

Université de Montréal

L'identité ethnique des Gitans de la basse Andalousie.
Variations sur le thème de la frontière ethnique

par

Nancy Thede

Département d'anthropologie

Faculté des arts et sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Philosophiæ Doctor (Ph.D.)

juin, 1998

© Nancy Thede, 1998





National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Acquisitions et
services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file *Votre référence*

Our file *Notre référence*

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-42286-0

Canada

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Cette thèse intitulée :

L'identité ethnique des Gitans de la basse Andalousie.
Variations sur le thème de la frontière ethnique

présentée par :

Nancy Thede

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Thèse acceptée le : 18. 12. 1998

Sommaire

Un grand nombre des travaux réalisés par les ethnologues touchent à la dimension ethnique de la variation humaine. Cependant, les outils conceptuels qu'on emploie pour analyser ces phénomènes sont demeurés flous et sous-théorisés. Cette thèse a, par conséquent, un double but : celui de raffiner, sur la base d'une analyse critique, les outils conceptuels permettant de cerner le processus de construction de l'objet d'étude (l'identité ethnique), et celui de les appliquer à l'étude du processus de construction identitaire d'un groupe précis (les Gitans de la basse Andalousie). L'approche développée est non essentialiste, l'identité étant abordée ici comme un processus de construction sociale et historique. Ce n'est pas un contenu culturel ou des traditions qui déterminent les contours de cette identité mais, au contraire, le processus de construction de la frontière qui la définit. Cette thèse constitue une réflexion sur la frontière ethnique en tant que lieu d'expression de l'identité ethnique, et en tant que lieu d'étalage des produits symboliques que le groupe estime investis d'une signification différenciatrice. Le propos de cette étude était d'établir la nature des frontières de l'identité ethnique en explorant leur composition, leurs principes de construction, pour identifier les forces de leur transformation à l'oeuvre historiquement et encore aujourd'hui.

La méthodologie a emprunté deux voies parallèles : celle de la constitution des outils conceptuels et analytiques dans le cadre d'une théorie du social s'inspirant de celles de Pierre Bourdieu et d'Anthony Giddens et puis, celle de leur application dans l'étude de cas. Cette dernière comprenait les démarches suivantes : un examen critique de l'utilisation du concept d'identité ethnique dans la littérature concernant les groupes tsiganes en Europe en général et les Gitans d'Espagne en particulier; une recherche terrain de 17 mois (divisée en trois séjours) permettant la cueillette d'histoires de vie, d'une revue de presse, etc.

Cette démarche permet de déceler une frontière ethnique discontinue, à intensité variable dans le temps et dans l'espace : un conglomérat de pratiques sociales et rituelles, non pas

une barrière étanche, immuable et divorcée des pratiques quotidiennes et rituelles. Cette frontière s'établit autour de certaines pratiques sociales, celles qui sont perçues comme étant des enjeux pour l'identité, ce qui m'amène à proposer deux nouveaux concepts analytiques : celui de terrain d'investissement identitaire et celui d'afficheur identitaire. Ainsi, les Gitans de la basse Andalousie se constituent en tant que groupe à la fois en marge et en symbiose avec la société majoritaire, en se construisant des espaces propres au sein même des institutions de celle-ci. C'est ce qui leur a permis de rénover leurs stratégies identitaires malgré la transformation radicale du contexte socio-économique dans lequel elles évoluent. Les résultats de cette recherche ont une incidence tant au niveau théorique (en ce qui concerne l'identité ethnique et concepts afférents) et au niveau des politiques étatiques concernant les minorités ethniques qui, pour la plupart, se basent sur une conception de la frontière ethnique trop monolithique.

TABLE DES MATIÈRES

Identification du Jury	ii
Sommaire	iii
Dédicace	viii
Remerciements	ix
Introduction	1
0.1 Le problème	1
0.2 La méthodologie	7
0.3 Les limites de cette recherche	10
Chapitre 1 : Identité ethnique et théorie du social	16
1.1 Approches théoriques de la question ethnique	17
1.1.1 Les dimensions espace et temps dans l'analyse ethnique	27
1.1.2 Définir et problématiser	35
1.1.3 L'identité ethnique produite	42
1.1.4 La « frontière » ethnique	48
1.1.5 Le caractère symbolique de l'identité	56
1.2 Espace social et construction de l'objet	57
1.2.1 La construction de l'objet	57
1.2.2 L'objet construit	60
1.2.3 L'intérêt de la chercheure	61
1.2.4 Les concepts	62
1.2.5 Les apports d'autres courants poststructuralistes en ethnologie	73
1.2.6 Les outils analytiques	77
1.2.7 Les questions en suspens	78
1.2.7.1 Le degré zéro	81
1.2.8 La construction de l'objet ethnique	83
Chapitre 2 : Tsiganes et identité ethnique	87
2.1 Les études de l'identité tsigane	87
2.2 Gitans et gitanologie en Espagne	104
2.2.1 L'histoire des Gitans	105
2.2.2 La sociologie (appliquée) et le travail social	112
2.2.3 L'ethnologie des Gitans	120
2.2.4 Flamencologie et l'objet « Gitan »	124
2.3 Quelques éléments pour la construction de l'objet « Gitan »	129
2.3.1 Le poids de la création de l'objet	133

Chapitre 3 : Identité gitane dans le triangle flamenco	136
3.1 Jerez-Lebrija-Arcos : une et des manières d'être Gitan	136
3.1.1 Les spécificités locales	142
3.2 Arcos de la Frontera - Lebrija : deux dynamiques de construction de l'identité	144
3.2.1 Lebrija : les nouveaux axes de l'identité.	147
3.2.2 Arcos de la Frontera : l'identité se dissout	153
3.3 Les terrains d'investissement identitaire	165
3.3.1 Le flamenco : la contestation la plus vive	167
3.3.2 Le travail et l'identité	190
3.3.3 Les référents symboliques	196
3.3.4 Se montrer Gitan	204
3.3.5 Les institutions gitanes	206
3.4 La construction du groupe	220
3.4.1 Les bases de la construction actuelle	220
3.4.2 Identité gitane et genre	228
3.4.3 La construction des générations futures	232
3.5 Le jeu sur la marge	236
3.5.1 Les Gitans qui n'en sont pas	237
3.5.2 Les autres qui deviennent gitan	243
3.5.3 Être gitan	245
3.5.4 Gitans et Payos	251
3.5.4.1 L'intégration	252
3.5.4.2 La distinction	254
3.5.4.3 La discrimination	257
3.5.4.4 Des manières différentes... ..	261
3.6 Conclusions	262
Chapitre 4 : Identité Gitane, identité andalouse	266
4.1 Le discours dominant sur l'identité gitane	267
4.1.1 L'image des Gitans dans la presse écrite	267
4.1.1.1 Les Gitans comme problème social	268
4.1.1.2 Les Gitans et le spectacle	273
4.1.2 L'identité gitane vue par l'État	276
4.1.2.1 Le discours sur les Gitans dans le système d'éducation	279
4.1.3 Le contre-discours des associations gitanes	282
4.2 La confrontation symbolique	284
4.2.1 La Romería à la Virgen de los Remedios	285
4.2.2 Un festival flamenco : La Caracolá	289
4.2.3 Une fête traditionnelle de village : Las Cruces de Mayo à Lebrija	292
4.3 Conclusions	300

