Identité et traditions dans le monde manouche

Prélude occitaniste

La question de l'introduction du temps dans la question de l'identité, thème de notre rencontre, se pose directement pour moi, en tant que militant occitaniste en déshérence, du fait de l'effondrement actuel, dans un temps en fait très rapide, du mouvement de revendication linguistique et culturel occitan. Il me semble en effet important de tenir compte dans nos débats des phénomènes qui affectent les affiliations et les revendications identitaires dans un temps court, des phénomènes de bouleversement, d'effondrement, de perte, d'émergence aussi, bien sûr qui se font si rapidement sous nos yeux, que nous avons l'impression au moment même de les vivre, que nous ne pourrons les percevoir correctement qu'après coup.

C'est, en effet, bien souvent que je me demande quel sens il y a à se déclarer occitan dès lors que l'Occitanie, par le choix de ceux-là même qui l'habitent (au moins d'une petite partie d'entre eux : ceux qui se sont manifestés lors de la consultation de 2016), est devenue une entité régionale administrative détachée de l'ensemble constitué par l'ensemble des territoires qui furent (on est obligé de parler au passé) occitanophones. C'est bien pourtant, de manière prépondérante, dans une référence implicite à la langue, que les citoyens qui ont répondu à cette consultation, ont choisi très majoritairement le nom d'Occitanie pour désigner leur région[1]. Il n'y a pas eu d'étude de faites, à ma connaissance, à ce sujet, mais l'Occitanie ne pouvait avoir d'autre sens pour eux que celui de la région où l'on parle, ou plutôt où l'on parlait l'occitan. Ce faisant, ils affirmaient bien sûr une identité, mais leur choix était lourd de conséquences. D'abord ils annexaient à l'Occitanie, de fait, et sans état d'âme particulier, la Catalogne française (puisque le Roussillon fait partie de la nouvelle grande région), au mépris d'une longue histoire de distinction territoriale et linguistique. D'autre part, en s'appropriant le nom, ils en privaient les autres qui pouvaient s'en réclamer tout aussi légitimement. L'appropriation du nom Occitanie, comme nom d'une région dont les habitants sont bien sûr les Occitans, implique presque automatiquement l'identification entre langue occitane et languedocien, ce qui, pour un militant occitaniste, quelle que soit son obédience ou sa chapelle, ne saurait être acceptable, dès lors que les termes même d'occitan et d'Occitanie ont

[1] Les résultats de cette consultation où se sont exprimés 200 000 personnes ont été donnés le 26 juin 2016. Occitanie arrive en tête avec près de 45 % des votes. Venait en second Languedoc-Pyrénées avec 17. Voir *Le Midi Libre* du 16/06/2016.

justement été choisis par le mouvement autoproclamé « occitaniste » pour désigner et en fait créer une identité panoccitane.

Celle-ci supposait en effet aussi l'invention d'un ensemble de traditions communes. Ainsi a-t-on parlé à partir de la fin des années 1960, parle-t-on encore un peu (mais de moins en moins) de musique occitane, de danses occitanes, de bals occitans, de fêtes occitanes, de théâtre occitan, de cinéma occitan, de veillées occitanes, de chanson occitane, de littérature occitane et bien sûr de langue occitane, déclinée selon ses différents dialectes (languedocien, mais aussi gascon, provençal, limousin, auvergnat…). On a pu croire pendant quelques décennies que cette identité, certes très minoritaire sur le territoire dont elle se revendiquait, était cependant en voie de consolidation et de reconnaissance institutionnelle et que ses éléments constitutifs devenaient légitimes. Il existait, il existe encore, des écoles dites occitanes, des départements d'occitan à l'université, des centres culturels occitans, des conservatoires occitans, des librairies occitanes, des radios occitanes, des journaux occitans... Or ces très fragiles acquis sont aujourd'hui très menacés, voire sont déjà entièrement perdus. Par exemple, en Limousin où je vis, il n'existe plus aucun enseignement de l'occitan, à l'exception d'une école associative Calandreta, très fragile dans son existence, il n'y a pratiquement plus, à quelques rares exceptions près, de soirées ou de concerts occitans. Et surtout, me semble-t-il, le mot même d'occitan, est en Limousin de moins en moins utilisé, par la presse, les élus et les Limousins eux-mêmes qui ont toujours préféré parler de « patois limousin », pour désigner leur dialecte occitan moribond. D'ailleurs la seule marque identitaire de vêtements qui ait un peu recours à la langue (en la nommant d'ailleurs occitan), la CRIL, utilise significativement le nom de Limouzi, alors même que le nom de Limousin comme dénomination administrative a disparu, désormais fondu dans la Grande-Aquitaine.

Mais la crise de l'identité occitane incarnée dans la langue et la culture, paradoxalement, est aujourd'hui finalement presque aussi profonde dans la région Occitanie elle-même. La revendication culturelle de l'identité occitane est devenue très faible, par rapport à ce qu'elle a pu être jusque dans la première décennie des années 2000. Par contre, les habitants ont intégré, il me semble assez vite, le mot d'occitan (substantif et adjectif) comme marqueur identitaire, sans plus de référence affirmée à la langue ou à d'autres traits culturels, sur la base du nom de région et en s'appropriant pourtant les symboles du mouvement occitan (la croix occitane en particulier). En fait, si l'on réfléchit, ce sont les marqueurs culturels produits pas le mouvement occitaniste à partir de la fin des années 1960 qui tiennent lieu de tradition ; non plus des contenus donc – la langue au premier chef – (à partir de laquelle on déduisait une très discutable unité culturelle), non plus des pratiques

culturelles, mais quelques marqueurs forts comme le drapeau à la croix dite occitane, qui entre désormais dans les visuels d'une infinité de marques, comme le mot lui même, surtout sous la forme adjectivée.

