de ceux, historiens, poètes ou romanciers qui écrivent sur les Tsiganes s'entourent d'un certain nombre de précautions oratoires visant à justifier leur projet, à en attester quasi juridiquement l'autorité. À l'exception de ceux qui peuvent revendiquer leur identité rom, comme Ian Hancock (qui écrit en romani une partie de l'introduction de son livre sur l'esclavage et la persécution des Tsiganes) ou Matéo Maximoff par exemple (Hancock, 1987; Maximoff, 1955), les autres doivent rechercher leur légitimité ailleurs, hors de l'identité. Ils font alors état soit de leur étroite proximité avec des communautés ou des personnalités rom : c'est le cas d'Alice Ferney, d'Anja Tuckermann, de Milena Hübschmannova, ces deux dernières ne se faisant que les transcriptrices de récits qui leur ont été transmis; les cas de Jerzy Ficowski et de Jan Yoors sont à la fois des exemples limites de cette posture et relèvent d'une catégorie un peu différente. Le premier a voyagé avec des Roms de Pologne et a appris leur langue. Après leur avoir consacré plusieurs ouvrages, il est devenu membre, entre autres, de la Gypsy Lore Society en Grande Bretagne.⁷ Quant à Jan Yoors, ayant partagé la vie d'un groupe tsigane plusieurs années durant, ayant vécu une part de leur histoire dans les années 1930 et pendant la guerre, ayant eu un père adoptif rom en la personne de Pulika, il s'autorise d'une double identité de « Tsigane chez les Tsiganes et gadjo chez les gadje! » (Yoors, 1990 : 10). Il peut ainsi légitimer en ces termes l'adoption d'une posture de témoin :

« Ce livre est écrit à la première personne, sur la demande de mon éditeur et ami, Michael V. Korda, qui a estimé que mon intimité avec les Tsiganes garantissait la véracité de mes dires. Grâce à un exceptionnel concours de circonstances, dont le moindre n'est pas l'incroyable largeur d'esprit de mes parents qui permirent à un garçon de douze ans de quitter le domicile familial, j'ai pu pénétrer dans le monde des Tsiganes. Plus tard, ma connaissance approfondie du romani m'a servi à nouer avec eux des liens de plus en plus étroits. Un jour, je me surpris à dire : "Nous, les Roms", ce qui montre à quel point j'étais devenu un des leurs. Je peux

7. Ficowski, 1985, a aussi traduit en polonais le *Romancero gitan* de Garcia Lorca. Il est aussi l'auteur d'un recueil de contes tsiganes pour enfants, traduit en français sous le titre *Le Rameau de l'Arbre du Soleil*, 1990. La préface de Robert Escarpit est malheureusement un concentré de stéréotypes : « À l'image même du peuple qui leur a donné naissance, ces contes tziganes ont un charme indéfinissable. Un spécialiste y décèlerait sans doute les thèmes et les schémas classiques du conte traditionnel et en particulier du conte populaire russe. Mais tout cela est comme transformé, transfiguré par la poésie des gens du grand air, par la malice de ceux qui ont dû faire leur chemin à travers les détours et les traquenards d'une vie errante, par la sagesse des anciens qui ont beaucoup médité devant les feux de camp. » (p.9) Où l'on voit que la transmission de quelque chose qui relevait aussi de la transmission peut contribuer à l'effacement.

donc assurer que tout ce dont je parle dans ce livre, je l'ai vu, je l'ai entendu, je l'ai vécu » (Yoors, 1990 : 22)⁸.

L'identité, même empruntée ou acquise, garantit la vérité. Lorsqu'elle manque, la légitimité se conquiert par de nombreuses lectures, de longs voyages et d'importantes recherches. Outre une bibliographie importante (et même si elle n'est pas toujours très rigoureuse dans ses sources), Isabel Fonseca tient à préciser, à la fin de *Bury me Standing* que « ce livre est le résultat de nombreux séjours, longs ou courts, dans le centre et dans l'est de l'Europe, en Albanie, en Bulgarie, en ex-Tchécoslovaquie, en Allemagne, en Moldavie, en Pologne, en Roumanie et en ex-Yougoslavie. » (Fonseca, 2003 : 341). De plus, elle met en avant sa judéité plusieurs fois dans le cours de son texte, comme pour autoriser obliquement son projet. Il est vrai que parmi les témoignages de l'extermination des Tsiganes, on en trouve auprès de témoins juifs (celui d'Oskar Rosenfeld par exemple, dans le ghetto de Lodz⁹). Ces précautions s'accompagnent aussi d'un certain malaise à l'égard de l'objet d'études, une certaine gêne quant à l'instrumentalisation qui a pu en être faite. Ce malaise est exprimé à mi-voix par Isabel Fonseca, en ces termes :

« Je n'ai jamais dissimulé mes notes, je n'ai jamais caché que j'écrivais en vue d'une publication, mais un problème se pose lorsqu'on consacre un livre à un peuple largement illettré : que signifient ces déclarations pour les nombreux Gitans isolés et analphabètes que j'ai rencontrés ? Je présente mes excuses à tous ceux dont j'ai mentionné le nom alors qu'ils auraient préféré l'anonymat ».

Ce scrupule apparaît en tous petits caractères, à la dernière page de livre. On pourrait considérer qu'il vient un peu tard. Mais il révèle qu'un tel travail, mené de l'extérieur, pose problème, implique, pour le chercheur ou l'écrivain, une certaine forme d'excuse. Chez McCann, les précautions oratoires sont également données à la fin. Mais il déploie dans la postface de son roman une autre stratégie. Tout en donnant ses sources (parmi lesquelles la référence à Isabel Fonseca intervient en premier et on comprend pourquoi : la trame du roman lui est donnée par le récit que celle-ci fait de la vie de Papusza)¹⁰ il se défend d'une quelconque rencontre identitaire : « I can claim no familial link with the Romani culture » (« Aucune sorte de lien personnel ou familial ne me lie à la culture rom. »¹¹). Il met lui aussi en avant plusieurs années d'enquête et de nombreuses lectures. Mais surtout, il justifie son projet par son statut de

8. Voir aussi Yoors, 1992 [1971] Dans la préface de ce dernier livre, l'évocation de sa « double vie » est plus nettement clivée.

9. Rosenfeld, 2002.

10. « En guise d'avertissement : l'histoire de Papusza », dans Isabel Fonseca, *op.cit.* : 11-23.

11. McCann, 2007 : 343.

romancier qui l'autorise à se nourrir des expériences et des mots des autres.

« We get our voices from the voices of others. I am enormously indebted to a number of people who have helped me research, refine, and radically change the structure of this novel over the past four years. I can claim no familial link with the Romani culture – it is, I suppose, the novelist's privilege to play the fool, rushing in where others might not tread. I have scavenged from all over and am indebted to so many sources that it would be impossible to list them all. Our stories are created from a multiplicity of Witness » (McCann, 2003 : 333)¹².

Les arguments qu'il avance sont cette forme d'altération qu'est le truchement et l'art du multiple. « Nos histoires découlent d'une multiplicité de témoignages. » Le « nous », ici, contrairement à celui de Jan Yoors, ne signale pas une inclusion avec le sujet, mais avec un groupe extérieur à lui qui est celui des écrivains, capables de relation avec toutes les formes d'altérité. Si cette posture apparente le romancier au fou ou à l'idiot, c'est qu'elle fonde la singularité sur l'absorption du commun, d'autrui, de ce qui n'est pas soi. En ce sens, c'est aussi un art de l'appropriation revendiquée, sorte de « privilège » qui place le romancier au-dessus des lois. Avant de dire qu'il s'est librement inspiré de la vie de Papusza¹³ pour écrire *Zoli*, Colum McCann s'autorise donc moins de lui-même que de son art ; en même temps, il se protège de l'accusation d'exploitation ou de vol qui pourrait lui être faite en rappelant qu'on ne peut pas condamner un écrivain au prétexte qu'il plagierait la vie. Cette occupation de soi par la voix des autres ne fait pas pour autant de l'auteur un porte-parole. Dans d'autres paratextes, Colum McCann a pu dire qu'il s'agissait aussi d'une contrainte, d'une responsabilité. À propos de Papusza, il dit dans une interview : « Je ne pouvais pas me permettre de mettre sa vie en fiction. Je ne suis pas responsable de l'héritage de Nouriev [dans son précédent livre *Danseur*] alors que je l'aurais été de celui de Papusza. J'ai ressenti une grande responsabilité envers le personnage et envers la culture dont elle est issue, ce qui n'est pas forcément une bonne chose pour un écrivain.¹⁴ » Il ne

12. « Nos voix nous viennent des voix des autres. Je dois énormément à ceux, nombreux, qui m'ont assisté dans mes recherches et dont l'aide précieuse a fait que la structure de ce roman a changé radicalement, qu'elle s'est affinée sur une période de quatre ans. Aucune sorte de lien personnel ou familial ne me lie à la culture rom – c'est, je suppose, le privilège du romancier de faire l'idiot, de se précipiter là où les autres n'oseraient peut-être pas s'aventurer. J'ai fait mon miel de tout ce que j'ai pu, j'ai pillé tant de sources documentaires qu'il me serait impossible de les énumérer toutes. Nos histoires découlent d'une multiplicité de témoignages. » (McCann, 2007 : 343)

13. Sur Papusza et son édition en Pologne par Jerzy Ficowski, voir ici le texte de Jean-Yves Potel, et le numéro d'*Études tsiganes* qui vient de lui être consacré, avec de nouvelles traductions de ses poèmes (septembre 2013).

14. Colum McCann, « L'exil est notre histoire ». Propos recueillis par Isabelle Falconnier [<http://www.payot.ch/fr/nosLivres/selections/payot-hebdo/meilleurs-livres-rentree-200709/entretien.html>].

précise pas en quoi le fait de porter ces voix-là est plus lourd mais on devine qu'il s'agit de la violence qui les a traversées et cassées. L'intention, très différente de celle de l'historien ou de l'essayiste, est clairement d'intérioriser ces voix, de produire un récit « de l'intérieur ». Si l'auteur ne peut revendiquer aucune posture identitaire qui le lie à la culture rom, au moins peut-il accorder à son récit cette capacité empathique d'intériorisation et d'identification. Dans le titre donné au colloque organisé par la fille de Zoli à la fin du livre, on lit d'ailleurs une mise en abyme de ce double principe de témoignage et de fiction : « Les Roms entre mémoire et imagination » (McCann, 2007, 310).

En quittant le domaine des paratextes, on peut évoquer un aspect du texte lui-même qui remplit également cette fonction de justification ou d'auto-légitimation. C'est l'insistance sur l'absence de culture écrite chez les Tsiganes, dont on a vu qu'elle était à la fois un fait avéré et une mythologie. Dans *Zoli*, le trait relève plutôt de la mythologisation, non qu'il serait stigmatisant, mais parce qu'il semble être là de façon récurrente pour donner une autorisation directe à l'écrivain de prêter sa plume aux histoires des autres. Les punitions infligées à Zoli enfant parce qu'elle va à l'école, le bannissement dont elle fait ensuite l'objet parce que ses poèmes ont été publiés par le Parti, les discours de Stransky, dont le personnage est fortement démarqué de la figure de Ficowski, sur l'éducation des Rom et la culture tsigane lettrée de l'avenir, tout cela contribue à faire de la tension entre oral et écrit, entre chant et roman, l'un des principes du récit. Puisqu'ils ne se disent pas, ou pire, puisque l'une des leurs, lorsqu'elle couche son âme sur le papier, est condamnée, il faut des relais pour dire leur histoire. Voilà un des biais par quoi le roman met en place un dispositif d'autorisation interne.

Quel usage du témoignage ?

La confrontation de toutes les sources énumérées à la fin du livre avec le roman permet peut-être d'en dire davantage sur le rapport entre fiction et témoignage et sur l'hypothèse d'une fonction testimoniale de la fiction. On note d'abord une interpolation entre l'histoire d'Ilona Lacková, telle que la rapporte Milena Hübschmannová dans *Je suis née sous une bonne étoile...* (1984) et la vie de Papisza telle qu'elle est racontée par Isabel Fonseca et par Jerzy Ficowski, puisque la scène polonaise de la vie de la seconde est déplacée dans le pays slovaque de la première. Sont empruntés à ce témoignage de nombreux détails qui donnent de la chair à l'histoire de Zoli : des mots romani, des habitudes familiales (la lessive, les rituels de deuil, les pratiques festives, les recettes de cuisine), l'anecdote de l'enterrement des harpes, même si, dans le texte de Lacková, il s'agit de contrebasses. Le deuxième chapitre qui concerne les persécutions pendant

la guerre doit beaucoup à la lecture de Ian Hancok et, encore une fois, à celle de *Bury me Standing* et des témoignages que son auteure rapporte sur le ghetto de Lodz et sur les Zigeunerlager. Mais le passage principal qui évoque l'extermination, comme d'ailleurs presque tous les moments historiques du livre, fait l'effet d'un raccourci dont le caractère distancé a tendance à produire du cliché.

« Il y a des choses qu'on peut voir et entendre – et encore aujourd'hui, longtemps après: les fosses qu'on creusait, la terre qui tremblait, les oiseaux qui ne volent plus au-dessus de Belsen, ce qui est arrivé à nos frères de Tchéquie, sœurs de Pologne, cousins de Hongrie... [...] On parlera des écussons cousus sur les manches, du Z qui nous coupait les bras en deux, des brassards rouge et blanc – des chiens bien gras autour des camps, des morts aux poils brunis par le Zyklon B, des pantoufles tissées avec nos cheveux, des fanions de peaux d'homme sur les fils barbelés. On peut savoir tout ça et plus » (McCann, 2007 : 59).