Chapitre 5 : Conclusions	302
5.1 Le caractère de l'identité ethnique	302
5.2 Le caractère de la 'frontière' ethnique	306
5.3 La stratégie identitaire des Gitans de la basse Andalousie	309
 Bibliographie	 318
 Appendices	 xi
Appendice I : Glossaire des termes en langues espagnole et caló	xii
Appendice II : Version originale espagnole des extraits d'entrevue	xvii
Appendice III : Cartes géographiques	lv
Appendice III.1 : Espagne. Communautés autonomes	lvi
Appendice III.2 : L'Andalousie	lvii

Pour mes parents,

qui m'ont permis de poursuivre mes idées jusqu'au bout

Remerciements

Dans une démarche comme celle-ci, qui a duré au-delà de cinq ans, il y a évidemment beaucoup de personnes qui ont contribué, par leur appui et leur enthousiasme, à m'encourager, à me signaler des pistes et des informations dont je ne me serais peut-être pas aperçue autrement. Je ne pourrai pas toutes les nommer ici. J'aimerais, cependant, remercier tout particulièrement certaines d'entre elles.

Mon directeur de recherche, M. Bernard Bernier, avec son habituel rigueur théorique et méthodologique, m'a servi de timonier et d'interlocuteur dans mes navigations à travers le vaste océan d'approches théoriques. Sa fermeté et sa compréhension m'ont maintenue à flot. Dès le début du travail, au moment où je me débattais avec le problème du choix de l'étude de cas, il m'a fourni un conseil d'une immense sagesse, et que je me félicite d'avoir suivi, à savoir : choisis quelque chose qui te passionne, ce sera beaucoup plus facile de te rendre jusqu'au bout. Ce choix de cœur m'a permis non seulement d'explorer cette passion, mais de l'approfondir. J'en sors plus riche d'un univers dont je ne soupçonnais qu'une petite étoile au départ.

Sur le terrain, en Andalousie, j'ai reçu l'accueil chaleureux qui fait la renommée de ce pays. Les professeurs Isidoro Moreno et Pablo Palenzuela du département d'anthropologie de l'Université de Séville m'ont conseillée et orientée dans le choix de lieux d'étude et dans l'établissement de plusieurs contacts clefs. C'est à Isidoro Moreno que je dois la suggestion d'étudier les Gitans de la basse Andalousie. Parmi ces derniers, M. Ramón Vargas à Lebrija et M. Francisco Cádiz à Arcos de la Frontera ont investi beaucoup de leurs énergies et de leurs riches connaissances de leurs communautés dans cette recherche au cours de laquelle ils m'ont accompagnée.

Mais, bien avant tout cela, c'est la rencontre avec le flamenco ici à Montréal à travers les enseignements de Patrick Schupp, danseur et flamencologue, passionné et érudit, qui m'a entr'ouvert cette porte. Le contact avec ses vastes connaissances théoriques et pratiques du flamenco m'a permis de saisir, dans mon âme et dans mon corps, des nuances qui autrement seraient demeurées imperceptibles pour mon intellect.

Mes très proches m'ont accompagnée - de gré ou de force - dans ce périple. De gré, surtout, mais je me rends compte maintenant que j'émerge de ce voyage, que ce sont mes choix qui ont surtout orienté nos vies ces dernières années. Je suis immensément reconnaissante de la souplesse, de l'enthousiasme et du soutien de ces trois personnes. Alain Ambrosi, Sophie et Noémi ont chacun contribué à la recherche, particulièrement de terrain, où ils ont enrichi mes perceptions des leurs. Au cours de nos heures infinies de discussion sur les hauts et les bas de mon travail, Alain m'a suggéré d'innombrables interprétations et liens auxquels j'étais restée moi-même aveugle.

Pour sa révision méticuleuse du français, je suis très reconnaissante à Marie-France Duval-Destin. Et pour son travail tout aussi assidu de mise en page, à Raymond Robitaille.

Enfin, c'est grâce à une aide financière du Conseil de recherche en sciences humaines du Canada (Bourse de doctorat), ainsi que de l'Université de Montréal (Bourse d'excellence), que j'ai pu mener à terme cette entreprise.

0. Introduction

0.1 Le problème

Cette thèse vise à analyser le processus historique et actuel de construction de l'identité ethnique dans un cas particulier, celui des Gitans de la basse Andalousie, dans le sud de l'Espagne. L'identité sera traitée comme un ensemble de pratiques différenciatrices, articulées autour d'une série de terrains de lutte identitaires. Ces terrains de lutte identitaires, ou de confrontation si l'on veut, se définissent autour d'enjeux possédant une force symbolique particulière au sein de l'habitus gitan et, le cas échéant, andalou.

Le problème de recherche, tel que je l'exprime maintenant, n'est pas celui de départ : il a été construit et modifié au fur et à mesure que la recherche avançait. Au départ, il s'agissait simplement d'analyser le processus de négociation de la frontière ethnique. Le problème s'est donc raffiné avec le temps, et ce, particulièrement à deux niveaux. Au niveau théorique, d'abord, compte tenu de l'étonnant manque de rigueur et de la pauvreté des concepts concernant l'identité ethnique et, en particulier, la nature de la frontière ethnique, je me suis trouvée devant la nécessité d'inventer des outils analytiques me permettant d'aborder le processus sous étude. Dans un deuxième temps, il a fallu construire les Gitans de la basse Andalousie dans leur spécificité propre et contre la plupart des généralisations opérées par des chercheur-e-s à partir d'études réalisées ailleurs en Espagne.

Ces deux niveaux de problématisation ont donc été élaborés en grande mesure en fonction et à partir du constat de la théorisation déficiente qui caractérise la plupart des travaux dans ces deux champs. Pour ce faire, j'ai essayé de situer le problème dans un contexte théorique plus large - dont le manque me semble d'ailleurs être le problème central dans la théorisation déficiente de la plupart des approches de l'identité ethnique, que ce soit en ethnologie, en sociologie ou encore dans les dites « études culturelles ». Une théorie de l'action sociale doit informer, à mon avis, toute tentative d'analyser les

formes que peut prendre cette action, dont les processus identitaires. Je me suis donc appuyée sur les efforts de construire une théorie de l'agence, efforts particulièrement fructueux chez Pierre Bourdieu et Anthony Giddens. La méthode de construction de l'objet, ainsi que les concepts de stratégie, d'habitus et de champ, reviennent constamment dans la démarche que j'ai suivie au cours de cette recherche. Les critiques que proposent ces deux auteurs du positivisme et du fonctionnalisme m'ont constamment aidée à déceler des incohérences théoriques et analytiques dans mes propres pistes de travail et mes propres interprétations ainsi que dans la construction des données et dans les interprétations qu'en font d'autres chercheur-e-s dans ce domaine.