Ce n'est pas le lieu ici pour moi de tenter l'identification et l'analyse des raisons de cette crise, qui, pour nombre de militants comme moi, est vécue comme une défaite ultime. Il me faudrait entrer dans des considérations géopolitiques, sociologiques, anthropologiques – sans compter que je suis peut-être finalement assez mal placé pour accomplir froidement cette réflexion, du fait de mon implication personnelle –, mais cette situation en tout cas me semble illustrer la rapidité des phénomènes de mutation, de perte et de réagencement identitaires, avec ce que cela implique de reconsidération, de révision et de réinvention bien sûr, de ce que l'on considère comme tradition, et le fait aussi que la tradition, finalement, puisse se réduire, non plus à des pratiques culturelles déterminées, mais aux signes seuls qui les désignent, ou plutôt qui les évoquent sans plus les désigner. Ainsi la langue peut-elle devenir une mention sans renvoyer à la moindre pratique effective et je dirai même sans le moindre souci du maintien d'une quelconque pratique. Ce type de phénomène dans les revendications identitaires est sans doute commun, mais il est très déstabilisant quand, comme moi, on entretient naïvement une relation à l'identité investie dans contenus, en l'occurrence, essentiellement, et d'ailleurs presque exclusivement, une langue et tout ce que l'on peut faire avec.

Manouche : une identité niée et pourtant assurée d'elle-même

Ce qui précède n'est pas une introduction, mais une interrogation préalable, suscitée par mon propre engagement, que certes, spontanément je ne qualifierai pas d'identitaire (en effet l'engagement des promoteurs de la langue française n'est pas perçu comme identitaire, car il est dans notre paysage culturel, parfaitement naturalisé), mais qui l'est forcément, puisqu'il est perçu comme tel par la société à laquelle j'appartiens[2]. Je voudrais en effet parler ici, sans effectuer un travail de comparaison avec ce dont je viens de parler, d'un autre paysage identitaire, entièrement différent, au point où j'y perds tous mes repères de militant

[2] Le simple fait de parler une langue minoritaire et de le dire, suffit à en faire un élément de revendication identitaire ; alors qu'il n'en est rien dans la maîtrise d'autres langues nationales que la sienne propre. Cela montre à quel point les questions d'identité mettent en jeu des relations de pouvoir entre des faits culturels et linguistiques dominants et majoritaires (mêmes s'ils ne le sont pas d'une point de vue quantitatif), et comme tels naturalisés, et d'autres minoritaires, ou plutôt minorés, dont la légitimité n'est jamais immédiate, jamais donnée. C'est la revendication de cette légitimité qui est perçue comme identitaire du point de vue de la majorité, dont la légitimité est par contre toujours déjà acquise et ne se pose elle-même la question de sa propre identité que lorsqu'elle se sent menacée par une telle revendication.

en faveur de la reconnaissance et la tutelle des langues dites régionales[3]. La question du temps et de la rapidité de certaines mutations s'y pose aussi, cela est certain, mais ce qui change tout est qu'ici aucun lien n'existe entre l'existence d'une identité collective minoritaire et un processus de reconnaissance et d'institutionnalisation publique. En effet, sur ce terrain, on n'observe quasiment aucune revendication publique identitaire, du moins culturelle et linguistique. Par ailleurs il n'y pas et n'y a jamais eu de reconnaissance institutionnelle d'une telle identité de la part des pouvoirs publics, pour lesquels les Manouches n'existent pas ; seule existe la catégorie administrative de Gens du Voyage qui a pris la place de celle de Nomades, dont elle est en fait l'euphémisation. Jamais en outre la question d'une transmission scolaire de la langue n'a véritablement été débattue sinon posée. Les rares associations a vocation culturelle dans le monde du Voyage peinent à exister et surtout aucune, à ma connaissance, ne se présente explicitement comme manouche. D'ailleurs les Manouches, dans la société française globale, sont le plus souvent considérés comme des « Gitans » parmi d'autres et non distingués comme tels des autres groupes tsiganes ou rom, comme on voudra. L'invisibilité des Manouches, de ce point de vue, est maximale et les intéressés eux-mêmes semblent participer activement à se rendre le moins visible possible, en tant que Manouches.

Un seul exemple, entre mille. Le 15 mars 2016, une double page du *Populaire du Centre* était consacrée aux aires d'accueil de la ville de Limoges et des environs ; les personnes interviewées et photographiées étaient des Manouches de mes connaissance. Didactique, le journal avait joint un encart intitulé « glossaire » : y figuraient les termes de Gitans, de Gens du Voyage, de Tsiganes, de Roms… mais très significativement celui de Manouche était absent… Lorsque je le fis remarquer aux intéressés en fait, cela ne les étonna guère, et ils ne manifestèrent aucune colère non plus : cela leur paraissait dans l'ordre des choses ; ils n'ont pas besoin du journal pour savoir qu'ils sont manouches. Comment les Gadjé les appellent, manifestement, leur importent assez peu, car ils ne savent que trop que quels que soient le nom qu'on leur donne les connotations en seront toujours négatives.