L'absence de mise en situation réduit l'évocation à une succession d'images convenues, donc réductrices. La peur produite par les soldats de la Hlinka sur la petite fille qui se cache dans la forêt est bien plus évocatrice. Certes Zoli n'est pas témoin de l'extermination. Mais l'usage du pronom de l'impersonnel, la convocation de ce qu'il faut bien appeler une imagerie du camp, éloignent considérablement la violence. Le poème de Zoli produit vers la fin du livre – qu'on peut lire comme un pastiche des poèmes de Papusza en prenant le mot de pastiche dans son sens le plus neutre possible – traite aussi des persécutions. Sa forme testimoniale est plus forte parce que l'événement est cette fois approprié par des formes d'individuation (rythme, subjectivation du discours). Mais cet argument ne vaut que si l'on ne connaît pas les poèmes de Papusza et notamment *Larmes de sang* (traduit récemment en français¹⁵). Pourtant le mérite du roman est de conduire au témoignage, d'imposer la nécessité du témoignage.

Certes, des aspects du livre l'apparentent au témoignage faux mais cette fausseté sert de révélateur – en négatif – de la nécessité. Michel Deguy rapporte le propos du philosophe Alain : « Tout ce qu'on dit est faux », variante intéressante, dit-il, du paradoxe d'Epiménide.

15. Voir ici la traduction inédite qu'en propose Jean-Yves Potel à l'issue de son texte, p.615-625. On dispose aujourd'hui de deux traductions en français des poèmes de Papusza : celle de Marcel Courthiade, 2010 et celle qui figure dans le dossier rassemblé par Jean-Yves Potel, *Études tsiganes*, 1^{er} trimestre 2013. La préface du volume publié par Marcel Courthiade, signée par Jeta Duka, une rom, insiste sur la puissance de représentativité de cette poésie : « Pour moi, en tant que Rromni, le plus beau poème est "Je suis une pauvre tsigane". Même une Rromni qui a grandi dans les bois, mais qui a vu ce qu'est la poésie, ce que sont les livres, elle aussi va avoir la volonté de laisser quelque chose après sa mort, pour que sa poésie soit lue après elle, pour qu'on parle d'elle des années plus tard. Il ne faut pas croire que quelqu'un sans instruction n'a pas envie de laisser après lui quelque chose de beau : chansons, argent, pensée et encore plus il souhaite que ce soit aux autres Rroms qu'il laisse un tel héritage. »

« Je l'entends donc comme la question du *témoignage* (dont la méditation semble avoir relayé aujourd'hui celle de "l'engagement", peut-être sous l'influence de la question de Paul Celan et de sa question : qui témoignera pour le témoin ?) Un mot donc. La question est moins celle du faux témoin que du témoin faux ; ou : du témoignage, plus que de la "sincérité du témoin". Le faux témoin peut être contredit, désavoué, convaincu de faux témoignage. Mais le témoin faux ? Mais quoi si le témoignage est faux comme une horloge fausse ? si le témoin ne peut pas ne pas "mentir comme il parle" ? s'il fausse les choses "comme il respire"... » (Deguy, 2003 : 207).

Certains aspects du texte ressortissent clairement à cette fausseté : des procédures de mythologisation, de renforcement des stéréotypes et d'exotisation dont on peut se demander si la responsabilité en incombe à l'auteur ou au genre lui-même. Les procédés de mythologisation concernent trois des principaux paradigmes caractérisant les Tsiganes : le rapport distancé à l'écrit, le refus de la sédentarisation et, plus spécifiquement, la légende concernant Papusza, lisible aussi dans la transposition des liens de Ficowski et de Papusza, et croisée ici avec d'autres légendes – le personnage de Swann est clairement démarqué de celui de l'espion anglais Philby par exemple. Il y a là des formes de manipulation de l'histoire qui émoussent sa propension à témoigner vraiment. De même, la capacité du roman à produire du cliché, la force de diffusion de ces clichés par le genre romanesque lui-même (par exemple le détail récurrent des pièces cousues dans les cheveux des filles¹⁶), ont tendance à restreindre la portée de la représentation.¹⁷

Là où le témoignage faux devient vrai, c'est lorsque le texte déplace sa responsabilité, relativise son pouvoir et explique qu'il y a un contre-don. Celui qui a construit sa voix avec les voix des autres a aussi pour volonté de leur donner voix. À une journaliste qui lui demande s'il est devenu un porte-parole de la cause tzigane (après qu'il eut lancé dans le *New York Times*, auprès de l'Europe qui venait de faire entrer en son sein la Roumanie et la Bulgarie, un appel à la reconnaissance des communautés rom), il répond : « Non, j'aimerais qu'un écrivain en Roumanie se dise que mon livre n'est pas assez bon et en écrive un à son tour sur le sujet. Mon livre est là. C'est ma contribution. Écrire, c'est comme être un acteur, jouer un rôle. » (McCann, 2007). La fonction est bien de transmission mais la position est éphémère. Le roman se présente comme un témoi-

16. Voir aussi tout le passage p. 42-43 de la traduction française.

17. Lucia Cherciu, à propos de *The Gypsy Tribe [Satra]* de Zaharia Stancu, montre que dans ce roman publié en Roumanie en 1968, dans un contexte certes où l'on étouffait tout ce qui concernait les Tsiganes, est affronté le sujet de l'Holocauste des Tsiganes et de la déportation vers la Transnistrie. Mais l'étude montre que le roman exotise la représentation et répète les stéréotypes en cours : chevaux, cartes, ours qui dansent, or et bijoux, sens de la fête, mais aussi différence physique, marginaux voire hors la loi. Cherciu, 2008 : 161-177.

gnage provisoire, qui en appelle d'autres. La fiction est moins une entreprise de vérité générale que l'expérience d'une remédiation, dans tous les sens du terme. Ainsi le romancier se présente-t-il ici modestement comme un passeur, qui intervient certes dans l'après-coup, mais pour inscrire néanmoins une mémoire en avant. C'est pourquoi j'aimerais finir sur les mots de ce passeur que fut Jerzy Ficowski, l'éditeur des chants de Papusza. C'est dans un recueil traduit en français sous le titre de *Déchiffrer les cendres* :

« Je n'ai pas réussi à sauver
une seule vie
je n'ai pas su arrêter
une seule balle
alors je rôde dans les cimetières
qui n'existent pas
cherche les mots
qui n'existent pas
j'offre
le secours que nul n'a sollicité
une aide tardive
je veux y arriver
fût-ce après coup » (Ficowski, 1981 : 7).

L'impouvoir du poète se présente d'autant plus ici, dans son inutilité même, comme un don. Et il me paraissait important, en fin de parcours, et malgré les limites que l'on peut attribuer à la fonction testimoniale de la fiction, de valoriser au moins cet aspect, qui peut dessiner le cercle de la transmission.

Bibliographie

- Anderson, Benedict, 1996, *Imagined Communities. Reflexions on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1983. *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris : La Découverte.
- Appadurai, Arjun, 1996, « Sovereignty without territoriality: notes for a postnational geography », *The Geography of Identity*, P. Yaeger (dir.), Ann Arbor, The University of Michigan Press, p. 40-58.
- Cherciu, Lucia, 2008, « The Deportation to Transnistria and the Exoticization of the Rom in Zaharia Stancu's Novel *The Gypsy Tribe* », dans Glajar, Valentina et Radulescu, Domnica ed. « *Gypsies* » in *European Literature and Culture*, *op. cit.*, p. 161-177.
- Deguy, Michel, 2003, « De la méprise (*Quid pro quo?*) », dans *Le Malentendu. Généalogie du geste herméneutique*, Bruno Clément et Marc Escola (dir.), PUV, p. 203-215.
- Djuric, Rajko et Courthiade, Marcel, 2004, *Les Rroms dans les belles-lettres européennes*, Paris, L'Harmattan.

- Feldman, Yael S., 1999, *No Room of Their Own: Gender and Nation in Israeli Women's Fiction*. New York: Columbia University Press.
- Ficowski, Jerzy, 1985, *The Gypsies in Poland. History and Customs*, Warsaw.
- 1990, *Le Rameau de l'Arbre du Soleil*, traduit et illustré par Malgorzata Sadowska-Daguin, Châteauneuf, Wallada.
 - 1981, *Déchiffrer les cendres*, trad. du polonais par Lucienne Rey, Plasma.
- Fonseca, Isabel, 2003 (1995), *Enterrez-moi debout. L'Odyssée des Tziganes [Bury me standing. The Gypsies and their Journey]*, traduit de l'anglais par Laurent Bury, Albin Michel.
- Glajar, Valentina et Radulescu, Domnica ed., 2008, « Gypsies » in *European Literature and Culture*, New York, Palgrave Macmillan.
- Hancock, Ian, 1987, *The Pariah Syndrome. An account of Gipsy slavery and Persecution*, Ann Arbor, Karoma.
- Lacková, Ilona, 2000 (1984), *Je suis née sous une bonne étoile... Ma vie de femme tsigane en Slovaquie*, récit recueilli par Milena Hübschmannová, trad. Frédéric Bègue, L'Harmattan.
- Lloyd, David, 1987, *Nationalism and Minor Literature*, Berkeley, University of California Press.
- Maximoff, Matéo, 1955, *Le Prix de la liberté*.
- Mccann, Colum, *Zoli*, 2003, Random House; *Zoli*, 2007, trad. de l'anglais par Jean-Luc Piningre, Belfond.
- 2007, « Destination Gypsy, Europe », *New York Times*, 10 janvier .
- Moussa, Sarga (dir.), 2008, *Le Mythe des Bohémiens dans la littérature et les arts en Europe*, Paris, L'Harmattan.
- Papusza (Bronisława Wajs), 2010, *Routes d'Antan (Xargatune droma)*, traduit du romani par Marcel Courthiade, Marcel, L'Harmattan.
- Potel, Jean-Yves, 2013 (dir.), *Papusza, poétesse tsigane et polonaise, Études Tsiganes*, n° 48-49, septembre, avec de nouvelles traductions de ses poèmes.
- Poueyto, Jean-Luc, 2011, *Manouches et mondes de l'écrit*, Karthala.
- Rosenfeld, Oskar, 2002, *In the beginning was the ghetto: notebooks from Łódź*, edited and with an introduction by Hanno Loewy; translated from the German by Brigitte M. Goldstein, Evanston, Ill.: Northwestern University Press.
- Yoors, Jan, 1992 (1971) *La Croisée des chemins. La guerre secrète des Tsiganes, 1940-1944*, traduit de l'anglais par Isabelle Chapman, Phébus.
- Yoors, Jan, 1990, *Tsiganes*, traduit de l'anglais par Antoine Gentien et Patrick Reumaux, avant-propos de Meunier, Jacques, Phébus.

Résumés des contributions par ordre alphabétique d'auteur

IlSEN ABOUT

Une fabrique visuelle de l'exclusion.

Photographies des Tsiganes et figures du paria, entre 1880 et 1914

Cet article s'appuie sur l'étude d'un corpus de photographies de Tsiganes, déposées dans les archives publiques, publiées dans la presse ou sous forme de cartes postales, en France entre 1880 et 1914. Il analyse les transformations d'une figure du Tsigane en observant l'héritage d'un modèle ancien adapté à la fin du XIX^e siècle dans la production photographique. Les nouveaux registres visuels employés mettent en évidence le détournement d'une imagerie traditionnelle associant le Tsigane à la figure bohémienne classique vers une représentation qui insiste sur son caractère étranger et menaçant. Le montage des images et l'association à des textes orientés contribuent à l'élaboration d'une image populaire du Tsigane comme paria des nations.

Mots clés : Tsiganes, Photographie, Presse, Frontière.

This article is based on the study of a corpus of photographs of Gypsies, deposited in the public archives, published in the press or in postcards, in France between 1880 and 1914. It analyzes the transformations of the figure of the Gypsy by observing the legacy of a former model adapted during the late 19th century in the photographic production. A series of new visual techniques highlight the transformation of a traditional imagery that associates the Gypsy to the classical bohemian figure into a representation that emphasizes its foreignness and its threatening characters. The montage of the images and their association to very oriented texts contribute to the development of a popular image of the Gypsy as a pariah between the nations.

Keywords : Gypsies, Photography, Press, Borders.

Henriette ASSÉO

Une historiographie sous influence

L'ambition de cette contribution ne vise aucunement à égrener la litanie convenue sur le déficit mémoriel. Elle centre son propos sur l'exercice du travail historique et sur le rôle des historiens de métier dans le traitement historiographique du génocide des Tsiganes pendant la Seconde Guerre mondiale dans les années 1945-1970, en partant d'une interrogation centrale : pour quelles raisons ont-ils si largement ignoré jusqu'à une période récente l'immense masse docu-

mentaire qu'ils avaient sous les yeux ? La *NS-Zigeunerpolitik* (politique tzigane nazie) a en effet pour caractéristique de relever de la haute politique, ce qui a entraîné la formation d'administrations spécialisées rattachées aux organes centraux de l'Etat. Elle aurait pu être intégrée à la réflexion générale sur la *NS-Polikratie* (policratie nazie). Nous décrivons, à partir d'études de cas, les stratégies académiques de contournement de la documentation concernant le sort des Tsiganes, en montrant en particulier comment l'hégémonie de la *Zigeunerforschung* après la guerre et l'absence à Nuremberg du chef de la Kripo Arthur Nebe comme Grand Criminel ont conditionné les modèles interprétatifs des appareils de la Terreur. Nous plaçons pour le développement d'une histoire nationale et locale précise, emboîtée dans une « histoire intégrative », faute de quoi les acquis actuels seront à nouveau perdus pour la réflexion commune.

Mots clés : Tsiganes, historiographie, Shoah, Sinti et Roms.