L'un des problèmes majeurs auquel on se bute dès que l'on aborde l'identité ethnique est celui de l'essentialisme. Eric Wolf (1994 : 6) signale, très justement, que « *there is hardly a study of an ethnic group now that does not describe how the locals use "agency" to "construct themselves" in relation to power and interest* ». Il poursuit sa réflexion en affirmant que cette évolution des recherches nous éloigne, heureusement, des anciennes perspectives essentialistes par rapport à la culture. Je crois, suite à cette recherche, qu'il crie trop vite victoire. L'essentialisme (entendu comme l'idée que les groupes sociaux ou les « cultures » ont en leur sein quelque chose d'ineffable, de non historique - bref, de non construit¹) se manifeste couramment, aussi bien dans les mouvements sociaux à propos identitaire (dans une espèce de *cultural fundamentalism*, pour employer le terme suggéré par Wolf) que chez des chercheur-e-s qui se réclament d'une approche constructionniste de l'identité et de la culture. La moralité, peut-être : on ne peut jamais prendre pour acquis que son propre travail est exempt d'interprétations essentialistes. D'autant plus que cet essentialisme n'est qu'une manifestation, parmi d'autres, des approches fonctionnalistes et positivistes qui ont caractérisé la création même des « sciences » sociales...

¹ Il y a lieu peut-être de préciser ici que le concept de construction sociale ne signifie pas forcément, comme beaucoup - y compris Wolf dans le texte cité plus haut - semblent croire, une quelconque intentionnalité, voire conscience explicite ou téléologie. La construction sociale implique plutôt une vision des oeuvres humaines, y compris la société et la culture, comme processus réalisés socialement et historiquement, donc multiples et variables, non pas monolithiques et immuables.

De ce point de vue, l'étude du cas des Gitans de la basse Andalousie s'est avérée d'une grande richesse. Quoi de plus « essentiel », en apparence, que l'identité gitane? Au départ, on croit savoir qu'il s'agit d'une « race » distincte tant par sa culture que par sa provenance génétique. Le maintien de sa « différence » ethnique s'expliquerait tout seul, la non-différence des Gitans étant inconcevable. Mais comment donc rendre compte de ces Gitans de la basse Andalousie, sédentaires depuis au moins 300 ans, sans langue propre, sans religion autre que ce catholicisme dont se réclame la majorité non gitane, travailleurs journaliers ou petits commerçants, intégrés à la société et fiers de l'être? Si l'on acceptait le genre d'approche prévalant chez la plupart des ethnologues des minorités ethniques, ils auraient dû disparaître depuis longtemps, au fur et à mesure qu'ils « perdaient » leurs « traditions ». Et pourtant, ils sont bel et bien là... Non seulement ils sont là, mais ils n'ont rien dans leurs pratiques sociales ou institutions qui leur est propre, original, unique par rapport aux Andalous qui les entourent. Il n'y a que leur manière de vivre et d'habiter ces institutions et pratiques, le regard qu'ils y portent, qui leur est propre et qui leur sert pour se distinguer des non-Gitans. Il s'agit d'un problème autant sinon plus posé par le regard ethnologique et ses lunettes conceptuelles que par l'anomalie de ce cas. Au contraire, en explorant davantage la littérature ethnologique sur les Tsiganes ailleurs en Europe, nous nous rendrons compte que ces Gitans de la basse Andalousie ne sont pas uniques parmi les Tsiganes, et que les processus mis en oeuvre par eux pour se construire en tant que Gitans à leur manière ne sont pas inédits. Simplement, les Gitans nous obligent à repenser nos approches théoriques et à réinventer des outils analytiques pour aborder l'identité ethnique.

L'étude du cas des Gitans de la basse Andalousie fait éclater des notions positivistes encore très courantes en ethnologie - des notions telles que « tradition » ou « contenu culturel » ou « *cultural survival* ». Ce cas m'a amenée aussi à concevoir autrement la « frontière » ethnique elle-même. Les pratiques gitanes nous révèlent une frontière discontinue, à intensité variable dans le temps et dans l'espace : un conglomerat de pratiques sociales et rituelles, non pas une barrière étanche, immuable et divorcée des pratiques quotidiennes et rituelles. Il me semble que cette approche de la frontière ethnique, et son analyse à partir de l'identification des enjeux identitaires qui servent de

base à l'articulation de terrains de lutte identitaires, que nous apportent les Gitans de la basse Andalousie, peut permettre de renouveler la problématisation pour l'étude d'autres cas de construction de l'identité ethnique.

Je m'appuie fortement dans cette recherche sur des métaphores spatiales pour élaborer des outils analytiques : frontière, champ, terrain, etc. Même si plusieurs proviennent de la littérature anthropologique établie, je crois qu'il y a lieu d'examiner les effets possibles que l'utilisation d'images à connotation spatiale peut avoir sur l'objet d'étude. L'emploi de la métaphore spatiale a avant tout un effet de réification : on a tendance à opérer un glissement vers une compréhension de la frontière ethnique, par exemple, comme un lieu identifiable, observable, plutôt que de la concevoir en tout moment comme ensemble dynamique de relations sociales. Le danger est légèrement moins présent dans les cas des notions comme champ ou terrain, car elles évoquent plus facilement une dynamique de rencontre de diverses forces sociales. Bourdieu, très explicite, parle d'un ensemble de relations historiquement constituées pour expliquer le concept de champ. En fin de compte, plutôt que de ne pas utiliser de métaphore du tout, ce qui est peut-être le plus convenable est d'explicitier la nature ou le biais des métaphores, pour ainsi signaler leurs limites et essayer de les corriger lorsque nécessaire.

De plus, avant de passer au contenu de cette thèse chapitre par chapitre, une autre remarque d'ordre général s'impose, qui concerne mon choix en faveur de la majuscule pour le mot « Gitan ». Dans la littérature, il est tantôt écrit avec majuscule, tantôt sans. Ma première inclination était de l'écrire sans majuscule, pour éviter justement de réifier outre mesure ce qui est, après tout, une catégorie. Il me semblait - et il me semble toujours - que la variabilité même des pratiques des Gitans est un argument on ne peut plus convaincant contre tout artifice analytique qui en ferait une catégorie fixe et homogène. Ce qui m'a fait opter finalement pour l'utilisation de la majuscule est un critère plutôt politique et ethnique. Si on parle d'un Andalou, d'un Cri, d'un Québécois, les Gitans ne méritent-ils pas le même geste de respect? Aussi, au moment où Tsiganes et Gitans, à des niveaux nationaux et international, s'organisent pour obtenir des reconnaissances officielles de leur existence et de leurs droits, la question du choix de

Gitans versus gitans se politise. Je n'ai pas posé la question à mes compagnons gitans, ceux et celles que j'ai fréquentés pendant toute la durée de cette recherche et qui ont si généreusement partagé leur vie avec moi, mais je sens qu'ils aimeraient mieux être Gitans que gitans. Je leur dois au moins cette reconnaissance.

Cette thèse navigue à la fois dans des eaux théoriques et dans des criques d'un lieu et temps très précis. Elle est structurée comme un entonnoir, et ainsi on vogue du plus général (le théorique) vers le plus précis (le cas spécifique). Elle est écrite de cette façon-là, mais je tiens à répéter que cette manière de la structurer ne représente pas le cheminement ni de la recherche ni de ma pensée en la réalisant. Au contraire, il s'agit d'aller retour constants entre les concepts théoriques, les données concrètes, les outils analytiques...

Le chapitre 1 vise à dégager les principaux concepts théoriques qui guideront la construction et l'interprétation des données de la recherche. Il constitue un examen critique des approches majeures en vigueur concernant l'identité ethnique, qui permet d'établir une définition des concepts sur lesquels la recherche s'appuiera, notamment des concepts de « groupe ethnique » et d'« identité ethnique », le terme « ethnicité » étant définitivement écarté en raison du trop grand flou conceptuel qui l'entoure. Le concept de frontière ethnique est décortiqué, tel qu'il apparaît dans la littérature des sciences sociales. La deuxième partie du chapitre est consacrée à la conceptualisation, du point de vue théorique, de l'espace social et au problème de la construction de l'objet d'étude, pour aboutir en fin de parcours à la construction de l'objet ethnique précisément.