La seule dimension culturelle identitaire visible, ou plutôt audible pour le public non gitan des Manouches est sans doute le jazz manouche conçu d'ailleurs moins sur le plan de la création que de l'entretien d'une tradition remontant à Django Reinhart. Un rap manouche tente de se frayer un chemin sans y parvenir. Pour la société française dans son ensemble, Gens du voyage exclus, c'est donc comme si cette identité n'existait pas, ou n'existait plus, et il ne saurait être question donc de lui attribuer des traits culturels spécifiques et des traditions

[3] Les Manouches pour le dire vite sont les Sinté résidant en France. La caractéristique majeure des Sinté étant le fait qu'ils parlent une variété de Romani fortement germanisée dans son lexique.

propres en dehors de celles et de ceux que l'on attribue en général aux Gitans, un imaginaire et une imagerie qui se limitent le plus souvent aux photographies ramenées du pèlerinage des Saintes-Maries-de-la-Mer, invention d'une tradition audacieuse et réussie due à la créativité du marquis Folco de Baroncelli. En totale déconnexion avec le folklore et l'imagerie des Saintes, les Manouches sont par ailleurs (comme Gitans d'ailleurs ou Gens du Voyage et non, ou très rarement, en tant que Manouches) perçus comme des occupants abusifs de lieux publics pendant toute la saison estivale. Ces occupations, sont tout au plus identifiées par la presse et les habitants comme des missions évangéliques, ce qu'elles sont en effet pour la plupart, mais j'ai plusieurs fois entendu qu'il s'agissait (de manière tout à fait erronée), de pèlerins de retour des Saintes !

Mais au sein de la communauté, ou plutôt des familles (ce sont en effet, dans cette société, les familles dans leurs relations horizontales d'alliance qui font communauté, Poueyto, 2018) personne ou presque ne doute sincèrement de son identité manouche (même s'il existe des éléments d'une rhétorique de la perte d'identité sur laquelle je reviendrai) et chacun la déclare haut et fort, essentiellement pour se distinguer des autres « Voyageurs » (terme utilisé par les intéressés et qui est l'appropriation de la catégorie Gens du voyage) – « Hongrois » (*Ungaresi*), Yéniches (*Bareskre*), Gitans (*Španioli*), forains (*Kirbaria*), Roms, Voyageurs gadjé (*Rhuïle*), routards (*Pirde, Šnarti*) – et bien sûr des Gadjé non Voyageurs (un Manouche se considère comme un « Voyageur » par définition, même s'il est sédentaire). De ce point de vue l'assurance identitaire est maximale, alors même que rien de l'extérieur du monde du voyage, c'est-à-dire dans le grand monde des Gadjé, ne vient la confirmer et en fait ne la reconnaît comme telle. En soi, cela est quelque chose d'assez fascinant et digne du plus grand intérêt, tout autant que le présupposé massif, qui fait toujours et plus que jamais consensus en Occident, selon lequel l'identité tsigane fait obstacle de manière radicale et définitive à toute intégration ; le préalable à l'intégration étant le renoncement à l'identité. Leonardo Piasere, spécialiste majeur des mondes tsiganes, dit que le « modèle occidental » (qu'il oppose à ce qui a pu être le modèle oriental offert par l'empire ottoman) « interdit aux Roms de s'insérer dans les structures socio-économiques locales, à moins d'une annulation préventive de leur propre identité » [Piasere, 2004 : 106].

Cette assurance identitaire est d'abord et essentiellement, comme je l'ai déjà dit, une affaire de famille [Poueyto, 2018], le fait d'appartenir à des familles dont les noms sont considérés comme Manouches, surtout à consonances germaniques, mais pas seulement (par le jeu des alliances, même des Cortès et des Lopez, aux noms marquant une ascendance gitane, peuvent se revendiquer – et de bon droit – manouches). Même s'il y a des discussions

internes pour établir quelles sont les familles de vrais Manouches (*hert manuch*) et d'autres qui sont plutôt mixtes (*pachede*), voire gadjé (*rhuïle*), les individus déclarent sans ambages aux Gadjé qui le leur demandent (à moins qu'ils n'aient des bonnes raisons pour leur cacher et celles-ci ne manquent pas), ou autres voyageurs, qu'ils sont Manouches. Mais être manouche n'est évidemment pas qu'une affaire de « sang », c'est aussi une affaire de « traditions », disent les Manouches, dont certaines sont dites et vécues comme spécifiques, d'autres relevant aussi du monde du Voyage, voire même (et en fait la plupart) partagées avec les gadjé, mais dans la pratique desquelles on introduit des traits de différenciation, visibles ou invisibles.

Regard du dehors : entre fantasme d'une tradition immuable et déploration de la perte

Mais d'abord, il faut dire quelques mots concernant le regard extérieur sur ce monde, le regard des Gadjé donc, ou plutôt les représentations toutes faites qui existent sur les Manouches confondus avec les Gens-du-Voyage en général. Du fait qu'elle est appréhendée comme une société fermée (ce qu'elle n'est pas et n'a jamais été), on imagine facilement que les traditions y sont immuables, sur le modèle tout aussi fallacieux des représentations que l'on se fait des sociétés premières, et dans ces traditions on projette les vieilles images stéréotypées sur les « Gitans » (la roulotte, le feu, les longues robes, les guitares...).

Mais alors : comme le moindre contact avec cette réalité (la rencontre fortuite d'individus et de familles, ou bien réalisé dans le cadre d'une activité professionnelle : celles par exemple des travailleurs sociaux, des policiers, des médecins, des journalistes, etc.) dément l'image d'Épinal, on a souvent vite fait de décréter que les « Gitans » ou les « Manouches » (si l'on est capable d'une telle distinction), ont perdu leurs traditions ou sont en train de les perdre. J'ai même rencontré des travailleurs sociaux qui m'ont dit se donner pour vocation de restituer « leur culture » aux familles de leur secteur, alors qu'ils ne font pas eux-mêmes l'effort d'apprendre un seul mot de *sinto*, pourtant parlé par une partie consistante encore de ceux qu'ils se donnent pour but d'acculturer dans leur propre culture, heureusement de manière purement velléitaire. D'une façon similaire, certains membres de l'aumônerie des Gens du Voyage déplorent la sédentarité et la vie en caravane et vantent à leurs fidèles la vie en roulotte, au nom de la « tradition », évidemment, invoquant telle ou telle roulotte « magnifique» vue à Lourdes ou aux Saintes.