The aim of this contribution does not in any way seek to trot out the usual litany of reflections on memorial deficit. Its focus centres on the practice of writing history and on the role of professional historians during the years 1945-1970 in their handling of the historiography of the Gypsy genocide in the second World War, starting from this central question: what were the reasons for their having until recently largely ignored the immense mass of documentation that lay in front of them? The Nazis' Gypsy policy, or *NS-Zigeunerpolitik*, was in reality characteristically determined at a high political level, which led to the formation of specialised agencies attached to the central organs of the State. It could have been integrated into the overall consideration of the *NS-Polikratie*, or Nazi politocracy. Drawing on case-studies, we will describe the various academic strategies adopted to sidestep available documentation on the fate of the Gypsies, and show in particular how the predominance of the *Zigeunerforschung* after the war and the absence from Nuremberg as a major war criminal of the Kripo boss Arthur Nebe have conditioned the way the apparatus of Terror has been interpreted. We make a plea for developing an accurate local and national historical account, fitting into an "integrative history", without which the current insights will once again be lost to view for collective consideration.

Keywords : Gypsies, Historiography, Shoah, Sinti, Roma.

Cécile CANUT

Du *Jeu romanes* à la construction politique contemporaine de la langue romani

À partir d'une analyse des pratiques langagières et de la circulation des discours dans le quartier « Nadejda » de Sliven (Bulgarie), cet article interroge le rôle de la langue comme *label* dans l'approche (multi)culturaliste actuelle vis-à-vis des Roms. Nous interrogeons, à partir d'une analyse des discours, la portée politique d'une telle articulation : en quoi les soubassements essentialistes des politiques nationalistes (un peuple, une langue, une nation) sont-ils si proches de ceux des politiques multi-culturalistes contemporaines transnationales ? Si l'origine, la pureté, l'identité, l'appartenance, etc., doivent définir une langue et une culture, dans quelle mesure l'hétérogénéité peut-elle se trouver au principe du multiculturalisme ? Enfin, pourquoi la « défense des minorités » passe-

t-elle toujours par une essentialisation des langues, des cultures et des populations ?

Mots clés : Tsiganes, Roms, langues, Sliven, discours, multiculturalisme.

From an analysis of the practices of language and discourses in the neighborhood "Nadezhda" in Sliven (Bulgaria), this article examines the role of the language as a *label* in a multicultural approach concerning the Roma. We investigate, from an analysis of the discourses, the scope of such a policy : how the essentialist underpinnings of nationalist politics (one people, one language, one nation) are so close to those of multi-cultural contemporary transnational policies ? If the origin, the purity, the identity, the belonging, etc. should define a language and a culture, how heterogeneity can be at the principle of multiculturalism ? Finally, why the issue of the "protection of minorities" happening it always by essentialisation of the languages, the cultures and the peoples ?

Keywords : Gypsies, Roms, languages, Sliven, discourses, multiculturalism.

Catherine COQUIO

Être ou ne pas être européen

Je réfléchis dans ce texte sur l'ambivalence qui fonde et perpétue les discours sur les « Tsiganes » (et aujourd'hui les « Roms ») dans leur rapport à « l'Europe » en tant que « civilisation », et je pars pour cela de deux textes écrits à l'heure où les familles tsiganes du Reich étaient déjà soumises au régime des expertises raciales, stérilisations et parages : 1) le grand essai de Fernand Baldensperger sur « L'entrée pathétique des Tsiganes dans les lettres occidentales » (*Revue de Littérature comparée*, 1938) ; 2) la conférence du philosophe allemand Edmund Husserl, « La philosophie dans la crise de l'humanité européenne » (Vienne, mai 1935). Baldensperger, en partance pour les USA, tentait de saisir un moment de vacillement dans l'Europe des Lumières : tandis qu'une série d'érudits et artistes se penchaient sur une existence collective perçue comme « mode de vie » sauvage à la fois séduisant et inquiétant, le piège administratif et policier commençait de s'abattre sur ces populations ambulantes. Husserl, expulsé de l'Université allemande en tant que Juif, en appelait à une « Europe spirituelle » supranationale et téléologiquement rivée à la rationalité critique, entité dont les « vagabonds tsiganes » ne pouvaient pas plus faire partie que les « papous » et les « forains ».

L'étrange postérité de ces deux textes est significative : celui de Baldensperger aurait dû ouvrir un champ de recherche philologique et comparatiste attentif aux formes politiques de l'ambivalence, mais c'est dans un autre esprit qu'a travaillé la Gypsy Lore Society. Et aujourd'hui la « littérature comparée » se saisit d'un corpus en fondant une « discipline » à l'intérieur de la discipline, manquant l'occasion d'une réflexion anthropologique plus ample sur la « littérature » et la « civilisation ». Quant au texte de Husserl, il a été brandi et offert en modèle à l'Europe contemporaine par Jorge Semprun, qui a passé sous silence ce passage sur les « vagabonds tsiganes » ; passage que Jean-Claude Milner, examinant les « penchants criminels de l'Europe démocratique » à propos de l'antisémitisme, dit « vulgaire ». Notant d'autres formes de cette ambivalence à travers divers discours contemporains sur les Roms comme « âme » de l'Europe et « question

rom », j'évoque en contrepoint un autre rapport à cette vie tsigane, qui à la fois illumine, érotise et endeuille l'œuvre libertaire de l'écrivain tchèque Hrabal.

De l'anthropologie à l'« hygiène raciale », de l'imagination poétique à la police politique, les débats sur l'appartenance européenne ont basculé dans l'organisation d'une désappartenance à l'humanité. Au-delà de ce moment historique, les Tsiganes continuent de représenter l'envers inassimilable d'une « civilisation » qui enregistre sa propre crise sans renoncer à ses mythes.

À travers ces textes la question que je pose est d'ordre philosophique et épistémologique : 1 – peut-on passer de cette incessante capture (à la fois scientifique et biopolitique) de la vie tsigane comme « mode de vie » ou « peuple » étranger à la « civilisation » européenne, à la perception d'une « forme de vie » dont l'irréductible particularité permettrait de penser un défaut, voire un fourvoiement fondamental, dont l'élimination violente d'une certaine civilisation du bonheur serait la trace ? 2 – qu'est-ce qui s'est joué et continuer de se jouer dans la division du travail de connaissance et la répartition des compétences disciplinaires concernant les Tsiganes ?

Mots-clés : Europe, « question rom » ; civilisation, forme de vie ; tsiganologie, philologie, racisme, littérature occidentale, sacrifice ; Baldensperger, Husserl, Adorno, Semprun, Hrabal.

In this article, I reflect on the ambivalence underlying and perpetuating discourse about the “Gypsies” (and today, the “Roma”) in their relationship with “Europe” as a “civilisation”. My starting-point is two texts written at a time when gypsy families living in the Reich were already subjected to a programme of racial examination, sterilisation and forcible settlement: 1) the major essay by Fernand Baldensperger, “L'entrée pathétique des Tsiganes dans les lettres occidentales” (*Revue de Littérature compare*, 1938); 2° the lecture by German philosopher Edmund Husserl, “Philosophy in the crisis of European humanity” (Vienna, May 1935). Baldensperger, about to leave for America, attempted to capture a faltering moment in the Europe of the Enlightenment: while a series of scholars and artists were absorbed by a collective Gypsy existence perceived as a wild and seductive yet disturbing “way of life”, the police and administrative trap was already starting to close in on these roving populations. Husserl, expelled from the German universities as a Jew, called for a supra-national “spiritual Europe”, one teleologically bound up with critical reason, a world that the “travelling gypsies” could no more take part in than could “savages” or “fairground folk.”

The strange afterlife of these two texts is significant: Baldensperger's should have opened up a field of comparative philological research sensitive to the political forms of this ambivalence, but the Gypsy Lore Society worked in another spirit altogether, and nowadays “comparative literature” tackles a corpus of work by founding a “discipline” within the discipline, thereby missing the chance for a broader anthropological reflection on the nature of “literature” and “civilisation”. As for Husserl's text, it has been held up by Jorge Semprun as a model for contemporary Europe, while neglecting to even mention the passage about “travelling gypsies”; the same passage that Jean-Claude Milner, examining the “*criminal tendencies of democratic Europe*” in relation to anti-semitism, called “vulgar”. Taking note of other forms of this ambivalence through various contemporary commentaries on the Roma as the “soul” of Europe and on the “Roma question”, I cite as a counterpoint another account of the gypsy life, which simultaneously illuminates, eroticises and casts a shadow over the freewheeling work of the Czech writer Hrabal.

From anthropology to “racial hygiene” and from the poetic imagination to the secret police, debates over European belonging have all tipped over into the organised exclusion of others from humanity. Beyond this historic moment, the Gypsies continue to represent the inassimilable other for a “civilisation” which registers its own crisis without letting go of its myths. Through a study of these texts, I pose a question which is both philosophical and epistemological in nature : 1) can we move on from this continual (both scientific and bio-political) encapsulation of gypsy life as a “way of life” or a “people” foreign to European “civilisation”, towards the perception of a “form of life” whose incorrigible particularity allows us to think of it as a defect, or even a fundamental deviation, and whose violent elimination, that of a certain culture of happiness, would be the only trace left? 2) what has been and continues to be at stake in the division of knowledge and the spread of disciplines at work in relation to the Gypsies?

Keywords: Europe, “Roma issue”, civilisation, form of life, Gypsy Studies, philology, racism, sacrifice, Baldensperger, Husserl, Adorno, Semprun, Hrabal.

Marie CUILLERAI

Qu'est ce qu'un peuple ?

La construction des catégories épistémologiques utilisées pour dénoncer la stigmatisation actuelle des populations « roms » pose la question des singularités culturelles des populations visées ; elle interroge aussi d'une manière plus générale les conditions d'une politique de la singularité. Le philosophe G. Agamben dans son livre *Moyens sans fins*, prend à revers la conception politique moderne qui voit dans le peuple le sujet politique par excellence. N'est-il pas au cœur d'une double impasse : une conception substantielle de la culture des peuples menant à une polarisation de la différence, et celle d'un sujet politique enté sur une citoyenneté abstraite. Notre propos est d'examiner le régime sémantique par lequel une singularité, peut trouver à s'inscrire dans une affirmation collective.

Mot-clés : Peuple, biopouvoir, singularité, subjectivation.

The terminology involved on the recent discourses denouncing “Romani” discriminatory treatment raise the issue of the cultural singularity which characterizes those communities. It addresses also the lack of a political paradigm of singularity. Italian philosopher G. Agamben has deconstructed the understanding of People as the subject of politic modernity. He analyses how it is drawing on a substantial understanding of culture and difference, by contrast with a substantialist conception of the people that reifies the differences, and with an abstract notion of citizenship as encompassing the political subjectivity. In this topic, we will give a lecture of the semantic “*regime*” by which a singularity can lead to a collective affirmation.

Keywords: People, biopower, singularity, subjectivation.

Samuel DELÉPINE

Des politiques publiques à l'égard des Roms Hier comme aujourd'hui une catégorisation négative

Parallèlement à l'institutionnalisation d'une question rom à l'échelle européenne, les mesures contre les Roms (expulsions, stigmatisation) notamment en France n'ont cessé d'alimenter les discours politiques, les médias et d'orienter l'opinion publique vers l'évidence d'un nouveau problème public. Il est intéressant de constater comment cette « question rom » qui ethnicise des questions sociales et qui catégorise des populations différentes en un seul groupe repose au final sur les mêmes leviers que les discours antitsiganes ou antiroms. Ainsi les Roms sont-ils devenus un objet politique relativement aisé à manipuler lorsqu'il s'agit de confronter le sort de familles entières à leur réalité usant pour cela d'un droit applicable à une catégorie toute entière.

Mots clés : « Question rom », politiques publiques, catégorisation, stigmatisation, diversité.

In parallel with an institutionalization of the Roma issue at the European level, the measures against the Gipsy (expelling, stigmatization), namely in France, have continued to feed the political speech and the media and to orient the public opinion towards the evidence of a new public issue. It is interesting to see how this “Roma issue”, which turns social matters into ethnical matters, and which categorizes different populations in one single class, is finally based on the same grounds as the anti-Gipsy and anti-Roma speeches. As a consequence, the Roms have become a political subject fairly easy to manipulate, when confronting the destiny of entire families with their reality by a law which is applicable to an entire category.

Keywords : “Roma issue”, public politics, categorisation, stigmatisation, diversity.

Gérard DESSONS

Errants devant l'Éternel

L'expression « éternels errants » utilisée pour qualifier les Tsiganes empêche de penser la question du modèle d'organisation politique d'une collectivité, posée par ces populations. En opposant radicalement une civilisation du voyage illégitime et une civilisation de la sédentarisation comme modèle idéal de la socialité, on organise un conflit entre les manières collectives et l'esprit des lois des sociétés modernes. Dans la mesure où ils sont considérés comme des errants, les Tsiganes se retrouvent intégrés au paradigme du poème, du rythme et de la folie.

Mots clés : errance, rythme, politique, manières.

The expression “eternal wanderers”, used to describe Gypsies, prevents from thinking of a politic model for society organization. When putting up an illegitimate civilization of nomadism against a civilisation of sedentary lifestyle regarded as an ideal model for society, one causes conflictual relations between collective manners and the spirit of laws in modern societies. Insofar as Gypsies

are regarded as wanderers, they can be connected with poem, rhythm and madness.

Keywords: wandering, rhythm, politics, manners.