Le chapitre 2 aborde le traitement de l'identité ethnique chez les Tsiganes et les Gitans dans la littérature produite à leur propos en Europe et en Amérique du Nord. Un rapide survol historique permet de situer les Gitans par rapport aux autres groupes tsiganes de l'Europe, et d'amorcer un récit de leur construction par les vagues successives de chercheurs qui se sont intéressés à eux, ainsi qu'une récapitulation des politiques officielles définies à leur égard et qui ont aussi contribué à les constituer. Les principales approches actuellement courantes dans le champ des études tsiganes sont identifiées.

Ensuite, les études sur les Gitans espagnols dans quatre champs (histoire, sociologie et travail social, ethnologie, flamencologie) sont passées en revue critique et les lacunes identifiées. Il est notamment question de la faiblesse des assises théoriques des études sur les Gitans espagnols en général, ainsi que de la relative inexistence d'études ethnologiques sur les Gitans de la basse Andalousie. Enfin, des jalons sont posés pour la construction de l'objet précis de la recherche.

Les chapitres 3 et 4 font état des résultats de la recherche terrain. Le chapitre 3 commence par une mise en situation historique des groupes gitans dans les deux villages sous étude. Les contours propres à l'élaboration de l'identité dans chacun des deux villages sont exposés. Finalement, les éléments communs de ces expériences actuelles sont dégagés et analysés en tant que terrains de lutte et d'investissement identitaires. Plusieurs de ces terrains sont analysés en profondeur, à l'aide en particulier d'extraits d'histoires de vie de Gitans et Gitanes de ces deux villages. Les terrains ici identifiés sont le flamenco, le travail, les référents symboliques, les institutions gitanes. Est abordé ensuite, le processus de construction du groupe gitan, encore une fois en s'appuyant sur des extraits de récits de vie, sous les angles suivants : les bases communes de ce processus, le genre, les jeunes. Vient ensuite une réflexion sur quelques zones floues de l'identité gitane, dont leurs liens avec les autres Gitans, comment on traverse la frontière ethnique, que veut dire « être gitan » et enfin, comment les Gitans en question envisagent leurs relations avec les non-Gitans pour ce qui est de l'intégration sociale, de la distinction ethnique et de la discrimination.

Dans le chapitre 4, il est question du rapport - parfois complémentaire, souvent conflictuel - entre identité gitane et identité andalouse. Les éléments principaux du stéréotype dominant concernant les Gitans sont identifiés à travers une analyse du traitement qui leur est réservé dans la presse écrite. Ensuite, la confrontation symbolique en termes identitaires est analysée, telle qu'observée dans le cadre de trois événements rituels dont les Gitans sont les protagonistes.

Enfin, le chapitre portant sur les conclusions fait ressortir les apports majeurs de cette démarche de recherche en ce qui concerne le caractère de l'identité ethnique, la nature de la frontière ethnique et la stratégie identitaire des Gitans de la basse Andalousie.

0.2 La méthodologie

Plusieurs techniques ont été utilisées pour nous permettre d'atteindre le propos méthodologique de fond, c'est-à-dire la construction de l'objet d'étude. Ici encore, malgré une tentative de procéder par ordre logique du plus général et du plus conceptuel vers le plus concret et le plus direct, les étapes méthodologiques n'ont pas été sans aller retour entre le concret et le conceptuel.

La première étape, déjà évoquée plus haut, a consisté à constituer les outils conceptuels et analytiques qui serviraient à cerner l'objet dans son dynamisme actuel ainsi que dans sa dimension historique, ou processus de construction à travers le temps. Certains de ces outils ont été puisés directement chez des théoriciens du social, en particulier chez Pierre Bourdieu et Anthony Giddens, dont les concepts d'agence, d'habitus, de stratégie, ainsi que l'approche globale de construction de l'objet d'étude, ont beaucoup inspiré cette recherche. D'autres outils, dont en particulier les définitions de l'identité ethnique et de groupe ethnique, employées dans le cadre de cette recherche, ont été construits sur la base de travaux d'un grand nombre de sociologues et d'ethnologues, mais en les modifiant sensiblement pour les rendre cohérents avec l'approche de l'espace social épousée au départ. D'autres outils encore sont le résultat, que j'ose croire original, de cette recherche : ici je me réfère à des notions telles que frontière ethnique, terrain de lutte identitaire et afficheur ethnique. Quoique la notion de frontière ethnique existe depuis longtemps dans la littérature d'études ethniques, le traitement que j'en fais dans le cadre de cette thèse la transforme foncièrement. Les deux autres notions ont été, quant à elles, imposées par les exigences de la démarche même d'analyse des relations sociales sur le terrain.

La deuxième grande étape est celle de la recherche sur le terrain, qui a consisté en un séjour de 14 mois dans un village de la basse Andalousie. Ce long séjour a été précédé d'un séjour préliminaire de 15 jours dans la région, et suivi d'un autre séjour de deux mois dans le même village. Chacun des séjours a été séparé d'un intervalle d'un an. La recherche de terrain a été menée dans le village de résidence, ainsi que dans un village de taille similaire situé à environ 40 kilomètres. Plusieurs techniques ont été déployées dans cette recherche terrain, outre l'observation au quotidien des rapports entre Gitans et non-Gitans dans les deux villages.

Deux techniques furent centrales. La première consistait à recueillir une série d'histoires de vie de membres de la communauté gitane dans chacun des deux villages. Une trentaine de ces récits ont été recueillis. Sans avoir la prétention d'établir à si petite échelle un échantillon représentatif, le choix des personnes à interviewer a été établi en fonction d'une grille qui permettait d'assurer une couverture dans chaque village de l'ensemble des métiers, générations, niveaux d'éducation et genres. La plupart de ces récits ont été enregistrés et transcrits. Ces sessions ont été non dirigées, le démarrage étant simplement « Racontez-moi votre vie »². Ce matériel a été primordial dans la construction de ma propre compréhension des modes de vivre l'identité gitane. Des extraits de ces récits³ illustrent l'analyse que je fais des éléments de la construction identitaire chez les Gitans de la basse Andalousie.

L'autre technique principale était celle de l'observation des modes d'expression de l'identité gitane dans deux types d'événements rituels : des fêtes publiques proprement gitanes, et des fêtes communautaires auxquelles participent Gitans et non-Gitans. Dans la première catégorie se trouvent le pèlerinage au sanctuaire de la Vierge de los Remedios,

² Approche empruntée à Peressini (1991) et dont les résultats en son cas me semblaient justifier un choix similaire.