En fait, on passe d'une extrémité à l'autre : comme on ne trouve pas chez eux les « traditions » qu'ils devraient avoir selon les représentations établies, on décrète qu'ils ont un rapport à la tradition qui est de l'ordre de la perte, de la négligence, de l'oubli, de l'abandon

ce qui évidemment menacerait au plus haut point leur identité. C'est pourquoi du reste, depuis au moins le début du XIX[e] siècle, est présent dans la culture occidentale le motif récurrent des « derniers Tsiganes ». Un numéro de *Géo* de 2004, parle de familles du Limousin que je connais, qui à l'époque vivaient encore en roulotte et sont donc nommées pour cette raison, « les derniers des Mohicans » [Cavaillé, à paraître].

Les apports de l'anthropologie contemporaine : l'identité comme relation

Ce que montre pourtant l'anthropologie contemporaine, des Manouches en particulier et des Tsiganes en général, est l'extrême vitalité sociale et culturelle de nombreux groupes et, entre autres, des Manouches français, mais justement en tant qu'ils sont largement ouverts aux flux culturels produits par les Gadjé, qu'ils accueillent ou plutôt dont ils s'emparent sans jamais se poser la question des dommages identitaires que cela pourraient leur causer, mais accomplissant spontanément un travail de différenciation dans la réception même des productions culturelles et ensuite dans leur appropriation voire dans leur éventuelle restitution (pour la musique en particulier). Il ne faut pas oublier que les Manouches, comme tous les autres groupes tsiganes, partout et depuis qu'ils sont identifiés comme tels (Tsiganes, Gypsies, Bohémiens), vivent en immersion dans les sociétés non-tsiganes et cette immersion est évidemment aussi culturelle.

C'est ce que met en évidence, parmi d'autres, l'excellent travail de Jean-Luc Pouyeto, sur les musiques interprétées par les Manouches de Pau, en particulier celles qu'ils jouent pour eux-mêmes, où les morceaux jugés manouches et chantés en manouche, dont on pourrait dire alors qu'ils sont « traditionnels », ne sont certes pas dominants [Pouyeto, 2015]. Des pièces espagnoles ou françaises occupent en fait une part plus importante du répertoire. P. Williams, dans un article remarquable, a identifié une série de procédés de différenciation à l'œuvre dans ces productions musicales : sélection, conservation, amalgame, déplacement, adéquation à la situation, ambivalence, glissement, confusion, inachèvement, paraphrase lointaine, mélange… Ses analyses lui permettent de montrer l'insuffisance de la notion d'emprunt. Emprunter en effet, « c'est introduire en soi un caractère qu'on va cesser de considérer comme étranger ». Il préfère parler de « détachement-attachement », opération plus subtile : « 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]. Par exemple – je prends un seul exemple de mon terrain – les familles que je fréquentent adorent Tino Rossi et dont ils connaissent certaines chanson par coeur, y compris des jeunes qui écoutent Tino Rossi, Luis Mariano, Engelbert

Humperdinck, C. C. Catch ou Modern Talking, et d'autres chanteurs que les gadjé n'écoutent plus (c'est ce que Williams appelle l'opération de conservation, comme trait de distinction), ce qui n'empêche pas les mêmes individus d'écouter aussi Jul et PNL et bien d'autres musiques à la mode du jour. Mais à propos de Tino Rossi, certains de mes interlocuteurs m'ont dit plusieurs fois qu'ils l'adoraient parce qu'il chantait « comme un manouche ». Par l'appropriation, à force de le chanter, la relation d'emprunt s'est inversée : Tino Rossi est un chanteur gadjo, qui chante des chansons de gadjé (il ne parle même pas des Manouches ou des gitans dans ses chansons), mais il est crédité de s'être inspiré, volontairement ou non, là n'est pas du tout la question, d'une manière (parmi d'autres) de chanter manouche. C'est pour moi un exemple de ces opérations de détachement-attachement, analysées par P. Williams.

Williams ajoute que les mêmes procédés qu'il décrits et rassemble sous le syntagme de « détachement-attachement », « pourraient également être saisis en examinant des ensembles culturels tels que les contes, la cuisine, les rites de passage (etc.), mais aussi les modes d'organisation » [Williams, 2011]. Il renvoie à ce sujet à un article de Leonardo Piasere, très intéressant également, consacré à la façon dont les Tsiganes procèdent en matière de nomination et de structuration de la parenté en relation étroite avec ce qui se passe dans les sociétés qu'ils fréquentent. Piasere montre comment – je reprends ici le résumé de Williams – « les communautés tsiganes, en sélectionnant, emphatisant, oblitérant, combinant… définissent, en fonction de leurs propres modes d'organisation, des systèmes singuliers à l'intérieur des systèmes non tsiganes » [Piasere, 1994]. Le même Piasere écrit dans son livre indispensable sur l'histoire européenne des Roms, que ceux-ci construisent « une identité relationnelle plutôt qu'essentialiste » [Piasere, 2004 : 77[4]]. Ce avec quoi je suis entièrement d'accord, même si les intéressés ont une forte tendance, comme toutes les sociétés humaines sans doute, à donner une représentation essentialiste de cette fabrique permanente de l'identité dans et par la relation aux autres groupes tsiganes ou voyageurs et aux gadjé surtout, bien sûr. « C'est dans le caractère relationnel des identités « traditionnelles » roms que réside la force séculaire de la permanence des communautés concrètes parmi les gadjé », écrit Piasere [2004 : 231], et comme les autres chercheurs que j'ai cités, il s'en prend aux idéologies qui visent, au sein même des sociétés romané à la construction d'une identité essentialiste, à travers l'affirmation de l'existence d'un « peuple rom » ou d'une « âme tsigane ».