Emmanuel FILHOL

**Pouvoirs publics et Tsiganes après la Libération :
l'exemple de la Gironde (1944-années 1950)**

La situation des Tsiganes en France durant la période que recouvre l'immédiate après-guerre représente un objet d'étude du plus grand intérêt. On se propose ici d'examiner cette problématique à partir d'une investigation circonscrite au département de la Gironde, en évoquant d'abord le retour des camps puis la politique administrative menée après la Libération jusqu'aux années 1950 par les pouvoirs publics envers les nomades.

Mots clés: Nomades, Tsiganes, Libération, Gironde, Pouvoirs publics.

The situation of Gypsies in France during the period that covers the immediate post-war represents an object of great interest. We propose here to examine this issue from an investigation limited to the Gironde, touching on the return of the camps and administrative policy conducted after the Liberation until the 1950s by Authorities towards nomads.

Keywords: Nomads, Gypsies, Liberation, Gironde, Authorities.

Nicolas GENEIX

**« Quelques visages et voix tsiganes dans le cinéma hongrois
avant et après la chute du rideau de fer, de *La Pierre lancée à District!* »**

Cet article s'efforce de confronter deux films hongrois mettant en scène des personnages de Tsiganes qu'ils considèrent avec empathie. *La Pierre lancée* de Sandór Sára (1968) et *District!* d'Áron Gauder (2004) adoptent un ton et un style aux antipodes l'un de l'autre avec le même objectif de souligner les difficultés que peut connaître cette « minorité » marginalisée à l'époque de János Kádár, mais encore actuellement. Proposant un portrait de groupe, jouant avec les clichés et donnant la parole aux Tsiganes, ces deux films occupent une place singulière dans la cinématographie hongroise.

Mots clés: minorité tsigane en Hongrie, histoire des représentations, personnage de cinéma, stéréotypie.

This paper tries to compare two Hungarian films which consider gypsy minority with empathy. Sandór Sára's *The Upthrown Stone* (1968) and Áron Gauder's *The District!* (2004) are very different but underline problems of this community under János Kádár's government till today. Both describe this group, play with clichés and let Gypsies speak: they are in this way original works in Hungarian cinematography.

Keywords: gypsy Hungarian minority, cultural studies, cinema character, clichés.

Jean-Louis GEORGET

**Le débat indo-européen et l'identité tsigane
à l'orée du XIX^e siècle en Allemagne : enjeux et débats**

La question de la recherche autour de l'indo-européen devient une question importante à l'orée du XIX^e siècle. Elle l'est d'autant plus en Allemagne que la philologie constitue la matrice de l'identité, notamment universitaire. Les tsiganes vont entrer avec acuité dans le débat, suscitant l'émergence de théories quant à leur origine. En prenant des positions souvent idéologiques, les différents linguistes vont se prononcer sur leur provenance. Si Franz Bopp fait montre de neutralité, il n'en va pas de même pour H.M.G. Grellmann, dont l'opuscule restera un réquisitoire contre les « Bohémiens ». Les élèves de d'E. Kant J.C. Rüdiger et C.J. Kraus feront œuvre de probité dans l'appréhension du sujet. Friedrich Pott poursuivra avec constance ce travail. Avec Friedrich Max Müller, la thématique gagnera en universalité ce qu'elle perdra en scientificité, faisant définitivement entrer les tsiganes dans le champ politique.

Mots-clés : Indo-européen, Tsiganes, Allemagne, XVIII^e-XIX^e siècles.

The question of research in the Indo-European context becomes an important question at the edge of the 19th century. This is even more the case in Germany, as philology represents the matrix of identity, especially at university. Hungarian gypsies are going to enter the debate intensively provoking the emergence of theories concerning their origin. Taking up a position, often an ideological one, the different linguists are going to express their provenance. If Franz Bopp is neutral, he is not acting in the sense of H.M.G. Grellmann, whose opusculé is going to rest an indictment of "Bohemians". E. Kant's, J.C. Rüdiger's or C.J. Kraus' students will be examples for honesty concerning the apprehension of the subject. Pott is constantly going to follow this work. Making Hungarian definitely enter politics, Friedrich Max Müller makes this subject universal, characteristic which will be lost in the scientific sphere.

Keywords : Indo-European, Gypsies, Germany, 18th-19th century.

Sylvaine GUINLE-LORINET

**« Roms » et « Gens du voyage » : le malentendu français.
Note sur les interventions des évêques de France à l'été 2010**

Durant l'été 2010, plusieurs évêques français protestent contre la politique menée à l'encontre des Roms, à partir d'un fait divers concernant les gens du voyage. Malgré de bonnes intentions, leur message, brouillé par des glissements sémantiques et des amalgames, n'est pas bien compris par l'opinion catholique.

Mots clés : Gens du voyage, Roms, épiscopat français, protestations, opinion catholique.

In the summer 2010, after a minor incident concerning travellers, several French bishops protested against the tough government's policy on the Roma people. The bishops' message, though well-intentioned, has nevertheless been

muddled by shifts in meaning, a hotchpotch of ideas and has therefore not been well understood by Catholic opinion.

Keywords: Travellers, Roma, the French episcopate, protests, Catholic opinion.

Martin HOLLER

« Comme les Juifs ? », persécution et extermination des Roms soviétiques par les nazis sous l'occupation militaire allemande : une nouvelle interprétation fondée sur des sources soviétiques

La situation des territoires de l'Union soviétique occupés par les Allemands durant la Seconde guerre mondiale joue un rôle clé dans les débats sur l'(in)commensurabilité du génocide des Roms (« Tsiganes ») par les Nazis avec l'Holocauste. D'autant que cette même région, en particulier les territoires sous occupation militaire, reste la moins étudiée dans les travaux consacrés à la persécution des Roms par les Nazis. Cette analyse de sources documentaires allemandes et soviétiques offre un nouvel éclairage sur ce sujet et invite à revoir le rapport entre les persécutions des « Tsiganes » et celles des Juifs.

Mots clés: Roms, génocide nazi, Union Soviétique, Deuxième Guerre mondiale.

The situation in the Soviet Union territories occupied by the Germans in the Second World War plays a key role in debates about the (in)comparability with the Holocaust of the Roma (Gypsy) genocide at the hands of the Nazis. The more so in that this same region, in particular those lands under military occupation, remains the least studied in all the work devoted to the Nazis' persecution of the Roma. The present analysis of German and Soviet documentary sources offers to shed new light on this subject and calls on us to revisit the relationship between the persecution of the "Gypsies" and that of the Jews.

Keywords: Roma, Nazi genocide, Soviet Union, WW II.

Kata HORVATH

Taire la différence, évolutions des modalités de distinction des Tsiganes dans la vie sociale d'un village hongrois

Cet article présente la construction discursive d'un statut social tsigane et d'identités tsiganes ambivalentes dans un contexte socio-historique donné: la Hongrie rurale post-communiste. Il examine la spécificité de cet ordre discursif qui crée des Tsiganes (individus et familles) sans construire un statut social tsigane (ethnique, racial). Comment est-ce possible? Comment les mécanismes discursifs fonctionnent-ils dans la vie quotidienne? Comment séparent-ils radicalement les sphères publique et privée? Comment les personnes qui deviennent ainsi Tsiganes peuvent-ils traiter avec ces contraintes? Comment la tsiganité publiquement cachée, réduite au silence et honteuse est-elle négociée et renégociée constamment dans la famille et dans le voisinage? L'analyse de ces mécanismes locaux nous aide à reconstruire les ambivalences de 15-20 années de

période transitoire entre le discours de l'assimilation propre au socialisme d'État et le discours racial contemporain.

Mots clés : Tsiganité, Hongrie postsocialiste, mécanismes locaux.

This article presents the discursive construction of the Gypsy social status and ambivalent Gypsy identities in a given socio-historical context. This context is the countryside of the post-socialist Hungary. The specificity of this discursive order, that it creates Gypsies (individuals and families), without the construction of the Gypsy social (ethnic, racial) status. How is it possible? How these discursive mechanisms are working in everyday life? How these mechanisms separate radically the public and private spheres? How the people who are becoming the Gypsies of this order can deal with these constraints? How the publicly hidden, silenced and shameful Gypsiness is negotiated and renegotiated constantly in the family and in the neighbourhood? Analyses of these local mechanisms help us to reconstruct the ambivalencies of the 15-20 years long transitional period between the discourse of assimilation of the state socialism and today's racial discourse.

Keywords : Gypsiness, postsocialist Hungary, local mechanisms.

Emanuela IGNATOIU-SORA

Autour d'une politique européenne pour les Roms : développements et enjeux

Le 29 septembre 2010, le commissaire européen à la Justice, Viviane Reding, annonçait la décision de principe de la Commission européenne d'ouvrir une procédure d'infraction contre la France pour non respect de la législation européenne dans sa politique envers les Roms. Les réactions des institutions européennes de l'automne 2010 à l'égard des mesures prises par les autorités françaises concernant les Roms ont été jugées surprenantes par certains. Le fait même que l'UE ait pris position dans cette affaire vue surtout comme « une affaire nationale », a enflammé les esprits. Pourtant, l'intérêt des institutions européennes au sujet des Roms n'était pas nouveau. En même temps, l'affaire de l'automne 2010, elle, n'est pas restée sans échos, vu que quelques mois après, en avril 2011, la Commission adoptait une stratégie européenne visant les Roms. Le présent texte prend comme point de départ cette affaire de 2010 afin de présenter les grandes étapes menant à l'émergence d'une politique européenne pour les Roms, en vue d'identifier l'actuelle politique européenne visant les Roms et d'analyser sa signification.

Mots clés : droit, politique européenne.

On 29th September, 2010, the European Justice Commissioner Viviane Reding announced the decision in principle by the European Commission to open disciplinary proceedings against France for failing to respect European legislation in its policies towards the Roma. This reaction by the European institutions towards the measures taken by the French authorities regarding the Roma took many people by surprise. The very fact that the EU could have taken such a stance on this – viewed as primarily a “national” matter in France – aroused strong feelings. And yet, the interest shown by the European institutions in the Roma was nothing

new. At the same time, the autumn 2010 proceedings did not rest there, given that in April 2011, the Commission adopted a European strategy on the Roma. The present text takes as its starting-point this 2010 affair, so as to show the main stages by which a European policy on the Roma came to be developed, and to identify current European policy with regard to the Roma and to analyse its meaning.

Keywords : Roma, European Union, european politics.

Cécile KOVACSHAZY

Romanciers hongrois tsiganes de la vie ordinaire

Füstös képek de Menyhért Lakatos et *Kányák* de József Holdosi, parus dans les années 1970, sont probablement les deux premiers romans écrits par des auteurs tsiganes hongrois. Chacun adopte un style fictionnel très différent pour raconter le hiatus existant entre les Tsiganes et les non-Tsiganes, qui les rejettent : Lakatos est proche d'un naturalisme entremêlé d'épopée, tandis que Holdosi se rapproche du réalisme magique. Dans les deux cas, le déplacement du regard est rendu possible par une forme d'humour, un certain rapport à l'Histoire ainsi qu'une certaine critique interne. Les subjectivités littéraires sont des remparts contre les généralisations fantasmatiques et discriminantes.

Mots-clefs : littérature hongroise, littératures romani, József Holdosi, Menyhért Lakatos, roman, épopée.

Füstös képek by Menyhért Lakatos and *Kányák* by József Holdosi, both published during the 1970, are probably the first two novels written by Gypsy Hungarian authors. Each adopts a very different fictional style to narrate the gap between Gypsies and non-Gypsies who reject them : Lakatos is closer to the naturalism intertwined with epic, while Holdosi approaches the magical realism. In both cases, the shift of the gaze is made possible by a form of humor, a certain relation to history and some internal criticism. Literary subjectivities are bulwarks against generalizations and discriminating fantasy.

Keywords : Hungarian literature, roma literature, József Holdosi, Menyhért Lakatos, novel, epic.

Martin OLIVERA

La production du romanès. « Quiproquo assumé » et dynamiques socioculturelles chez les Roms Gabori

À partir de l'ethnographie des Roms Gabori de Transylvanie, cet article analyse la manière dont les Tsiganes, bien loin de constituer des groupes sociaux repliés sur eux-mêmes tentant de préserver une culture menacée, développent des dynamiques socioculturelles vivaces, en étroite intimité avec leur environnement. La notion de « quiproquo assumé » empruntée aux études américanistes (Descola) permet d'approfondir la compréhension des modalités de production du romanès, cette « manière des Roms d'être eux-mêmes ». Pour les Roms, l'altérité n'est pas un problème devant être résolu mais la solution : c'est par les *Gaže* et, dans le

même temps, hors de leur contrôle, que les Roms prennent possession du monde et y assurent leur présence collective.

Mots clés : Roumanie, intégration, ontologie, tradition, quiproquo, malentendu productif.

From the ethnography of the Gabori Roma in Transylvania, this paper analyzes how the Gypsies, far from constituting social groups bent on themselves or attempting to preserve a threatened culture, develop perennial sociocultural dynamics in close intimacy with their environment. The notion of “assumed misunderstanding”, borrowed from Americanist studies (Descola), will help to deepen the understanding of the way of production of the *romanes*, the “way the Roma are themselves”. For the Roma, otherness is not a problem to be solved, but the solution : it’s by the *Gaže*, and at the same time, beyond their control, that Roma take possession of the world and ensure their collective presence.

Keywords : Romania, integration, ontology, tradition, quiproquo, working misunderstanding.

Leonardo PIASERE

Qu’est-ce que l’antitsiganisme ?

Qui est Tsigane ? Celui que je nomme Tsigane, que j’assigne à cette identité et que je constitue en « autre » du reste de la société. Dans ce sens, l’histoire des Tsiganes se confond avec celle de l’« antitsiganisme », un néologisme qui recouvre une pratique ancienne. Mais peut-on dire que l’apparition de ce nouveau mot est liée aux croisements actuels entre les politiques multiculturelles d’une part, et les politiques néolibérales de l’autre ?