³ Suivant une tradition ethnographique, je n'ai pas employé les vrais noms des personnes interviewées. Plusieurs en auraient sans doute été ravies, cependant, ne sachant pas le genre de retombée que pourrait avoir sur eux l'interprétation que je fais de leurs propos, j'ai préféré leur accorder cet anonymat.

la fête de la *bulería* à Jerez de la Frontera, les processions des fraternités gitanes dans les cérémonies de la Semaine sainte à Lebrija et à Jerez. Dans la deuxième catégorie, il y avait les *ferias* de Arcos, Lebrija et Jerez, tout le cycle annuel de fêtes à Arcos (*Belén, los Reyes, Carnaval, Semaine sainte, Feria del Barrio Bajo, Velada de las Nieves, Feria de San Miguel...*), des corridas, des festivals de flamenco (à Paterna, Morón, Arcos, Lebrija, Jerez, Vejér, Moguér), des soirées dans des *peñas* flamencas à Lebrija, Jerez, Arcos. Cette démarche a permis de constater l'existence d'une variété de modes de manifestation de l'identité selon les différents contextes rituels.

Les autres techniques employées étaient les suivantes : un relevé systématique sur un an des articles de la presse écrite utilisant le mot « Gitan »; une série d'entrevues informelles avec des non-Gitans touchant, entre autres, à la question de leurs attitudes envers les Gitans et envers le flamenco; une série d'entrevues avec des artistes gitans semi-professionnels du flamenco; le visionnement d'une centaine d'entrevues vidéo avec des Gitans professionnels du flamenco (de la collection de la vidéothèque du *Centro Andaluz de Flamenco* à Jerez); le repérage de documents historiques concernant les Gitans au niveau local dans le *Archivo Municipal* d'Arcos; le recueil systématique de bibliographie d'ouvrages locaux sur les deux villages ou sur les Gitans; des discussions avec des chercheur-e-s andalous-es et étrangers travaillant dans des domaines similaires.

Au départ, en ce qui concerne plusieurs de ces techniques, j'allais un peu à la pêche, car le démarrage des contacts avec les Gitans tardait à se produire et je désespérais un peu. Mais finalement, elles m'ont toutes apporté quelque chose. La seule démarche qui aurait pu être éliminée sans trop nuire à la construction de la problématique est la recherche dans le *Archivo Municipal* qui a pris beaucoup de temps pour un très mince résultat. Pour vraiment en faire quelque chose - et je crois que cela est crucial pour poursuivre des études concernant les communautés gitanes en Andalousie, pour les comprendre dans leur profondeur historique - il faudrait un investissement plus dense et une chercheuse outillée pour ce genre de recherches.

0.3 Les limites de cette recherche

Certaines contraintes sont inhérentes aux choix que j'ai opérés au fur et à mesure de mon travail, et il faut les expliciter ici.

En premier lieu, il y a le fait que mon étude se base sur une seule étude de cas et que cette dernière représente deux petites communautés. Le pari est fait en fonction d'une qualité et d'une profondeur de compréhension, au détriment d'une large base de données et d'analyse. On est dès lors en droit de se demander si les généralisations que me m'y permets, tant au niveau des Gitans qu'en ce qui concerne la problématique identitaire plus vaste, peuvent se justifier.

Il me semble qu'en effet, il faut se garder de généralisations concernant les Gitans en ce qui a trait à leurs modes concrets d'articulation avec les sociétés au sein desquelles ils vivent. Nous ne pouvons pas parler, je crois, de « traditions gitanes » ou tsiganes ou de pratiques culturelles qui seraient les mêmes d'un groupe tsigane à l'autre. Mais je constate que la littérature issue d'un courant en études tsiganes au moins corrobore les observations de cette étude au niveau de la stratégie d'articulation des groupes tsiganes avec leurs sociétés dominantes. À ce niveau précis, donc, je crois que la généralisation est fondée. Et en ce qui concerne la généralisation de concepts analytiques dans le champ identitaire à partir de cette étude, il reste à les employer dans d'autres cas pour pouvoir l'affirmer, malgré qu'à première vue ils semblent mieux rendre compte de la dynamique identitaire que les outils insuffisamment développés dont nous disposions jusqu'ici. Les conclusions sur la nature de la frontière ethnique feront l'objet d'un travail ultérieur pour essayer d'établir si elles jettent une lumière nouvelle sur la dynamique identitaire dans d'autres cas précis.

Une deuxième limite est reliée au fait que cette recherche a été menée en isolement quasi totale par rapport aux centres de recherches en études tsiganes. Ce n'est que très tard dans le processus de recherche que j'ai commencé à repérer l'existence de divers courants d'interprétation dans ce champ, dont un courant me semble très proche de mes propres

constats et interprétations. Je me suis trouvée, donc, à un stade assez avancé de ma rédaction, devant le fait d'avoir à toutes fins pratiques inventé un cadre d'interprétation qui existait déjà. L'exercice n'a pas été inutile, mais si j'avais compris l'intérêt d'investir moi-même le champ des études tsiganes plus tôt dans la recherche, j'aurais appris en quelques heures ce qui m'a pris des semaines, voire des mois, à construire à partir du cas qui m'occupait. Cette découverte, faite plus tôt, aurait sans doute permis d'aller plus loin dans le cadre de cette étude.

Troisièmement, malgré mes efforts pour souligner les variations, je crains que ce qui ressorte de cette étude donne une impression d'une certaine unanimité dans le discours produit par les Gitans sur eux-mêmes. Il n'y a pas un seul discours, mais l'un des effets pervers de l'acte d'analyse est peut-être celui de limer ou de minimiser les différences dans une tentative de « faire du sens », un sens univoque ou du moins assez homogène pour permettre justement de faire des généralisations.

Un problème relié à celui de l'effet d'unanimité, est le fait que prendre comme objet d'étude le problème de l'identité gitane *tend* à faire exister cette identité dans la démarche d'analyse avec plus d'intensité que dans la « vraie » vie. Si l'on ne trouve pas la manière de compenser cet effet pervers de l'analyse dans l'interprétation qu'on en fait, si au contraire on commence à se convaincre de la véracité de sa propre « fiction », on se trouve à créer un phénomène par l'intervention de recherche.

Un quatrième problème est celui du rapport avec les informatrices et informateurs, comme dans toute étude ethnologique. Dans ce cas, mes deux principaux informateurs (un dans chaque village) étaient des hommes, ce qui instaurait un certain nombre de contraintes (par exemple, la perception que pouvaient en avoir les voisin-e-s en ce qui concerne cette relation étrangement intime entre un homme et une femme non mariés) et un rapport de pouvoir difficile. Ceci avait une incidence importante sur mon autonomie de chercheuse, sur ma capacité et ma légitimité à entreprendre des contacts et des relations avec des gens ne faisant pas partie du réseau que mon informateur avait intérêt à me faire connaître. La tension grandissait à mesure que la recherche avançait et je

m'apercevais que mes informateurs tenaient à contrôler mon agenda de rencontres. Je ne le leur reproche pas : leur stratégie est aussi légitime que la mienne. Je profitais de ma relation avec eux pour m'introduire parmi des gens qu'il m'aurait été autrement impossible de connaître de cette manière, et pour eux j'étais un atout exclusif qui augmentait leur statut dans la communauté. Pour reprendre les termes de Bourdieu, autant je m'appuyais sur leur capital social (leurs relations dans la communauté) que je n'aurais jamais pu obtenir moi-même, autant j'étais pour eux un moyen d'augmenter et de consolider ce même capital social. Lorsque j'ai tenté une « fuite », la confrontation a été amère et, constatant l'impossibilité de gagner mon informateur à mon raisonnement, j'ai opté pour poursuivre sous sa gouverne, ce qui biaise évidemment mon échantillon de récits de vie. J'essaie d'en tenir compte, de corriger cet effet dans la mesure du possible, par la confrontation avec d'autres études, par l'utilisation d'entrevues (vidéo, notamment) réalisées par d'autres avec d'autres sujets et dans d'autres contextes.