Moi, pour ma part, bien que tout à fait d'accord d'un point de vue épistémologique, je n'ai aucune leçon à donner en la matière aux intéressés, parce que la culture dont relèvent les chercheurs, qu'ils ne parviennent si souvent qu'à critiquer à la marge, alors même qu'ils ont la

[4] Mais voir bien sûr, comme l'une des sources majeures de cette démarche, Barth [1995].

conviction d'en accomplir la déconstruction profonde (la référence critique à Derrida n'est ici nullement fortuite), est et demeure profondément essentialiste et d'un essentialisme qui plus est exclusif et excluant. Je constate par exemple que ceux qui se montrent exaspérés par les revendications de certains Roms, en effet minoritaires (et alors ?), au nom d'un « peuple » ou d'une « nation » Rom (ils ont parfois en effet un certain écho auprès de certains publics gadjé)[5], trouvent par contre sympathiques les protestations d'appartenance nationale et trouvent agréable à leur oreille, flatteur même, le fait de revendiquer par exemple le titre de « Gitans français », alors que la France poursuit des politiques de discrimination à leur égard, comme ils en conviennent eux-mêmes. Mais, je ne souhaite pas entrer ici plus avant dans cette controverse, pourtant me semble-t-il inévitable.

La tradition, entre persistance et transformation

Quoi qu'il en soit, sur le plan méthodologique, les propositions de Williams, que je ne vise d'ailleurs nullement dans mes précédents propos, me paraissent tout à fait valables, lorsqu'il dit se détourner de la recherche d'invariants (« la langue, l'origine, la distinction entre le pur et l'impur ?… »), pour prendre « en compte la dynamique de la construction identitaire », démarche qui montre comment la « capacité de persistance » va de pair avec la « capacité de transformation ».

Quand on parle de persistance et de transformation, on ne peut éviter de parler aussi de traditions. Le discours émique sur la tradition, sur les traditions, dans le monde manouche est complexe et, je dirai même contrarié par le processus actuel de conversion religieuse. Les Manouches eux-mêmes, bien souvent, se rapportent à la tradition sous le signe de la perte. Pour deux raisons : parce qu'il sont tributaires des représentations que leurs renvoient les Gadjé, mais aussi et surtout en fait en relation avec la mémoire vive d'un passé encore assez proche pour bien des familles. Parmi les éléments empruntés à la culture des Gadjé figurent en bonne place les images généralement ambivalentes qui les concernent, en tant que « Gitans », « Bohémiens », « Romanichels », etc. et qu'ils se réapproprient en y introduisant des différences substantielles, liées à leur propre mémoire vécue et à leur propre expérience. Chez eux aussi en fait, le mot de tradition, est associé au temps des chevaux et des roulottes, des grands feux dans la nuit, de la musique et de la danse. En ce sens, il s'agit de traditions perdues, avec lesquelles ils entretiennent un fort sentiment de nostalgie, des représentations fantasmées du passé, mais aussi liées à des souvenirs individuels et collectifs, beaucoup plus

[5] La notion de « peuple tsigane » (ou plutôt tzigane en l'occurrence) est cependant indéniablement présente dans les discours des pentecôtistes, aujourd'hui majoritaires en France.

ambivalents, car le temps où l'on cachait la verdine dans une fausse route derrière les buissons (*i falš drom palal i heko*) était aussi celui de la grande « misère » (*i bari miseria*), surtout dans la remémoration des terribles périodes hivernales. Ce passé et ces traditions perdues sont aussi liés pour eux à un usage plein et entier et même exclusif de la langue manouche (alors même qu'en réalité, ils ont bien sûr toujours été plurilingues comme tous les groupes tsiganes) et elles sont d'autant plus chargées émotionnellement qu'elles sont inséparables de la mémoire des défunts, auxquels les Manouches vouent un culte aussi discret qu'il est pour eux essentiel, comme l'a magistralement montré P. Williams [1993].

De sorte que certains vous diront qu'il n'y a plus de Manouches, par exemple devant la constatation de la perte avancée de la langue, ou du fait qu'il leur est devenu presque impossible, ou en tout cas extrêmement difficile, d'échapper à l'assignation, je dirai même à la relégation aux « aires d'accueil » qu'ils nomment plus justement « places désignées ». Un homme m'a dit ainsi que lorsqu'on est prisonnier des « places désignées », on ne peut plus se dire manouche, comme si l'on en avait perdu en quelque sorte la dignité.

Mais ces propos, très significatifs par ailleurs, sont dans le fond purement rhétoriques. Par exemple, il y a deux ans, j'ai assisté à une scène, une discussion de groupe très édifiante. L'un de mes interlocuteurs d'un âge avancé (de plus de 60 ans, ce qui est beaucoup chez les Manouches), était assis en train de tresser un panier devant sa caravane dans un champ occupé illégalement aux portes de Limoges. On était en train de parler des « derniers des Mohicans » de *Géo* dont je leur avais montré les photographies (des familles qu'ils connaissent très bien) et l'homme sur son panier déclara de manière sentencieuse : « on n'est plus des Manouches, on est des Gadjé ». Mais qui pouvait y croire ? Pas même lui, sûrement pas... Cela n'empêcha pas un gadjo qui passait par là, un promeneur venu d'un quartier voisin, d'essayer de montrer sa bonne volonté en déclarant avec véhémence : « manouche est un mot que je veux pas entendre, c'est des gens comme nous ! ». Un propos auquel personne ne fit écho, ni ne prêta véritablement attention, tellement il était décalé et typique de l'ignorance fatale et quasi irrémédiable des Gadjé (de leur incapacité à appréhender correctement les situations, du fait qu'ils sont *iàle,* littéralement crus, non éduqués, grossiers, non civilisés). Pour ce gadjo, « manouche » était seulement un désignant infamant et discriminatoire (comme gitan, comédien, bohémien ou rabouin, comme l'on disait et l'on dit parfois encore en Limousin) et il valait mieux donc ne pas l'employer. Notons bien que cette solution, pour les Manouches que je fréquente, n'est certes pas un problème : ils n'ont pas besoin des Gadjé pour savoir qui ils sont. Du moins en sont-ils le plus souvent convaincus, car il est fort rare de rencontrer des

Manouches, comme du reste des Gadjé (je dirai ni plus, ni moins), défendant une conception interactive vraiment assumée de l'identité.