Mots clés : Racisme, antitsiganisme, multiculturalisme, psycho-politique.

Who is Gypsy ? The person I call Gypsy, to whom I assign this identity, is that I establish as “other” than the rest of society. In this sense, the history of Gypsies merges with that of “anti-gypsyism”, a neologism that denotes an ancient practice. But can it be said that the appearance of this new word is linked to the current entanglement between multi-cultural politics on one side and neo-liberalist politics on the other ?

Keywords : Racism, anti-gypsyism, multiculturalism, psycho-politics.

Licia PORCEDDA

Mesures de contrôle, internement et déportation des Tsiganes en Italie pendant la Seconde Guerre mondiale

Pendant longtemps les historiens italiens ont dissimulé la présence et les conditions des Tsiganes en Italie pendant l’ère fasciste. Des travaux récents (Capogreco, 2004 et Corbelletto, 2009) ont cependant dégagé le chemin pour la recherche future. En se basant sur le dépouillement systématique des données d’archives disponibles, cet article présente une analyse de l’internement et la déportation des Tsiganes pendant la Seconde guerre mondiale, apportant un

contribut décisif à la connaissance des lois et des mesures de contrôle touchant les Tsiganes et des dispositions relatives à leur internement. La question est de comprendre quelles mesures de contrôle ont été appliquées à leur rencontre, pour quelles raisons et combien d'individus auraient été concernés. Notre conclusion est que les Tsiganes ont été d'abord visés parce que considérés génétiquement asociaux et criminels, et finalement parce que Tsiganes tout court.

Mots clés: Tsiganes, Italie, Seconde Guerre mondiale, Internement, Asociaux, Zingari, fascisme.

For a long time Italian historians have neglected or hidden not only the situation but the very presence of Gypsies in Fascist Italy. Recent works (Capogreco, 2004 and Corbelletto, 2009), however, have cleared the path for future enquiries. This article is based on the systematic and thorough review of the available archival data in order to study the detention and deportation of Gypsies/Roma during the Second World War. It offers a new and fundamental knowledge of the laws and restrictive orders regarding Gypsies/Roma, and the orders emanated regarding their detention. The goal is to understand which measures have been taken against them, and how and why where they decided, and how many people they affected. We conclude that Gypsies/Tsiganes have been targeted first because considered genetically asocial and criminal, and in general simply because of their being Gypsies.

Keywords: Gypsies, Italy, Second World War, Internment, Antisocial, Zingari, Fascism.

Jean-Yves POTEL

Papusza, poète tsigane en Pologne communiste

Découverte en 1949 par le poète polonais Jerzy Ficowski, Bronislawa Wajs dite Papusza (1908-1987) fut la première Tsigane polonaise à voir ses textes édités en romani et traduits en polonais après la guerre. Cette reconnaissance fut mal vue par les autorités coutumières de sa communauté (« Polska Roma »), ce qui provoqua un drame. Marginalisée, Papusza cessa d'écrire. Elle mourut dans la misère. Jean-Yves Potel tente de démêler ce qui relève de la légende et de la réalité historique dans le destin singulier de cette grande artiste. Il analyse également l'originalité de son œuvre poétique.

L'article est suivi d'une adaptation française de son chant consacré aux massacres des Tsiganes en Volhynie pendant la guerre, « Les larmes de sang ».

Mots clés: Pologne, Papusza, Jerzy Ficowski, Julian Tuwim, Roma Polska, biographie, poésie rom, oral/écrit, ethnologie et philologie, communisme, politique de sédentarisation, Niemén, Volhynie.

Discovered in 1949 by the Polish poet Jerzy Ficowski, Bronislawa Wajs Papusza (1908-1987) was the first Polish Gypsy to see its poetry published in Romani and translated into Polish after the war. This fame was badly seen by the Gypsies authorities of her community ("Polska Roma"), what caused a drama. Marginalized, Papusza stopped writing. She died in the poverty. Jean-Yves Potel tries to clarify what recovers from the legend and from the historic reality in the singular fate of this great artist. He also analyzes the originality of her poetic work.

The article is followed by a French adaptation of its poem dedicated to the massacres of the Gypsies in Volhynia during the war: "Bloody Tears".

Keywords: Poland, Papusza, Jerzy Ficowski, Julian Tuwim, Roma Polska, roman poetry, communism, sedentarization politic, Niemén, Volhynia.

Jean-Luc POUÉYTO

Les écritures discrètes des Manouches

Bien que beaucoup de Tsiganes entretiennent un rapport distant avec l'écrit, ce constat ne donne que rarement lieu à des recherches. Lorsque cette question est évoquée, elle est alors le plus souvent renvoyée au concept très exotique de « tradition orale » ou au contraire à un phénomène d'illettrisme dû à des conditions historiques et qui serait donc amené à disparaître. À partir d'observations faites sur une durée de plus de vingt ans auprès de Manouches de la région de Pau, je montrerai qu'il existe au contraire des usages de l'écrit internes aux familles que je connais. Si ces pratiques restent peu visibles car peu normées, elles nous amènent à repenser sensiblement certains types de catégories comme celles de « peuple », de « littérature », de « culture » tels qu'ils sont très souvent appliqués de manière inadéquate, à propos des Tsiganes par les institutions savantes et politiques en Europe.

Mots clés: Manouches, Tsiganes, écriture, littérature, illettrisme, catégorisation, graffiti.

While many gypsies maintain a distant relationship with writing, this rarely gives rise to research. When this question does arise, it mostly tends to revert to the rather exotic concept of "the oral tradition" or else to the phenomenon of illiteracy resulting from historic conditions, which is thus believed destined to disappear. Based on over twenty years' observations of a Manouche community in the region around Pau in France, I will show that in fact the use of private writing exists within the families I know. If these practices remain barely visible, since they are barely within norms, they do prompt us to profoundly rethink certain types of category, such as that of "people", "literature", "culture," that are frequently applied in a quite inadequate manner to the Gypsies by learned institutions and political bodies in Europe.

Keywords: Manush, Gypsies, writing, literature, illiteracy, categorization, graffiti.

Alain REYNIERS

Les Tsiganes en France et en Belgique au cours de la Seconde Guerre mondiale : état de la question et mémoire

Les situations que vécurent les Tsiganes de France et de Belgique au cours de la Seconde Guerre mondiale ne sont pas totalement comparables. Leur étude, plus avancée dans le premier pays, moins développée dans le second, permet pourtant de cerner un certain nombre de points communs: la déportation vers Auschwitz de familles installées dans les régions placées directement sous l'autorité militaire

allemande et le concours direct des appareils d'État à la politique de l'occupant. La mémoire des victimes ne se délie elle-même que très progressivement. C'est sur elle que repose désormais l'impulsion de recherches futures sur la connaissance de cette période tragique dans l'Histoire des Tsiganes d'Europe occidentale.

Mots clés : France, Belgique, administration, contrôle, fichage, internement, déportation, mémoire.

The situations of Gypsies living in France and Belgium during WWII are not entirely comparable. Their study, at least more advanced in the first country, less developed in the second, however, contributes to identify a number of similarities: the déportation to Auschwitz of families living in areas directly Under the German military authorities and the direct involvement state apparatuses to the Policy of the occupier. The memory of the victims appears only very gradually. On that memory rests now the impetus for future research on the knowledge of this tragic period in the history of Gypsies in Western Europe.

Keywords: France, Belgium, administration, control, filing, internment, memory.

Alain REYNIERS

À propos de Jan Yoors, entre ethnologie et littérature

L'œuvre littéraire de Jan Yoors est régulièrement louée pour ses qualités d'écriture comme pour la richesse de ses descriptions ethnographiques. L'examen de sa trame narrative permet plutôt d'y voir le récit d'une rupture difficile entre l'état d'enfant et celui d'adulte vécue par un être tiraillé entre son attrait pour des Roms et sa fidélité à ses parents. L'apport ethnographique lui-même est limité par une vision culturaliste partielle de la société tsigane.

Mots clés : Lovara, littérature, ethnographie, autobiographie, culturalisme.

The literary work of Jan Yoors is regularly praised for its writing skills as for its rich ethnographic descriptions. An examination of his narrative woof rather allows to see the story of a difficult break between his attraction to a Roma family and his loyalty to his parents. The ethnographic contribution itself is limited by a culturalist view of the Gypsy Society.

Keywords: Lovara, literature, ethnography, autobiography, culturalism.

Xavier ROTHÉA

Les usages de la différenciation. Aspects politiques, économiques et sociaux de l'utilisation de l'image des Gitans dans l'Espagne franquiste

Après trois ans de guerre civile, Franco et ses partisans instaurent en Espagne une dictature qu'ils définissent comme « national-catholique ». Cette double dénomination marque le caractère à la fois nationaliste et catholique du nouveau régime et jette le trouble sur l'attitude des autorités face aux Gitans, qui consti-

tuent la seule minorité numériquement importante de la péninsule. Rapidement, dans les années 1940, leur criminalisation, à travers l'essentialisation de leurs prétendus comportements délictueux, laisse supposer une hostilité marquée par des conceptions racistes et biologisantes. Cette image négative, s'appuyant sur des stéréotypes répandus dans la société espagnole par le biais de la presse et de l'édition, se transforma en véritable contre-modèle social, utile à la fois au régime et à l'Église, même si celle-ci, après le concile Vatican II, se détacha peu à peu de son hostilité traditionnelle pour adopter, sous l'influence de sa branche libérale, une attitude plus bienveillante ; alors que le régime resta figé jusqu'à son dernier souffle dans des préjugés qu'il avait lui-même contribué à construire.

Mots clés : Gitans, franquisme, minorités, représentations, normes sociales.

Franco and his supporters, after three years of civil war, established in Spain a dictatorship which themselves defined as "national-catholic". This double naming of the new political regime marks both characters, catholic and nationalist. It raises doubts about the new power's attitude against the unique visible minority in Spain: the Gypsies. The image given by the different new regime institutions, particularly police and judicial institutions do not correspond much with its catholic nature. Gypsies criminalisation, inspired by assumed criminal behaviour suggests a hostility marked by racialistics concepts outmoded everywhere else. This negative image, founded in prejudices, spreads out in the Spanish society through the press and the different publications which regain and reinvent the stereotypes, traditionally conferred to the gypsies and they turn them into a social counter-model.

Keywords : Representation, minority, Gypsies, Franquism, social standar.

Tiphaine SAMOYAU

Quelle mise en fiction possible du témoignage ? Autour de *Zoli* de Colum McCann

Le déficit de témoignages concernant la violence subie par les Tsiganes au xx^e siècle peut-il être compensé par la fiction ? Si l'on admet qu'il puisse y avoir un témoin du témoin, peut-il y avoir des témoignages sur l'engloutissement qui soit fait par des non-tsiganes et si oui, par qui ? Enfin, le roman peut-il être une forme de ce témoignage, et s'il ne le peut pas, quelle est sa relation au témoignage et comment autorise-t-il son discours ? L'article s'efforce de prendre en charge ces questions en travaillant principalement autour du roman de Colum McCann, *Zoli*.

Mots-clés : Témoignage, Fiction et témoignage, génocide, Colum McCann.

May the lack of testimonies about the crime committed against Gypsies in the twentieth century be offset by the fiction ? If one accepts that there may be a witness of the witness, there may be testimonies written by non-Gypsy on the violence they've been subjectid to and if so, by whom ? Finally, can the novel be a form of testimony, and if it cannot, what is its relationship to the testimony and how it allows its speech ? The paper attempts to address these issues by working primarily on Colum McCann's novel, *Zoli*.

Keywords : Testimony, Fiction and Testimony, genocide, Colum McCann.

Tatiana SÎRBU

**La résolution du « problème tsigane »
en Roumanie à travers les séances du Conseil des Ministres
du gouvernement I. Antonescu**

Cet article traite du « problème tsigane » discuté au Conseil des Ministres du gouvernement Antonescu du 7 février 1941 au 13 octobre 1942. L'idée est d'étudier l'évolution du discours du maréchal Antonescu en ce qui concerne la solution du « problème tsigane » en Roumanie de la deuxième guerre mondiale. Nous présentons également la réaction de la communauté rom à travers le billet du journal de l'Union Général des Roms des Roumanie « Glasul romilor » (« La voix des Roms ») qui a paru jusqu'en avril 1942.

Mots clés : déportation, Tsiganes de Roumanie, Ion Antonescu.

This article discusses the “Gypsy problem” discussed in the Council of Ministers of the Antonescu government from 7 February 1941 until 13 October 1942. The idea is to study the evolution of Marshal Antonescu's discourse regarding the solution of the “Gypsy problem” in Romania in World War II. We also present the response of the Roma community through the column of the journal of the General Union of Roma from Romania, “Glasul Romilor” (“The Voice of Roma”), which was published until April 1942.

Keywords : deportation, romanian *Tsigani*, Ion Antonescu.

Frank SPARING

**La persécution des Tsiganes sous le Nazisme et la politique
de réparations restrictive en Allemagne d'Après-Guerre**

L'article donne une brève vue d'ensemble des différentes étapes de la persécution des Tsiganes en Allemagne sous le régime nazi. En partant de la politique raciale du national-socialisme, il analyse la concentration des Tsiganes qui a rendu leur déportation possible en 1940, leur recensement à la fois par la police et par le Centre de Recherche d'Hygiène Raciale (*Rassenhygienische Forschungsstelle*), ainsi que leur isolation dans la société, préalables de leur extermination. Enfin il aborde la question des réparations de l'après-guerre très restrictives en Allemagne Fédérale comme en RDA.

Mots clés : national-socialisme, persécution des Tsiganes, déportation, science raciale, réparation.