Le cinquième problème est en quelque sorte l'autre face de la médaille du problème que je viens d'évoquer. Il s'agit de mon intérêt, en tant que chercheuse et en tant qu'individu avec une histoire et un avenir, pour cette recherche et pour cet objet d'étude. Plusieurs éléments de mon histoire personnelle me semblent avoir une incidence potentielle sur le processus et les conclusions de cette thèse. Premièrement, le moment dans ma vie où cette thèse s'insère : je ne suis pas en début de carrière et je ne suis pas dans le domaine universitaire. Cette thèse est donc de ce point de vue « gratuite », elle ne servira pas de véhicule d'admission vers une carrière universitaire. Les impératifs d'accumulation de capital dans ce domaine sont loins de la pratique de cette recherche : quand bien même je le voudrais, le fait d'occuper un poste à temps plein dans un domaine autre qu'universitaire m'empêche de connaître jusqu'aux règles de fonctionnement de ce processus d'accumulation. Mais, malgré cet éloignement, je me suis trouvée peu à peu avec quelque chose que je sentais vouloir prouver dans le champ des idées, quelque chose qui n'est pas organiquement lié à ma problématique. Il s'avère très difficile pour moi de résister à la polémique. Je suis alors particulièrement tentée de démolir des idées et des approches rencontrées sur mon chemin qui me semblent participer d'une mystification des Gitans, ou manquer de rigueur analytique, ou se contenter d'un cadre conceptuel

manifestement déficient. Pour cette raison, je suis peut-être portée à exagérer la critique, notamment celle des études réalisées sur les Gitans en Espagne, et j'ai du mal à reconnaître leurs apports. De plus, ma condition de Canadienne (non pas forcément fédéraliste, par ailleurs) au Québec et l'aversion que j'ai développée ces dernières années à l'égard des discours figés, substantivistes, essentialistes sur l'identité ethnique me prédisposent à une grande réceptivité face à toute approche plutôt immatérielle de l'identité qui insiste sur le caractère flexible des processus identitaires.

D'autre part, sur le plan de mes biais de chercheuse, mon intérêt, voire ma passion, pour le flamenco a précédé de loin le choix du problème de recherche. Il a même présidé au choix du cas à étudier. Le statut du flamenco dans ma vie a sans doute un impact sur la façon dont j'ai construit ma recherche, mais je crois que cette influence est contradictoire et ne joue pas toujours dans le même sens. C'est à dire que, autant parfois mon penchant pour le flamenco peut m'amener à privilégier ce domaine par rapport à d'autres, et par conséquent peut-être à surestimer sa centralité dans le processus de construction identitaire des Gitans, autant aussi, consciente de ce danger et voulant le contrecarrer, j'ai pu refuser certaines données ayant à voir avec le flamenco. Toujours est-il que ma connaissance de base du flamenco ainsi que mon goût pour lui, m'ont permis d'appivoiser les Gitans sur un terrain prestigieux pour eux, et donc peut-être plus facilement accessible à une *Paya*.

Mais de loin le problème le plus grave concernant l'intérêt du chercheur est le fait que de s'intéresser aux Gitans simplement d'une certaine manière les fait peut-être exister sur un mode autre. J'ai souvent rencontré une hostilité de la part de non-Gitans face à mon enquête sur les Gitans. Et de la part des Gitans eux-mêmes, parfois de l'intérêt, parfois de la négation, parfois de l'hostilité aussi. Pourquoi donc s'entêter à faire exister ce groupe, là où il semble que personne ne veut qu'il existe? Par vanité académique? Parce que le choix est fait et la thèse doit se faire là-dessus? Parfois j'avais l'impression que les gens craignaient de voir ressurgir une discrimination sauvage contre les Gitans si je persistais à vouloir les dévoiler. Certains l'ont dit en presque autant de mots. J'avoue que je ne sais pas quelles pourront être les retombées de cette recherche sur le plan des relations inter-

ethniques dans ces deux villages. Je ne crois pas, cela dit, que le seul fait de cette recherche puisse déclencher un phénomène d'hostilité inter-ethnique (à l'échelle, par exemple, de ce qui s'est vu en Andalousie orientale ces dernières années). Mais cette crainte exprimée par un nombre significatif de personnes signale, à tout le moins, la présence d'un problème réglé il n'y a pas si longtemps et dont les plaies ne sont pas encore définitivement guéries.

L'autre aspect problématique du « faire exister » est, bien sûr, que le fait de solliciter les Gitans sur la question de leur identité, stimule chez eux une réponse correspondant non pas à ce qu'ils sont « vraiment » mais à ce qu'ils croient qui me ferait plaisir. Je suis leur hôte, ils sont un peu responsables de moi, je m'intéresse à eux, ils veulent me donner quelque chose qui me permettra de faire ce pourquoi je suis là : « écrire un livre » sur les Gitans. Je ne suis pas moi-même en état de mesurer l'influence de ces rapports sur les résultats de la recherche. Je pose simplement le problème comme jalon pour quiconque sera mieux placé que moi pour le soupeser.

Une sixième - et avant-dernière - limite : celle concernant le statut marginal des ethnologues par rapport à leur propre culture. Pour « s'intéresser » au métier d'ethnologue, il faut quelque part être mal dans sa peau identitaire. Particulièrement dans sa peau ethnique. Pour vouloir aller se mettre dans la peau identitaire des autres, il faut être marginal par rapport à l'identité - ou au mode identitaire - dominant chez soi. Cela crée peut-être en général un phénomène de survalorisation de la question de l'identité ethnique par les ethnologues et dans la problématique théorique de l'ethnologie. Cette *angst* identitaire propre aux ethnologues, par définition marginaux de leurs cultures d'origine, colore-t-elle tous nos outils conceptuels concernant l'identité des autres?

Enfin, je crois qu'il faut se rappeler, dans le cas des Gitans comme dans celui de n'importe quel autre peuple dont l'approche de la vie diffère radicalement de la nôtre que, tout ethnologues que nous soyons, nous ne sommes peut-être pas vraiment en mesure de « penser » une autre culture. C'est à ce niveau-là, peut-être, que l'ethnographie est une « fiction », selon les termes des adeptes des *cultural studies* nord-américaines : nous

écrivons ce que nous imaginons être les manières de vivre des autres, mais rien ne nous permet d'affirmer que les autres se vivent de cette manière-là. Ce n'est qu'à la jonction de ce qui nous est commun que cette démarche m'aura permis de comprendre des pans de ce que c'est que d'être Gitan dans la basse Andalousie. Pour le reste, ces Gitans demeurent, malgré tout, impensables.