Contre la rhétorique de la disparition, il paraît par contre évident que nombre d'éléments de la tradition imaginée, c'est-à-dire forgée au croisement des représentations que les Gadjé leur renvoient sur eux-mêmes et de leur propre mémoire individuelle et collective, perdurent sous des formes nouvelles, dans des pratiques contemporaines. Je peux en citer de nombreuses dans la communauté que je fréquente : la vannerie par exemple, la manière d'élever des animaux (oiseaux de cage, volaille que l'on ne consomme pas, chiens de chasse), la pratique de la pêche et de la chasse (en particulier aux hérissons, vécue comme une tradition et pourtant elle aussi renouvelée par l'usage de chiens de chasse), la cuisine en extérieur, régulièrement ou occasionnellement sur le bord du feu, la présence d'instruments de musique (la guitare surtout), la caravane bien sûr qui n'est autre que la roulotte modernisée. Une chose remarquable est d'ailleurs que certains disent revenir à la tradition en fabriquant eux-mêmes ou en se faisant fabriquer des roulottes et en élevant des chevaux, dont il font cependant un usage que l'on pourrait qualifier de loisir, si ce mot pouvait avoir un sens dans le cadre d'un mode de vie où le travail n'est certes pas central ni presque jamais valorisé pour lui-même. Mais ceux-là mêmes vivent en caravane, voire en maison et non dans la roulotte, qu'ils utilisent épisodiquement, et ils possèdent bien sûr par ailleurs des véhicules à moteur.

La langue également, alors même qu'elle est de moins en moins parlée, reste un élément identitaire fort et l'expression par excellence de la tradition. J'entends dire parfois qu'un Manouche devrait avoir honte de ne pas parler sa langue, alors que tel Gadjo ou telle Gadji intégré(e) à la communauté par le mariage est parfois un(e) très bon locuteur/ locutrice. Significativement, le jugement sur la langue qui ne cesse de revenir est d'ordre esthétique : le « parlement » (*o rakepen*) manouche est très beau (*but šukar*) et mes interlocuteurs expriment une ambivalence totale à l'égard des rares Gadjé qui, comme moi, la pratiquent, à la fois de la fierté et de la sympathie, mais aussi de la suspicion et de la désapprobation : comment pourra-t-on se protéger des Gadjé s'ils se mettent à comprendre et apprendre notre langue ? Et puis, ces Gadjé qui parlent manouche, alors que nos enfants ne le parlent plus, c'est vraiment le monde à l'envers et une double faillite de la tradition : la langue se perd, *našrel pes*, et à la fois elle n'est plus une langue réservée aux seuls manouches ; elle leur est volée par les Gadjé !

Ce qu'il faut en tout cas souligner, dans ce rapport à la tradition marqué par le sentiment de perte et pourtant l'invention de dispositifs qui la renouvelle et la réinvente, c'est surtout une capacité remarquable d'adaptation aux nouvelles conditions de vie, à l'évolution

d'ailleurs plutôt négative de la situation de ségrégation, mais aussi aux transformations des techniques, des activités économiques et des mœurs.

Deux exemples, très rapidement, l'un emprunté à la vie économique, l'autre au cœur de la perpétuation familiale : les pratiques de chine et la fugue matrimoniale.

La chine (*o mangelpen*), autrefois était une activité presque exclusivement féminine. Elle consistait à se rendre dans les fermes et les villages, pour, tout à la fois, vendre, acheter, troquer, se faire donner des biens, voire, lorsque l'occasion se présentait, chaparder quelques légumes et quelques poules. Aujourd'hui cette pratique est quasiment abolie. Mais une nouvelle pratique de porte-à-porte s'est développée : celle des artisans auto entrepreneurs, toujours des hommes, qui vont proposer leurs services pour l'entretien des jardins, le nettoyage des toitures, le rafraîchissement des façades, etc. en prenant soin de ne pas mettre en avant leur appartenance au monde du Voyage. Or cette nouvelle activité se dit exactement de la même manière (« je vais chiner » : « *džo te magap* ») et est surtout pensée sur le même modèle, alors qu'aucune continuité, hors le porte-à-porte, n'est perceptible vue du dehors.

La fugue ou rapt rituel est la fuite secrète d'un jeune couple, à l'issue de laquelle la fille et le garçon sont déclarés mariés, si toutefois les familles ne font pas de complications. Elle reste absolument en vigueur, mais elle s'est considérablement transformée : les jeunes, toujours à l'insu des parents, vont désormais souvent passer quelques jours dans un hôtel, aidés en secret par une partie de la famille, et à leur retour, une réception collective est fréquemment organisée, en présence des pasteurs, lorsque les familles sont converties à l'évangélisme. Cela est une réinvention complète de la tradition qui ne prévoyait aucune forme de festivité ni de rituel religieux : les jeunes revenaient demander pardon pour leur fuite et pour la consommation de l'acte sexuel qui scellait leur union, demande à laquelle les familles – surtout de la jeune fille – réagissaient de manière assez fréquemment conflictuelle, voire punitive (il arrive encore qu'un père « reprenne » sa fille, mais très rarement chez les Évangéliques qui décrètent sur une base biblique que l'homme ne saurait séparer ce que Dieu a uni). L'humeur n'était certes pas à la fête, réservée pour le baptême du premier enfant (mais la conversion implique le renoncement au pédobaptisme). Or les jeunes couples d'aujourd'hui sont les premiers à dire qu'en préparant leur fugue et en organisant leur retour, ils respectent la tradition.