The article provides a brief overview of the different stages in the persecution of the Gypsies in Germany under the Nazis. Starting from the racial policies of National Socialism, it analyses the concentration of Gypsies which made their deportation possible in 1940, the census carried out both by the police and by the Centre for Research into Racial Hygiene (*Rassenhygienische Forschungsstelle*), as well as their isolation from wider society, all preconditions for their extermination. Lastly, it looks at the question of post-war reparations, which were very restricted in Federal Germany as well as in the RDA.

Keywords : national-socialism, gypsy persecution, deportation, racial science, compensation.

Michael STEWART

Fossoyeurs du sang nordiques : Tobias Portschy et l'élaboration d'un racisme anti-Roms systématique dans le Burgenland autrichien

Les Roms et les Sinti périrent plus nombreux aux mains des nazis en Autriche que dans tous les autres pays d'Europe. Ce papier analyse les traits particuliers de la politique autrichienne anti-tsigane à travers le concept d'« antitsiganisme pastoral ». Cette façon apparemment propre à l'Europe de l'Est de considérer les Tsiganes comme fondamentalement différents des paysans – parce qu'ils n'étaient pas des « gens de la terre » – déboucha sur une persécution beaucoup plus radicale qu'en Allemagne. La distinction séculaire entre les Tsiganes « locaux », « indigènes » ou « installés » et leurs homologues « étrangers » ou « nomades », sur laquelle s'appuyaient les politiques des États européens depuis le XVIII^e siècle, fut balayée à la veille de l'Anschluss. Pour le Gauleiter local Tobias Porschy, ainsi d'ailleurs que pour l'ensemble de l'administration de l'*Ostmark* tout au long de la guerre, tous les *Zigeuner* et tous ceux qui menaient une vie de *Zigeuner* devaient faire l'objet de mesures de plus en plus féroces. Au même moment, au sein du vieux Reich, les débats visant à départager qui devait et qui ne devait pas être compté comme tsigane prenaient de plus en plus d'importance au fur et à mesure qu'étaient définies des distinctions précises entre diverses catégories de tsi-ganes. Le résultat fut que les spécialistes des questions raciales eurent le dessus et que les mesures telles que les prenait un Portschy dès avant le déclenchement de la guerre furent dès lors assorties d'un processus préalable de sélection scientifique.

Mots clés : Portschy, Burgenland, Autriche, extermination, persécution, Tsiganes, Roms, Sinté, Seconde Guerre mondiale, catégorisations.

A greater proportion of Austrian Roma and Sinti died at the hands of the Nazis than in any other country of Europe. This paper examines the peculiarities of Austrian anti-Gypsy politics through the concept of a “pastoral anti-Gypsyism”. This rather apparently east-European construction of the Gypsies as fundamentally other than the farming folk – since “not people of the soil” – allowed a far more radical persecution to develop here than in German. The age old distinction between “local” or “indigenous” or “settled” Gypsies and their “foreign” or “nomadic” counterparts, that had dominated state policy across Europe from the 18th century onwards, was swept away in the wake of the Anschluss. For the local Gauleiter, Tobias Portschy, and indeed the entire *Ostmark* administration throughout the war, it was all *Zigeuner* and all those who lived like *Zigeuner* who were to be the object of increasingly savage measures. In the Old Reich, meanwhile, the debates over who was and who was not to count as a Gypsy acquired ever greater importance as elaborate distinctions came to be made between new categories of Gypsy. As a result, racial scientists came to hold sway and a scientific process of selection was to precede any of the kind of measures Portschy took even before the outbreak of war.

Keywords : Porstschy, Burgenland, Austria, extermination, persecution, Gypsies, Roma, Sinte, 2nd World war, categorizations.

Michael STEWART

**Le populisme et les Roms aujourd'hui :
les politiques européennes de différences culturelles**

Ces dernières années ont vu l'émergence, pour la première fois à l'échelle du continent européen, de politiques xénophobes et radicales ciblant les Roms. Dans un certain nombre de pays européens (notamment en Hongrie et en Bulgarie pour les anciens pays d'Europe de l'Est, et en Italie à l'Ouest), « les Roms » sont devenus une – et dans certains cas – *la* préoccupation principale des politiques d'exclusionnisme radical. La présente contribution vise à comprendre cette évolution en la replaçant dans un contexte historique plus large, celui d'une mutation profonde des cultures politiques des pays européens au regard des différences culturelles.

Mots clés : radicalisme, xénophobie, Roms, Tsiganes, populisme, politiques anti-européennes.

The past few years have seen the emergence for the first time on a European scale of xenophobic and extremist politics that target the Rom as a central part of their campaigning. In a number of European countries (Hungary and Bulgaria from the former east European bloc and Italy from the 'west') the Rom have become a, and in certain cases *the* principal focus of radical exclusionist politics. This essay attempts to understand these developments, placing them in a wider historical context of the deep transformation of political cultures in European countries in particular as regards the significance and implication of cultural difference.

Keywords : Radicalism, xenophobia, Rom, Gypsies, populism, anti European politics.

Élisabeth TAUBER

Quel visage aurait aujourd'hui la raison en Europe centrale si Kant avait prêté l'oreille à Christian Jakob Kraus et s'était laissé inspirer par les Sinti de Prusse ? Une spéculation ethnographique

Le présent article entreprend de discuter les ressorts de la rationalité centre-européenne à partir de la philosophie d'Emmanuel Kant (la philosophie comme art de l'arpentage), et de les confronter à la conception du temps et de l'espace chez les Sinti d'Europe centrale. Fondée sur une compréhension anthropologique de la logique culturelle, notre contribution entend comparer la philosophie de Kant, entendue comme auto-ethnographie, à la philosophie des Sinti de Prusse et du Sud-Tyrol. Kant a eu la possibilité d'apprendre des Sinti de Prusse par le biais du philosophe empirique Christian Jakob Kraus, son collègue. Mais, ayant établi une stricte séparation entre les catégories du « populaire » et du « systématique », il lui fut impossible d'intégrer la philosophie des Sinti à sa réflexion. Si bien que tous les possibles résultats d'une fécondation réciproque entre « arpenteurs » et « nomades » sont voués à rester spéculation ethnographique.

Mots clés : Anthropologie des philosophies centrales-européennes ; logique culturelle ; Sintis du Sud-Tyrol ; Emmanuel Kant, Christian Jakob Kraus. Philosophie comme auto-ethnographie.

The article discusses central European logic through the philosophy of Immanuel Kant (philosophy as land surveying), comparing it to the conception of space and time of Central European Sinti. The article is based on an anthropological understanding of cultural logic/reason which allows to compare the philosophy of Kant (to be seen as ethnography about itself) to the philosophy of the Prussian and the South Tyrolean Sinti. Kant would have had the opportunity to learn from the Prussian Sinti as his colleague Christian Jakob Kraus, an empirical philosopher, was working with them. Though through his philosophical distinction between *popular* (populär) and *systematic* (systematisch) it was not possible for him to include Sinti philosophy into his reflections. Thus the potential outcome of a mutual philosophical fertilization between “land surveyors » and “nomads » remains an ethnographic speculation.

Keywords: Anthropology of central European philosophies, cultural logic, Prussian and Southtyrolian Sinti, Immanuel Kant, Christian Jakob Kraus, Philosophy as ethnography about itself.

Évelyne TOUSSAINT

**Le merveilleux est-il l’opium de la pensée critique ?
Les images des Tsiganes, Roms et Gitans
dans l’imaginaire occidental contemporain**

Les images *sur* les Tsiganes, Roms et Gitans – qu’elles appartiennent au champ de la photographie ou à celui de l’image en mouvement –, comme les commentaires dont leurs auteurs les accompagnent, semblent confondre le réel et le conte en une sorte de réalisme merveilleux qui ne s’annonce pas comme tel et actualise *ad libitum* clichés et poncifs. Si Chris Marker ou Walter Benjamin semblent avoir cédé, à un moment ou à un autre, à la fascination de la fable, un artiste comme Mathieu Pernot marque un changement de paradigme par sa défiance revendiquée envers le registre du folklore autant qu’envers celui du merveilleux et leur charge de stéréotypes. Quant à Daniel Baker, né dans le Kent dans une famille rom, il crée, avec *Suspect Series* (2009), des images qui bousculent nos imaginaires, non sur le mode de la fable mais en nous renvoyant aux réalités politiques de *notre* monde.

Mots clés: Images, Merveilleux, Folklore, Politique.

Images *on* Gypsies – they belong to the field of photography or that of the moving image –, such as comments with which their authors accompany them, seem to confuse the real and the story as a kind of marvelous realism that does not announce as such, and updates *ad libitum* clichés and commonplaces. If Chris Marker or Walter Benjamin seem to have given, at one time or another, in the fascination of the fable, an artist as Mathieu Pernot marks a paradigm shift by his mistrust claimed to the register of folklore as to that of marvelous and their load of stereotypes. As for Daniel Baker, born in Kent in a Roma family, he creates with *Suspect Series* (2009), images which upset our imaginations, not on the mode of the fable but by sending us to the political realities of *our* world.

Keywords: Images, Marvelous, Folklore, Politics.

Mikhail TYAGLYY

« *Zigeuner sind im allgemeinen wie Juden zu behandeln* »¹⁸

**Évolution de la politique anti-tsigane du Commissariat
du Reich Ukraine au cours du printemps et de l'été 1942**

Le présent article est consacré à la politique nazie concernant les Tsiganes, dans les territoires occupés de l'Union soviétique. Les chercheurs ont tendance aujourd'hui à penser que les nazis assassinèrent les Tsiganes sans faire de différence entre les sédentaires et les nomades. Cela vient de ce qu'ils utilisent des données fournies par la Commission soviétique extraordinaire pour l'investigation des crimes des occupants germano-fascistes (ChGK), source de documentation découverte très récemment. Cependant, les dossiers de la ChGK contiennent très rarement des informations précises sur le lieu et la date des exécutions, le nombre des personnes assassinées et les individus qui ont perpétré ces crimes. Ce qui laisse automatiquement supposer que les différentes branches des forces d'occupation agissaient en coordination. Pourtant, les représentants de la Wehrmacht, les troupes SS, les forces de police et les différents corps de l'administration civile pouvaient avoir des opinions très différentes sur la question tsigane.

Certains dossiers du Commissariat du Reich Ukraine (RKU) récemment découverts dans les collections des archives ukrainiennes montrent que la question tsigane était en discussion dès mai 1942. Au sommet de l'administration civile chargée des populations des territoires conquis, l'ordre fut donné au RKU de faire subir aux Tsiganes le même traitement qu'aux Juifs. Aucune distinction n'était faite entre les Tsiganes sédentarisés et ceux qui ne l'étaient pas. Mais, du haut en bas de la hiérarchie administrative – comme le montre l'un des cas observés, au niveau de la Generalbezirk Wolhynien-Podolien, l'un des six districts du RKU – les autorités locales modifièrent l'ordre initial et promulguèrent des instructions visant à arrêter seulement les Tsiganes nomades. Cela ne signifiait pas forcément que ceux-ci étaient condamnés à mort ; d'un autre côté, l'on trouve, en étudiant les documents de la ChGK, la trace de nombreux assassinats de Roms, aussi bien sédentaires que nomades, dans cette région. On peut donc en conclure que ce ne furent pas tant les autorités centrales de l'administration civile que les structures locales de la Sipo-SD et autres services de la SS qui prirent la responsabilité d'engager des politiques génocidaires contre les Tsiganes.

Mots clés : Roms (Tsiganes), génocide, Ukraine, nazisme, Seconde Guerre mondiale, Holocauste.

The article is focused on the Nazi policies towards the Gypsies in the Soviet occupied territory. Recent scholarship tends to conclude that the Nazis performed the total murder of the Gypsies with no difference made between the sedentary and the itinerant Gypsies. The reason is that the scholars use for that the documentation of the Soviet Extraordinary Commission on Investigating of the German-Fascist Crimes (ChGK), a source newly discovered. However, very rarely the ChGK files contain the detailed information on the exact place and time of the killing, the numbers of those murdered, and on the perpetrators. This mechani-

18. *Zigeuner sind im allgemeinen wie Juden zubehandeln*: « Il faut appliquer aux Tsiganes le même traitement qu'aux Juifs. »

cally leads to the conclusion that the different branches of the occupation authorities acted in coordination. In the meanwhile, the visions of the Gypsy Question by the representatives of the Wehrmacht, by the SS and police forces, and by the bodies of the civil administration could differ.

Some files of the Reichskommissariat Ukraine (RKU) recently discovered in the collections of Ukrainian archives show that the Gypsy Question became a subject of discussion by May, 1942. The order issued on the top of the civil administration prescribed to subordinates to treat the Gypsies the same way as the Jews in RKU. No distinctions were made between the sedentary and roaming Gypsies. But, while the order was on its way down to the lowest levels of the authority – as one case shows, namely in the Generalbezirk Wollhynien-Podolien, one of the six districts at the RKU – the local bodies corrected the initial order by issuing instructions to arrest only the itinerant Gypsies. That did not necessarily mean the death sentence to the Roma, but, at the same time, from the ChGK documents one can learn about many cases of the murder of the Roma, both sedentary and itinerant, occurred in that region. This leads to the conclusion that it were not the bodies of the civil authority but rather structures of the Sipo-SD and the other SS formations in a particular area who were responsible for the genocidal policies towards the Gypsies.

Keywords : Roma (Gypsies), genocide, Ukraine, Nazism, World War II, Holocaust.