Chapitre 1 : Identité ethnique et théorie du social

Comment expliquer que l'étude en anthropologie des différences ethniques, sans conteste l'un des axes principaux de développement et d'investissement du champ de l'ethnologie, demeure si mal dotée en concepts et si peu limpide dans ses affirmations, qu'elles concernent l'identité, l'ethnicité, ou l'identité ethnique? Est-ce un manque d'investissement ou de rigueur conceptuel? Est-ce un effet de surpeuplement par une masse de chercheuses et chercheurs, voire de disciplines, qui fait que ce sous-champ grouille d'approches divergentes et de dissensions? Cette diversité d'approches cependant ne donne pas lieu à un débat réel, et il y a même quelque chose d'un carcan dans l'état actuel des travaux dans ce domaine, où souvent les données des chercheur-e-s semblent contredire, ou refuser de se tenir dans les concepts qu'ils ont choisis d'employer pour les interpréter⁴. C'est pourquoi il me semble essentiel d'exposer, de définir, de situer, les outils conceptuels qui serviront à construire l'analyse de l'identité ethnique des Gitans de l'Andalousie qui suivra. En fait, il s'agit d'un effort de construction continue, car ces outils m'ont déjà servi dans le travail de recherche réalisé avant de passer au stade de l'écriture, et ils sortent profondément modifiés de ce processus. Cet effort comprend également le positionnement explicite par rapport à un cadre théorique qui dépasse la problématique ethnique et identitaire pour se fonder sur une théorie de l'espace social et de l'action, théorie qui permet d'identifier et d'interpréter les phénomènes ethnique et identitaire comme dimensions d'un ensemble plus vaste de relations sociales.

⁴ Elbaz (1996 : 14) pose un constat similaire : « *Dès que nous nous penchons sur les travaux et les enquêtes menés depuis une décennie, nous constatons l'état éclaté de nos références théoriques et l'inexistence de passerelles entre les disciplines.* » Et Poutignant et Streiff-Fenart, pour leur part, signalent que l'abondant littérature produite sur l'ethnicité depuis les années 70 « *n'a pas véritablement à ce jour permis de dégager une théorie générale de l'ethnicité* » (1995 : 132).

1.1 Approches théoriques de la question ethnique

Le double paradigme essentialisme/instrumentalisme hante les études ethniques depuis un bon vingt-cinq ans. Exprimé de manière très sommaire, l'essentialisme naturalise le fait ethnique, alors que l'instrumentalisme le considère uniquement comme facteur conscient et construit en vue d'une fin explicite. Il est clair que cette opposition ne peut plus mener à une interprétation adéquate de la complexité des facteurs et des analyses en jeu, cependant, l'immense majorité des analystes continue à s'y référer. Alors que les théories de la question ethnique se sont diversifiées depuis les années 1980 surtout, et que l'instrumentalisme n'est maintenant qu'un courant au sein d'une approche plus large, cette opposition réductrice persiste.

Le tableau est encore brouillé par le fait que ni les approches théoriques, ni les niveaux de théorisation ne sont bien distingués ni définis dans la plupart des cas. Trois niveaux de distinction théoriques doivent être bien campés, et à l'intérieur de chacun, plusieurs approches théoriques distinguées. Les niveaux de théorisation sont : 1) la théorie du social, avec en son sein des approches telles que le fonctionnalisme, le structuralisme, le marxisme, l'interactionnisme ou le constructivisme; 2) la théorie de l'ethnicité, comprenant parmi ses approches l'essentialisme, le relationnalisme, le déterminisme de classe⁵, et 3) la théorie de l'action ethnique, qui comporte des approches connues comme l'assimilationnisme, la « nouvelle ethnicité », ou les stratégies identitaires.

Par « théorie du social » je me réfère au cadre d'interprétation de l'ensemble des phénomènes sociaux duquel s'inspire un chercheur, et qui le guide dans sa tentative de formuler et d'expliquer leurs interrelations. La « théorie de l'ethnicité » se réfère au concept-générateur qu'utilise le chercheur pour donner un sens à l'existence du phénomène ethnique. La « théorie de l'action ethnique » est le principe choisi par un

⁵ Il existe aussi une théorie sociobiologique de l'ethnicité (cf. Thompson 1989), très marginale, et que je ne traiterai pas ici.

chercheur pour interpréter la dynamique des agents sociaux dans la dimension « ethnique » de leur existence et qu'il dégage de ses observations.

Je procéderai à un bref aperçu du contenu des catégories des deuxième et troisième niveaux. En ce qui concerne le premier, l'approche théorique du social qui anime ma recherche est celle du constructivisme. Plus loin, je cernerai les outils conceptuels que j'en retire, mais l'on comprendra que d'esquisser un tableau même schématique des théories du social dépasse l'objet de cette thèse.

En ce qui concerne la première approche du deuxième niveau, l'essentialisme naturalise le fait ethnique⁶ par le fait de le concevoir comme procédant d'une cause ou d'une source fixe ou innée, en dehors de l'histoire (Calhoun 1995 : 225) : un fait qui ferait donc tellement profondément partie de l'expérience collective, parfois presque mystique, du groupe qu'il est irréductible et impossible à imiter pour qui n'est pas né du groupe. Calhoun précise cependant que cette « source » fondamentale (ou « essence ») est considérée par certains comme relevant de la biologie, par d'autres de la psychologie, de la structure sociale, de la théologie, etc. Il n'y aurait donc pas un seul point de vue essentialiste. L'essentialisme colore le plus souvent cette « anthropologie spontanée » de la majorité de la population, pour qui « *la culture des autres leur est comme une seconde nature* » (Augé 1994 : 15). Cette approche ne problématise donc pas le fait ethnique en tant que processus, mais s'attarde uniquement à ses manifestations. Dans sa forme « pure », cette vision apparaît dans les travaux de Shils et de Geertz (cf Thompson 1989; O'Meara 1997 : communication personnelle⁷), mais je soumets que la plupart des études

⁶ Puisque le terme « ethnicité » me gêne profondément, pour des raisons que j'expliquerai un peu plus loin, j'ai fait l'expérience de le remplacer par le terme « fait ethnique » et je trouve que déjà l'effet est dés-essentialisant : c'est comme si « ethnicité », de par son inférence globalisante et floue et son statut de substantif en « ité », naturalisait le phénomène et insinuait une certaine permanence. « Fait ethnique », par contre, projette une image de constat dégagé par une démarche d'observation et dont les relations avec le monde qui l'entoure restent à découvrir. Ce terme n'est pas non plus idéal, car il renvoie à une approche positiviste et objectivante, mais l'effet de décentrage qu'il produit me semble très révélateur.

⁷ Je suis reconnaissante à Dan O'Meara (communication personnelle, décembre 1997) pour avoir attiré mon attention sur la citation suivante de Geertz sur les dites *primordial identities* : « ... *congruities of blood, speech, custom and so on ... seen to have an ineffable, and at times overpowering, coerciveness in and of*

ethniques en sont atteintes, particulièrement par ce que Calhoun appellerait un « essentialisme basé sur la structure sociale », ou - pourrions-nous ajouter - la culture.