Conclusion : pentecôtisme et tradition(s)

Je conclurai sur la complexité introduite dans les discours sur la tradition du fait des conversions massives à l'évangélisme pentecôtiste de Vie et Lumière, qui est désormais

l'affiliation religieuse majoritaire chez les Manouches du Limousin, comme des autres régions françaises. En effet, les éléments reconnus de la tradition sont désormais scindés : il y a d'une part tous ceux qui sont compatibles, moyennant certains aménagements plus ou moins substantiels, avec la nouvelle affiliation religieuse et ceux qui ne le sont pas et sont devenus illégitimes, non d'ailleurs en tant que tels, mais pour les convertis seulement (j'ai souvent entendu ces mots : « j'ai pas le droit de le faire parce que je suis baptisé, je suis venu chrétien », chrétien valant pour évangélique, païen valant pour catholique). Il y a d'abord évidemment toutes les traditions de fréquentation des pèlerinages et des actes cultuels liés au catholicisme, en particulier tout ce qui concernait le culte de la vierge et des saints ou de personnages de la communauté considérés comme des saints dont l'invocation était créditée de pouvoirs thaumaturgiques (les saintes filles de Romans, etc.). Les combats d'honneur entre jeunes pour régler un litige familial sont proscrits. Les femmes « chrétiennes » ne peuvent plus pratiquer la chiromancie et les autres types de divination (non parce qu'il s'agirait de pratiques superstitieuses, mais plutôt parce qu'elles sont jugées fallacieuses et trompeuses). La chine mettant en œuvre la tromperie, le mensonge ou le vol, n'est plus autorisée... En théorie est également proscrite la pratique de la musique profane et de la danse (mais, surtout pour la musique, certaines libertés sont tout de même prises), etc.

Il existe ensuite tout un ensemble de pratiques considérées comme traditionnelles qui ont été conservées et plus ou moins adaptées au nouveau cadre religieux. J'ai parlé du mariage, ou de ce qui en tient lieu. Il faudrait parler en détail des cultes liés aux défunts, ce que je ne peux faire ici. Mais justement ceux-ci montrent une solide persistance et résistance : l'évangélisme orthodoxe récuse la pratique des veillées funèbres ; or celles-ci se sont maintenues. Le plus souvent, le corps du défunt est exposé dans une caravane, et pendant trois nuits et trois jours l'on entretient un grand feu à proximité. Les très nombreuses visites se succèdent et le jeûne est de rigueur, les femmes servant du café et du bouillon clair. Souvent, à l'issue des funérailles, toutes les affaires du défunt, et sa caravane ou son véhicule même, sont détruits, brûlés ou portés au pilon. C'est du moins ce que j'ai pu observer moi-même ces toutes dernières années encore pour des défunts baptisés ou appartenant en tout cas à des familles converties. On est là au plus loin de la manière dont l'évangélisme venu d'Amérique du Nord recommande de traiter les funérailles chrétiennes, mais cela même est extrêmement significatif de l'importance que continue à revêtir le culte des défunts. On pourrait penser que l'adoption du pentecôtisme protestant, qui tend à minimiser à l'extrême le culte des morts (pas de prières faites en faveur des défunts par exemple), introduit une rupture violente avec la tradition. Mais il n'en est rien. En effet, si le culte des morts, comme le montre si bien P.

Williams, se traduit d'abord par l'extrême réserve, et même le silence à l'égard du défunt, l'extrême réticence à évoquer sa vie et sa fin au moment des funérailles, le tabou sur son nom manouche, hé bien en fait, paradoxalement, il s'accommode fort bien de cette nouvelle religion qui tend à se détourner de la personne du défunt.

Contrairement à ce que l'on pourrait croire, la conversion au pentecôtisme, peut dans certains cas revivifier des pratiques conçues comme traditionnelles, la plus évidente de toutes étant le voyage itinérant. De nombreuses familles en effet devenues sédentaires (vivant en maison) ou quasi sédentaires (par exemple résidant en caravane sur un terrain privé ou toute l'année sur la même aire d'accueil), se sont remises « sur le voyage », selon l'expression consacrée, en accrochant le train de l'une des nombreuses « missions » de Vie et Lumière qui sillonnent le pays entre le mois de mai et le mois de septembre (Williams 1987 ; Laurent 2006 et 2008 ; Glize 1998, 2008). La pratique du voyage est alors entièrement transformée : les déplacements ont lieu par convois de 30 à 100 caravanes environ et s'installent, en général pour une quinzaine de jours sur une aire dite de « grand passage » ou, lorsqu'il n'y en a pas (le plus souvent !), occupent des terrains publics (parcs, stades, terrains vacants de zones industrielles) où des accès à l'eau et à l'électricité sont possibles. Les pasteurs assurent les négociations, parfois très difficiles, mais que le nombre impose quoi qu'il en soit, avec les pouvoirs publics. Pendant le temps du séjour, les artisans vont « chiner » dans les alentours. Il est à noter qu'une partie des participants de ces missions qui permettent de voyager pendant quatre à cinq mois ne sont pas convertis, n'assistent pas aux réunions et offices sous chapiteaux et sont cependant parfaitement tolérés. Ainsi, la structure de la mission a-t-elle permis l'émergence d'une nouvelle itinérance saisonnière.