Les auteurs

Ilsen ABOUT

Historien, membre associé du Centre Georg Simmel, EHESS. Ses recherches portent sur l'histoire de l'identification des personnes et sur l'histoire des politiques appliquées aux communautés romani entre la fin du XIX^e siècle et l'entre-deux-guerres en Europe. Il est l'auteur, avec Vincent Denis, de l'ouvrage *Histoire de l'identification des personnes*, La Découverte, 2010 et a co-dirigé *Identification and Registration Practices in Transnational Perspective. People, Papers and Practices*, Palgrave, 2013.

Henriette ASSÉO

Historienne, Professeur à l'EHESS, membre du Centre de Recherches Historiques (UMR CNRS-EHESS), directrice scientifique du projet européen MigRom12, attaché à la FMS, auteur d'ouvrages sur la présence tsigane en Europe et l'histoire et l'historiographie de l'extermination, notamment : *De la « science raciale » aux camps. Les Tsiganes en Europe sous le régime nazi* (CRDP), Univ. Paris-Descartes, 1996 ; *The Gypsies during the Second World War* (1) avec H. Heuss, F. Sparing et K. Fings, Éd. de l'Univ. du Hertfordshire, 1999 ; *Les Tsiganes. Une destinée européenne*, Découverte Gallimard, 1994 (rééd. 2006). A coécrit le film *Mémoires tsiganes. L'autre génocide*, réalisé par Juliette Jourdan et Idith Bloch (2011).

Cécile CANUT

Professeure à l'université Paris Descartes et réalisatrice. Ses recherches portent sur les récits, les discours et les processus de construction de l'objet langue (au Mali et en Bulgarie). Elle a publié à ce propos : *Une langue sans qualité*, 2007 et *Le spectre identitaire. Entre langue et pouvoir au Mali*, 2008. Depuis 2006 elle travaille dans le quartier *Nadejda* de Sliven (Bulgarie) où elle développe un travail conjoint avec Stefka Stefanova Nikolova et Ruska Guencheva (réalisations cinématographiques, publication des textes de Stefka, écriture d'un ouvrage). Elle a publié (avec la collaboration de Diiana Bodourova et Élina Caroli) *Langues à l'encan. Une nouvelle Europe des langues*, 2010. Elle dirige actuellement l'ANR MIPRIMO (*La migration prise aux mots*).

Catherine COQUIO

Professeur de littérature comparée à Paris-Diderot (P7), membre du Cerilac et du CRRPLM à l'ENS-Ulm. Auteur de *Rwanda, le réel et les récits* (2004), *Baudelaire, le « joujou » moderne et la « décadence »* (2006), et de textes sur le nihilisme européen, la théorie critique, l'écriture de l'histoire, le témoi-

gnage littéraire, l'animal et l'humain, la question coloniale. Elle a édité avec A. Kalisky *L'Enfant et le génocide. Témoignages sur l'enfance pendant la Shoah* (2007), et dirigé plusieurs collectifs dont *L'Histoire trouée. Négation et témoignage* (2008); *Littérature et Histoire en débats* (2013), coorganisatrice avec J.L. Poueyto du colloque *Tsiganes, Nomades : un malentendu européen* (oct-nov 2011). A créé chez Garnier la collection « Littérature Histoire Politique » qu'elle anime avec L. Campos et É. Bouju.

Marie CUILLERAI

Maître de Conférence, HDR, chercheuse en philosophie au Laboratoire des Logiques Contemporaines de la Philosophie de l'Université Paris 8. Elle travaille sur la dimension politique des institutions économiques. Auteure de plusieurs ouvrages sur la question (entre autres *De l'argent faisons table rase*, Édition Châtelet Voltaire, Cirey-sur-Blaise, 2011; *Spéculation, éthique, confiance. Essais sur le capitalisme vertueux*, Bibliothèque de Poche, Payot, janvier 2009). Elle a travaillé sur la dimension mémorielle et économique de l'amnistie et de l'humanitaire (« Le Réel par effraction : l'égalité au risque de l'humanitaire », in Poulain J., Sandkühler H.-J., Triki F. (dir.), *Pour une Démocratie transculturelle*, Paris, L'Harmattan, 2010; « L'irréconcilié : l'histoire critique aux marges de l'amnistie », in S. Wahnich (dir.), *Une histoire politique de l'amnistie*, PUF, Paris, 2007).

Samuel DELÉPINE

Maître de conférences en géographie sociale à l'Université d'Angers, membre du Laboratoire Espaces et Sociétés. UMR 6590, responsable du département Carrières Sociales de l'IUT Angers-Cholet, auteur de *Atlas des Tsiganes. Les dessous de la question rom*. Éd. Autrement 2012.

Gérard DESSONS

Professeur de langue et littérature françaises à l'université Paris 8. Ses activités de recherche concernent la poétique, la théorie du langage et la théorie de l'art. Il est membre fondateur du groupe Polart – poétique et politique de l'art. Il a notamment publié : *La Manière folle. Essai sur la manie littéraire et artistique*, Manucius, 2010; *Émile Benveniste, l'invention du discours*, In press, 2006; *L'Art et la manière. Art, littérature, langage*, Honoré Champion, 2004.

Emmanuel FILHOL

Enseignant-chercheur à l'université de Bordeaux 1, membre du Laboratoire SPH, Sciences, Philosophie, Humanités (EA 4574, Université Bordeaux 1 et 3). Ses travaux de recherche portent sur l'histoire des Tsiganes en France et de leurs représentations. Son dernier ouvrage s'intitule *Le contrôle des Tsiganes en France (1912-1969)*, Paris, Karthala, 2013.

Nicolas GENEIX

Agrégé de lettres modernes, achève une thèse en littérature et cinéma à Paris IV : « Anthologiques – Quelques modernes devisements du monde aux XIX^e et XX^e siècles (Flaubert, Verne, Marker, Syberberg) ». Il a publié des articles sur

ces quatre auteurs, travaille aussi sur la Nouvelle Bande dessinée et collabore régulièrement au site Fabula (dernière parution: « Images d'après 1895. Arches pour le cinéma »). Il enseigne au lycée « Les Fontenelles » de Louviers.

Jean-Louis GEORGET

Maître de conférences en études germaniques à l'université Paris 13 et chercheur au Centre Georg Simmel à l'EHESS (UMR 8131 CNRS/EHESS). Il est détaché depuis 2011 à l'Institut français d'histoire en Allemagne à Francfort-sur-le-Main en tant que chargé des études modernes et contemporaines.

Sylvaine GUINLE-LORINET

Maître de conférences-HDR en histoire contemporaine à l'Université de Pau. Elle s'intéresse à l'histoire immédiate du catholicisme français et à l'histoire de la mémoire; elle a publié entre autres « Le "camp" pour nomades de Lannemezan, éléments pour une histoire, éléments pour une mémoire, 1940-1944 » (*Revue de Comminges et des Pyrénées centrales*, t. CXXI, n° 4, 2005, p. 599-614).

Martin HOLLER

Docteur à l'Université Humboldt de Berlin. Il a étudié l'histoire allemande et l'histoire de l'Europe orientale ainsi que la littérature slave (polonaise et russe). Il achève un livre sur « Les Roms soviétiques sous Staline et Hitler ». Depuis plusieurs années il travaille comme assistant de recherches au Département de l'Institut d'histoire contemporaine de Berlin (Institut für Zeitgeschichte), où il a pris part aux études prosopographiques sur les Ministères de Mecklemburg de l'Empire germanique au GDR et sur les membres fondateurs du Bund der Vertriebenen.

Kata HORVATH

Anthropologue hongroise. Après dix ans de recherche sur la question des Roms en Europe de l'Est, elle intervient maintenant au sein de diverses organisations comme chercheuse et coordinatrice de projets. L'essentiel de son travail porte sur la construction institutionnelle de l'identité tsigane et sur ses transformations possibles. Elle est responsable du Parforum Institut, une ONG intervenant dans le champ de projets artistiques et participatifs auprès de populations marginalisées (dont des Roms). Elle enseigne également à l'Université Elte de Budapest (Département de pédagogie et psychologie interculturelle) et dirige la collection « Theatre and Pedagogy ».

Emanuela IGNATIOU-SORA

A obtenu son doctorat à l'European University Institute, en 2010, avec une thèse portant sur la Construction d'un régime juridique pour la protection des Roms. Elle est maintenant chercheuse à Vrije Universiteit Brussel. Elle fait de la recherche sur les groupes vulnérables principalement en relation avec l'égalité et la discrimination. Elle travaille également sur les droits des enfants, les droits des femmes ainsi que les droits sociaux et cultureux.

Cécile KOVACSHAZY

Maître de conférences en littératures comparées à l'université de Limoges. Travaille sur la prose européenne des ^{xix}^e-^{xxi}^e siècles, notamment les discours littéraires sur l'identité, la théorie de la littérature, les « minorités ». Elle a organisé les tout premiers colloques sur les littératures tsiganes (2008 à Limoges et 2009 à Paris. Actes parus dans *Études tsiganes* numéros 36 et 37 « Littératures tsiganes : construction ou réalité ? » et numéro 43 « Une ou des littératures romani ? » avec résumés en anglais). Nombreuses publications internationales sur les littératures tsiganes, sur le double dans le roman du ^{xx}^e siècle (*Simplement double*, Classiques, Garnier, 2012), sur les littératures d'Europe centrale et notamment hongroise, sur la précarité dans la littérature contemporaine, sur la figure ancillaire dans la prose.

Martin OLIVERA

Anthropologue, chercheur associé au Laboratoire d'Anthropologie Urbaine (ILAC-LAU, CNRS) a mené une enquête ethnographique auprès des Gabori de Transylvanie. Il s'intéresse également aux « migrants roms » en situation précaire en France, ainsi qu'aux politiques publiques dont ils font l'objet au niveau local, national et européen. Parmi ses publications : *La Tradition de l'intégration. Une ethnologie des Roms Gabori dans les années 2000* (Pétra, 2012) et *Roms en (bidon)ville. Quelle place pour les migrants précaires aujourd'hui ?* (Rue d'Ulm, 2011). Membre de l'Observatoire européen Urba-rom, il intervient depuis 2007 en tant que formateur auprès des professionnels du secteur médico-social en Seine-Saint-Denis (Association Rues et Cités, Montreuil).

Leonardo PIASERE

Professeur d'anthropologie culturelle à l'Université de Vérone, où il dirige le Centre de recherches ethnographiques et d'anthropologie appliquée. Il dirige la collection « Romanes, Collana di studi zingari » et a coédité la série *Italia romani* (1996, 1999, 2002, 2004). Derniers ouvrages parus : *Buoni da ridere, gli zingari. Saggi di antropologia storico-letteraria*, 2006 ; *La Stirpe di Cus. Storie e costruzioni di un'alterità*, 2011, *Scenari dell'antiziganisme*, 2012, et, disponibles en français : *L'Ethnographe imparfait. Expérience et cognition en anthropologie*, 2010 ; *Roms : une histoire européenne*, 2012.

Licia PORCEDDA

Philologue et historienne. Docteur en Lettres classiques de l'Université de Cagliari (Italie) après un DEA en Philologie latine médiévale à l'EPHE de Paris, elle achève son doctorat à l'EHESS sous la direction de Bernard Vincent et Henriette Asséo (« Mesures de contrôle, internement et déportation des Tsiganes en Italie pendant la Deuxième Guerre mondiale »). Elle présente ses recherches dans différents séminaires à Rome, Cagliari, Vérone, Paris, Leeds.

Jean-Yves POTEL

Universitaire et écrivain, est l'auteur de plusieurs ouvrages sur la Pologne et l'Europe centrale, il a notamment coordonné le n° 48 & 49 d'*Études tsiganes* consacré à l'œuvre de Papusza (été 2013). Il est Correspondant pour la Pologne du Mémorial de la Shoah. Docteur habilité en science politique, il a

enseigné dans les universités de Paris VIII, Paris 1 Panthéon Sorbonne, à l'Institut d'études politiques de Paris et à l'Université de Varsovie. Il a été Conseiller culturel à l'ambassade de France à Varsovie (2001-2005).

Jean-Luc POUEYTO

Anthropologue et enseignant à l'Université de Pau et des Pays de l'Adour. S'intéressant aux questions d'illettrisme en général, il a publié *Manouches et mondes de l'écrit* (Karthala, 2011) et produit plusieurs documentaires portant sur l'internement des nomades durant la guerre et sur les discriminations que rencontrent les gens du voyage. Coorganisateur avec l'équipe ITEM du colloque *Mémoire, identité et société : à propos de l'internement des Tsiganes en France (1939-1945)*, Université de Pau et des Pays de l'Adour, 16 et 17 janvier 2004 et avec Catherine Coquio du colloque *Tsiganes, Nomades : un malentendu européen* (octobre-novembre 2011).

Xavier ROTHÉA

Enseignant en Histoire-Géographie dans le secondaire et chercheur associé au laboratoire CRISES de l'Université Montpellier III. Ses recherches portent sur l'histoire contemporaine des populations Tsiganes et sur la diffusion de celle-ci dans l'enseignement secondaire. Il participe, avec le soutien de la Fondation pour la Mémoire de la Shoah, au projet de mémorial de la déportation des Judéo-espagnols de France pendant la seconde Guerre mondiale.

Alain REYNIERS

Anthropologue, professeur à l'Université Catholique de Louvain (Louvain-la-Neuve, Belgique). À Paris, il assume la direction scientifique de la revue *Études Tsiganes* et travaille au sein de la FNASAT. C'est à l'étude de la mobilité qu'il consacre l'essentiel de ses recherches et une part importante de son enseignement. Il suit les Tsiganes en Europe depuis plus de trente ans. Dans les travaux qu'il leur consacre, il s'attache plus particulièrement à l'étude de leurs migrations, à celle de leur production économique et à l'organisation de leur vie sociale.

Tiphaine SAMOYAUULT

Professeure de littérature générale et comparée à l'Université Paris 3 Sorbonne-nouvelle, spécialiste de théorie de la traduction et de politique de la littérature. Essayiste et écrivain, elle est notamment l'auteur d'*Excès du roman* (Maurice Nadeau, 1999), de *La Montre cassée* (Verdier, 2004), de *La Main négative. Louise Bourgeois* (Argol 2008). Son dernier récit, *Bête de cirque*, a été publié au Seuil en 2013.

Tatiana SÎRBU

Docteur en Histoire, arts et archéologie à l'Université Libre de Bruxelles où elle a soutenu une thèse sur « La politique des "villages tsiganes" en Bessarabie sous trois administrations : tsariste, roumaine et soviétique (1812-1956) ». Elle commence un post-doctorat à l'Université catholique de Louvain sur la sédentarisation forcée des Tsiganes dans certains pays de l'Est.

Frank SPARING

Études d'Histoire et de Langue Française à l'Université de Düsseldorf. Chercheur-Enseignant auprès de Mémoires et d'Instituts d'Enseignement Supérieur. Nombreuses publications sur l'histoire sociale et culturelle et l'histoire de la médecine pendant le national-socialisme et les années d'après-guerre. Actuellement Chercheur à l'Institut d'Histoire de la Médecine de l'Université de Düsseldorf. Principaux domaines de recherches : Histoire de la Persécution des Tsiganes, Histoire de la Psychiatrie.

Michael STEWART

Enseigne l'anthropologie à l'Université de Londres (UCL). Depuis 1984 il a travaillé avec les populations romani en Hongrie et en Roumanie, et publié plusieurs travaux en anglais et en français, dont récemment l'ouvrage collectif avec Patrick Williams *Des Tsiganes en Europe* (Éd. MSH, 2010) ainsi qu'une histoire des persécutions nazies des Roms. Depuis 2010 il dirige l'*Open City Doc Fest* à Londres, un festival mondial de films qu'il a lui-même créé.

Élizabeth TAUBER

Anthropologue à l'Université libre de Bolzano en Italie ; elle a étudié l'anthropologie sociale, la philosophie et l'histoire à Berlin et à Édimbourg, et soutenu un doctorat de philosophie à l'Université Ludwig Maximilian de Munich en cotutelle avec l'Université de Florence. Depuis 1997 elle mène des recherches parmi les Sinti du nord de l'Italie, sur la mort, le mariage, l'éducation, le nomadisme et la mendicité, puis, depuis 2007, sur les institutions italiennes et européennes relatives à « l'inclusion des Roms » et sur les mouvements subnationaux, et sur les questions de genre et d'économie politique parmi une minorité allemande en Italie. Depuis 2007 elle est membre du bureau éditorial des *Romani Studies* et du comité scientifique du *European Academic Network of Romani Studies*.

Évelyne TOUSSAINT

Professeur d'histoire et théorie de l'art contemporain à Aix-Marseille Université, travaille sur la fonction critique de l'art et l'identification des références artistiques, philosophiques ou littéraires des artistes. Elle a notamment publié *Africa Remix. Une exposition en questions*, La Lettre volée, 2013 ; *Ouvertures sur images*, Ibos-Le Parvis, 2008 ; *Anne et Patrick Poirier. Vade-mecum*, La Lettre volée, 2007, et dirigé des ouvrages collectifs : *Partages d'espaces, Regards croisés sur l'art et la géopolitique*, PUPPA, 2014 ; *Existe-t-il des arts mineurs ? Traditions, mutations et ré-définitions de la Renaissance à l'art actuel*, PUPPA, 2012 ; *La fonction critique de l'art. Dynamiques et ambiguïtés*, La Lettre volée, 2009.

Mikhail TYAGLYY

Chercheur associé au Centre Ukrainien d'Études sur l'Holocauste de Kiev (Ukrainian Center for Holocaust Studies in Kiev), et responsable éditorial de la revue universitaire *Holokost i suchasnist* [Holocaust and Modernity]. Il a publié plusieurs textes sur l'Holocauste en Ukraine, la propagande antisémite

dans la presse subventionnée par les nazis, la politique tzigane nazie pendant la Seconde Guerre mondiale, et un livre sur les sites d'extermination des Juifs de Crimée: *Sites of mass murder of the Crimean Jews during the Nazi occupation of the peninsula (1941-1944)*.

Table des matières

Introduction. Le péril des mots équivoques et l'imbroglio politique Catherine COQUIO et Jean-Luc POUEYTO	7

PREMIÈRE PARTIE

LA PERSÉCUTION ET L'ÉLIMINATION DES TSIGANES EN EUROPE PENDANT LA SECONDE GUERRE MONDIALE : ÉTAT DES RECHERCHES HISTORIQUES

1. Une historiographie sous influence..... Henriette ASSÉO	63
2. La persécution des Tsiganes sous le nazisme. La politique de réparations restrictive en Allemagne d'après-guerre..... Frank SPARING	83
3. Fossoyeurs du sang nordique. Tobias Portschy et l'élaboration d'un racisme anti-Tsiganes systématique dans le Burgenland autrichien Michael STEWART	99
4. « Comme les Juifs ? ». Persécution et extermination des Roms soviétiques par les Nazis sous l'occupation militaire allemande : une nouvelle interprétation fondée sur des sources sovié- tiques..... Martin HOLLER	125
5. « Zigeuner sind im allgemeinen wie Juden zu behandeln ». Évolution de la politique anti-tsigane du Commissariat du Reich Ukraine au cours du printemps et de l'été 1942 Mikhail TYAGLYY	165

6. « Dans l'œil du soldat ». Quand les militaires de la Wehrmacht photographient les Roms de l'Est	177
Emmanuelle STITOU	
7. Roumanie: la résolution du « problème tsigane » à travers les séances du Conseil des Ministres du gouvernement Ion Antonescu	179
Tatiana SIRBU	
8. Mesures de contrôle, internement et déportation des Tsiganes en Italie pendant la Seconde Guerre mondiale	191
Licia PORCEDDA	
9. Les Tsiganes en France et en Belgique au cours de la Seconde Guerre mondiale: état de la question et mémoire	207
Alain REYNIERS	
10. Pouvoirs publics et Tsiganes après la Libération: l'exemple de la Gironde (1944-années 1950).....	213
Emmanuel FILHOL	

DEUXIÈME PARTIE

LA « QUESTION ROM » : UNE EUROPE EN QUESTION

1. L'ANTITSIGANISME ET LA « CIVILISATION » EUROPÉENNE

11. Qu'est-ce que l'antitsiganisme ?	241
Leonardo PIASERE	
12. Le débat indo-européen et l'identité tsigane à l'orée du XIX ^e siècle en Allemagne: enjeux et débats.....	263
Jean-Louis GEORGET	
13. Être ou ne pas être européen.....	279
Catherine COQUIO	
14. Quel visage aurait aujourd'hui la raison en Europe centrale si Kant avait prêté l'oreille à Christian Jakob Kraus et s'était laissé inspirer par les Sinti de Prusse? Une spéculation ethnographique	327
Élisabeth TAUBER	

15. Qu'est ce qu'un peuple ? 343
Marie CUILLERAI

2. LA SITUATION CONTEMPORAINE,
ASPECTS POLITIQUES, JURIDIQUES ET SOCIAUX

16. Autour d'une politique européenne pour les Roms. Développements et enjeux 357
Emanuela IGNATOIU-SORA
17. Le populisme et les Roms aujourd'hui : les politiques européennes de différences culturelles 369
Michael STEWART
18. Des politiques publiques à l'égard des Roms. Hier comme aujourd'hui une catégorisation négative 397
Samuel DELEPINE
19. « Roms » et « gens du voyage » : le malentendu français. Note sur les interventions des évêques de France à l'été 2010 411
Sylvaine GUINLE LORINET

TROISIÈME PARTIE

UN EXOTISME EUROPÉEN
OU LA CONSTRUCTION DE SOI ET DE L'AUTRE

1. IMAGES ET STÉRÉOTYPES : POLITIQUE ET ESTHÉTIQUE

20. Errants devant l'éternel 423
Gérard DESSONS
21. Une fabrique visuelle de l'exclusion. Photographies des Tsiganes et figures du paria, entre 1880 et 1914 431
Ilsen ABOUT
22. Les usages de la différenciation. Aspects politiques, économiques et sociaux de l'utilisation de l'image des Gitans dans l'Espagne franquiste 447
Xavier ROTHEA

23. Le merveilleux est-il l'opium de la pensée critique? Les images des Tsiganes, Roms et Gitans dans l'imaginaire occidental contemporain..... 459
Évelyne TOUSSAINT

24. Quelques visages et voix tsiganes dans le cinéma hongrois, de *La Pierre lancée à District!*..... 473
Nicolas GENEIX

2. ASPECTS DE LA RELATION ROMS/GADJE

25. La production du romanès. « Quiproquo assumé » et dynamiques socioculturelles chez les Tsiganes 495
Martin OLIVERA

26. Taire la différence. L'évolution des modalités de distinction des Tsiganes dans la vie sociale d'un village hongrois..... 513
Kata HORVATH

27. Qu'est-ce qu'un Gadjo? 531
Réponses à une question de Jean-Luc POUEYTO

3. LANGUE, TEXTE, LITTÉRATURE : DEDANS ET DEHORS

28. Du *jeu romanès* à la construction politique contemporaine de la langue *romani*..... 539
Cécile CANUT

29. Les écritures discrètes des Manouches 551
Jean-Luc POUEYTO

30. à propos de Jan Yoors, ethnologie et littérature 573
Alain REYNIERS

31. Romanciers tsiganes hongrois de la vie ordinaire 579
Cécile KOVACSHAZY

32. Papusza, poète tsigane en Pologne communiste..... 595
Jean-Yves Potel
Annexe: « Larmes de sang », poème de Papusza..... 615

33. « Quelle mise en fiction possible du témoignage? Autour de <i>Zoli</i> de Colum McCann »	629
Tiphaine Samoyault	
Résumés des contributions par ordre alphabétique.....	641
Les auteurs	663

Composition :
Michel SOULARD
35250 Chevaigné
michel-soulard@orange.fr



Zigeuner, 1940-1945, collection personnelle d'Emmanuelle Stitou.

















Daniel Baker, 2009, *Suspect series left little*, 110 x 90 cm, enamel on gilded perspex



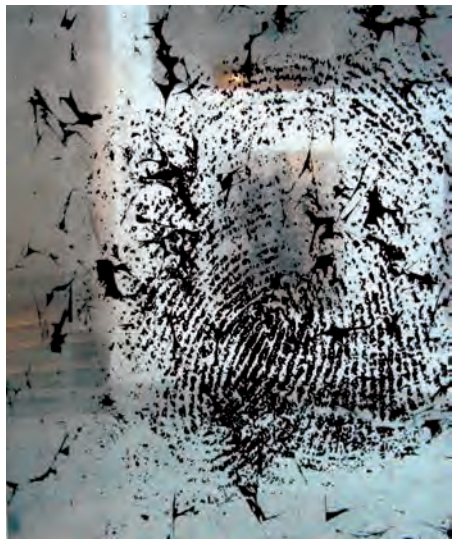
Daniel Baker, 2009, *Suspect series left middle*, 110 x 90 cm, enamel on gilded perspex



Daniel Baker, 2009, *Suspect series right middle*, 110 x 90 cm, enamel on gilded perspex



Suspect series left little



Suspect series left ring



Suspect series left middle



Suspect series left index

Daniel Baker,
2009,
Suspect series,
110 x 90 cm,
enamel on
gilded perspex



Suspect series left thumb



Suspect series right ring



Suspect series right little



Suspect series right index



Suspect series right middle



Suspect series right thumb



Daniel Baker, 2009, *Suspect series right little*, 110 x 90 cm, enamel on gilded perspex

« Roms », « Tsiganes », « Nomades » : autant de mots équivoques par lesquels se reconduisent des malentendus qui se sont montrés meurtriers dans l'histoire. Au cours des XIX^e et XX^e siècles, sous l'effet de décisions politiques et d'institutions savantes, des classifications désignant des groupes « exotiques » jugés inaptes à la vie sociale ont fait de ceux-ci un problème. Sous le nom de « question rom », ce problème est devenu celui d'une vaste « minorité » à traiter à l'échelle européenne alors qu'un nouvel antitsiganisme se répand dans « l'Europe ouverte ». Le malentendu s'aggrave.

Cet ouvrage dresse un état présent des connaissances sur le sort des Tsiganes en Europe pendant la Seconde Guerre mondiale, sujet passé sous silence alors que d'importants travaux ont renouvelé les perspectives. On y passe ensuite au crible les catégories et représentations mobilisées à propos de cet « autre », afin de comprendre les ressorts sociaux, politiques et culturels de cette haine collective de moins en moins ambivalente, et les contradictions qu'elle révèle sur l'Europe comme système de valeurs et « civilisation ». Sciences humaines, droit, littératures, art, philologie et philosophie sont interrogés pour penser autrement les relations entre mondes tsiganes et non tsiganes, et la singularité des formes de vie.

Ce livre est issu du colloque international Tsiganes, Nomades : un malentendu européen, qui s'est tenu à Paris et à Pau en octobre et novembre 2011. Il comprend trente-quatre contributions de disciplines différentes. Catherine Coquio est professeur de littérature comparée à l'Université Denis-Diderot (Paris 7, Cerilac), elle travaille sur les modes d'inscription et d'effacement de la violence historique et la teneur politique de l'art. Jean-Luc Poueyto est anthropologue du monde manouche, spécialiste de l'illettrisme et des relations entre écrit et oral ; membre de l'ITEM, il enseigne à l'Université de Pau.



9 782811 111236

ISBN : 978-2-8111-1123-6