Cette nouvelle affiliation religieuse, d'ailleurs, qui a commencé à s'imposer en France dans les années 1950 et accompagne désormais des familles depuis quatre générations, relève elle-même désormais d'une forme de tradition. Cela est d'autant plus vrai, qu'elle a donné lieu au développement d'un récit mythique (chose absolument nouvelle dans une culture caractérisée par l'absence de tout récit mythique), selon lequel les Manouches et autres Tsiganes seraient les descendants de l'une des tribus perdues de Juda. Or l'une des preuves avancées est justement l'affirmation d'une grande similitude entre les « traditions » des anciens Juifs et celles des Tsiganes, qui se découvrent ainsi une généalogie hébraïque (« nous sommes des Juifs et nous l'avons toujours su », me dit-on parfois). Ainsi l'histoire que les Gadjé racontent, selon laquelle les Manouches et les autres Tsiganes seraient venus d'Inde vers l'an mille n'est peut-être pas fausse, mais l'Inde, loin d'être une origine ne serait qu'un passage. L'examen des traditions tsiganes permettrait donc d'affirmer l'identité juive des

Tsiganes. Cette théorie, qui circule dans les milieux pentecôtistes (et est d'ailleurs susceptible de se retourner contre lui), se nourrit donc d'un discours sur la tradition, qui du « Réveil » évangélique des années 1950, accomplit un grand saut en arrière, passant par dessus la tête de tous ceux qui se sont efforcés et s'efforcent encore de démontrer l'origine indienne des traditions tsiganes. Notons bien qu'il s'agit là, une fois encore, d'une démarche d'attachement-détachement, par laquelle certaines traditions se réinventent, dont l'ancestralité est cautionnée par la lecture de l'Ancien Testament.

Jean-Pierre Cavaillé

Bibliographie :

BARTH, Frederik, 1995, *Les Groupes ethniques et leurs frontières*, in POUTIGNAT, Philippe et STREIFF-FENART, Jocelyne, *Théories de l'ethnicité*, suivi de Frederik Barth, PUF, p. 203-249.

CAVAILLE, Jean-Pierre. À paraître. « 'Nous restions les Troubadours de la nature'. D'un lien privilégié à la nature dans quelques familles manouches du Limousin ».

GLIZE, R. « Pentecôtistes, catholiques, aspects des pratiques religieuses chez les Tsiganes de France », *Études tsiganes*, 1988, 2, p. 35-43.

GLIZE, R. « L'Église évangélique tsigane comme voie possible d'un engagement culturel nouveau ». *in* P. Williams, ed., 2008, *Tsiganes : identité, évolution*, Paris, Syros, 1989, p. 433-443.

LAURENT, Régis, 2008, *Sociologie* d'une *entreprise* de *conversion*. *Analyse* de la *genèse* et du *processus* de *routinisation* de la *Mission Evangélique Tsigane* de *France*, thèse de doctorat sous la direction de Bruno Péquignot, Université de Paris III-Sorbonne Nouvelle.

LAURENT, Régis, 2006, « Les Missions Tsiganes Itinérantes (MTI) : Un service de prestation sociale totale ou une nouvelle frontière ? », Mingrinter, n°6, p. 65-72.

MATRAS, Yaron, 2002, *Romani. A linguistic Introduction*, Cambrige University Press.

PIASERE, Leonardo, 2004, *Roms. Une histoire européenne*, Bayard.

PIASERE, Leonardo, 1994, « Approche dénotationniste ou approche connotationniste ? Les terminologies de parenté tsiganes », *Études tsiganes* nouv. sér. 4 : *Jeux, tours et manèges. Une ethnologie des Tsiganes* : 183-208.

STOICHITA, Victor A., 2008, *Fabricants d'émotion. Musique et malice dans un village tsigane de Roumanie*. Nanterre, Société d'ethnologie (« Hommes et musiques » 5).

POUEYTO, Jean-Luc, 2018, « Être manouche : une histoire de familles », *Terrains tsiganes*, in *Ethnologie française*, n° 172, 2018/4, p. 601-612.

POUEYTO, Jean-Luc, 2015« Loin de Django, la musique des Manouches de Pau », *Gradhiva* [En ligne], 21 | 2015.
URL : http://journals.openedition.org/gradhiva/2977
POUEYTO, Jean-Luc, 2011, *Manouches et mondes de l'écrit*, Paris, Karthala.
WILLIAMS, Patrick, 2011, « Une ethnologie des Tsiganes est-elle possible ? », *L'Homme*, 2011/1 n°197, p. 7-23.
https://journals.openedition.org/lhomme/22605
WILLIAMS, Patrick, 1993, *Nous, on n'en parle pas. Les vivants et les morts chez les manouches*, Éditions de la MSH.
WILLIAMS, Patrick, 1987, « Le développement du Pentecôtisme chez les Tsiganes en France : mouvement messianique, stéréotypes et affirmation d'identité » Marc Piault et AFA. Atelier Relations interculturelles. *Vers des sociétés pluriculturelles : études comparatives et situation en France*. Actes du colloque international de l'AFA -Association française des anthropologues, Janvier 1986, Paris, France. Orstom (Institut français de recherche scientifique pour le développement en coopération), p. 325-331, 1987. <halshs-00004508>

Résumé

Les familles qui se disent elles-mêmes « manouches » le font avec une évidence et une assurance proportionnelle à l'invisibilité et à l'effacement délibéré de cette très forte identité, là ou l'administration française ne voit que Gens du Voyages, et le grand public des « Gitans » ou, lorsqu'ils ont quelques lettres, des « Tsiganes ». Cette assurance identitaire des Manouches, dans ces conditions d'invisibilité, repose, dans les représentations que les intéressés en produisent eux-mêmes, sur l'évocation de « traditions » qui les distingueraient irrémédiablement des « Gadjé / Gadže » (non Tsiganes). Mais ce discours sur les traditions est compliqué et même contrarié par les conversions massives à l'Église de la Mission Évangélique des Tziganes de France Vie et Lumière initiée à partir de la fin des années 50 du siècle dernier, car parmi les éléments culturels considérés comme traditionnels, certains sont incompatibles avec cette nouvelle affiliation religieuse, d'autres compatibles, mais moyennant leur révision et reconsidération.