Une vision essentialiste est souvent promue par les mouvements ethniques revendicatifs⁸ (par exemple, certaines branches du mouvement autochtone dans les Amériques, les mouvements noirs aux États-Unis et en Grande-Bretagne, voire certains secteurs du mouvement indépendantiste québécois, pour ne prendre que quelques exemples). Cet essentialisme politique est peut-être une étape nécessaire dans la construction d'un mouvement, et de plus en plus d'auteurs prétendent que cela est le cas⁹. On retrouve aussi une vision essentialiste implicite dans certains aspects des politiques gouvernementales (au Québec, par exemple, dans la manière où tout ce qui n'est pas « intégrable » est renvoyé dans la catégorie folklorisée des « communautés culturelles »).¹⁰

La deuxième approche, celle du relationnisme (souvent appelée « constructivisme », mais je crois préférable de distinguer les niveaux de théorisation; parfois aussi appelée « instrumentalisme » ou « volontarisme ») aborde l'ethnicité comme une oeuvre sociale produite en fonction de rapports de force, à la fois internes au groupe et entre le groupe et d'autres groupes avec lesquels il est en relation. Ici, on prend en considération, dans les

themselves. »

⁸ Ce serait important de regarder cette question de plus près : est-ce que cette position est surtout le fait de minorités « visibles » ou « non-assimilables » dans les termes implicites des politiques des États (i.e., Amérindiens, Noirs, Musulmans, voire Gitans : tous ceux dont la différence est trop « radicale » et, par le fait même, menaçante pour l'ordre établi)?

⁹ C'est le cas de Calhoun (199 : 202) qui, à la suite de plusieurs théoriciennes féministes, affirme : « ... *where a particular category of identity has been repressed, delegitimated, or devalued in dominant discourses, a vital response may be to claim value for all those labeled by that category, thus implicitly invoking it in an essentialist way.* » Jackson et Penrose (1993 : 18) prennent la même position, en se référant à un « essentialisme stratégique » comme une « fiction nécessaire » à certains mouvements identitaires.

¹⁰ L'État « sous prétexte du droit des minorités, naturalise en permanence la culture et même la "race"... par opposition à une idée de communauté politique, de communauté citoyenne homogène, physiquement et culturellement, dans un territoire » (Fontaine et Shiose 1991 : 438).

termes de Bourdieu, à la fois les rapports de force et les rapports de sens, les deux dans leur dimension historique. Cette oeuvre sociale n'est pas nécessairement consciente chez les agents, ni ne comporte nécessairement une finalité; mais parfois une certaine conscience et une certaine finalité peuvent être présents. Barth (1969) a introduit la vision relationniste dans le champ des études ethniques, et il existe, depuis lors, un fort courant s'inspirant de son éclairage. L'effet majeur de son insistance sur les relations a été de déplacer l'accent définitif dans l'étude du fait ethnique, le déplaçant de la culture du groupe vers les frontières du groupe, vers la distinction nous/les autres, sa dynamique, ses mécanismes, ses déterminants.

Les interprétations s'inspirant d'un déterminisme de classe, très en vogue au moment de la grande vague des mouvements sociaux des années 1960 et 1970 en Occident sont peu revendiquées aujourd'hui. Selon cette orientation, on considère que le fait ethnique est tributaire des phénomènes de classe. Cela peut s'exprimer de plusieurs façons : soit que l'identité ethnique représente un genre de « fausse conscience » qui doit donc être combattue (la version marxiste); soit qu'elle est un produit de certaines configurations spécifiques de rapports de classe ou de domination avant tout économiques (c'est le point de vue de Wallerstein, ainsi que d'autres chercheurs américains [p.ex. Gans 1979; Portes et Manning 1985]); soit que l'identité ethnique est une forme déformée de conscience de classe et qu'elle doit ainsi être canalisée dans un mouvement qui intègre la dimension ethnique tout en la subordonnant à une logique de classe (c'est la position de la « gauche » de la plupart des mouvements nationalistes ou de libération nationale; c'est aussi la position implicite chez Thompson, 1989).

En ce qui concerne les approches théoriques de l'action ethnique, l'assimilationisme, développé depuis Park et l'école de Chicago dès 1915, envisage l'identité ethnique comme un phénomène subordonné aux facteurs de l'environnement culturel dominant. Le membre du groupe ethnique subira d'abord un processus d'acculturation, adoptant les moeurs et traits de la société dominante; il sera ensuite assimilé par cette société et la différence disparaîtra à condition de bénéficier d'une certaine complicité de la part de la société dominante. Le degré de réussite de l'assimilation dépendrait en grande mesure

des « attitudes » adoptées de part et d'autre, mais surtout chez les « minorités ethniques ». Le caractère linéaire et mécanique de l'approche assimilationniste est mis en porte-à-faux par l'évolution des groupes ethniques eux-mêmes, qui n'ont justement pas disparu avec le temps. Cependant, cette approche semble encore aujourd'hui informer - du moins implicitement - les politiques de la plupart des États occidentaux face à leurs minorités indigènes autant qu'immigrantes.

L'approche de la « nouvelle ethnicité » vient contester le point de vue assimilationniste suite à la montée des mouvements revendicatifs sur une base ethnique dans les années 1960 et 1970, particulièrement aux États-Unis. Lancée par Glazer et Moynihan et reprise ensuite par la presque totalité des sociologues de l'ethnicité aux États-Unis, cette tendance met en relief non seulement le maintien, mais parfois le renforcement ou la recréation d'éléments d'identités ethniques qu'on avait cru en voie de disparition. De là, ses tenants concluent que l'identité ethnique joue un rôle doublement utile pour ses adhérents dans la société post-industrielle : au niveau socio-affectif, elle va à l'encontre de l'anonymat¹¹; au niveau politico-économique, elle fournit une base « objective » de regroupement permettant d'augmenter l'accès aux « ressources rares » - une base de regroupement qui est plus pertinente que celle de classe dans la société actuelle (cf. Bell 1975, Glazer et Moynihan 1975, Parsons 1975). C'est à cette tendance, malgré ses faiblesses théoriques, qu'on doit un début d'approche problématisante de l'ethnicité. Elle réussit notamment à questionner l'approche linéaire, et à mettre en relief les multiples dimensions de la question ethnique en tant que problème identitaire et politique.

Finalement, l'approche des « stratégies identitaires » semble, à partir de la fin des années 70, émerger sur plusieurs fronts à la fois. Diverses sous-tendances co-existent à l'intérieur de cette catégorie assez vague, dont le terrain commun est l'idée que les agents sociaux construisent activement et continuellement une identité ethnique en fonction de leurs

¹¹ En ceci, l'identification ethnique est une stratégie de reconnaissance : « ... *misrecognition shows not just a lack of due respect. It can inflict a grievous wound, saddling its victims with a crippling self-hatred. Due recognition... is a vital human need.* » (Taylor 1992 : 26).

rapports avec d'autres groupes ethniques : il y a donc une certaine part d'inspiration de la nouvelle ethnicité dans cette approche. En gros, les trois sous-tendances qui peuvent y être décelées sont la situationniste, celle des « *interest groups* », et celle de la « stratégie » telle qu'entendue dans la théorie praxéologique. L'aspect situationniste est exposé par R. Cohen (1978), qui met en lumière le fait que l'identité est mobilisée et même redéfinie selon que l'enjeu du moment interpelle plus ou moins de personnes. L'approche de Breton (1984)¹², reprise par d'autres (par exemple, Ramirez 1991), est de concevoir la mise en oeuvre des stratégies identitaires pour ce qui est de la création de groupes ethniques qui fonctionnent en tant que groupes d'intérêts. Autrement dit, les stratégies ici sont conçues comme étant conscientes et ayant un but (en général, économique ou politique). Enfin, la conception de stratégie qui informe certaines autres analyses (p.ex., Oriol 1984, 1985, 1986, 1988, Formoso 1986, Meintel 1989, 1992, 1993, 1994, Urban et Sherzer 1991) se rapproche davantage de celle que l'on retrouve dans les théories de sociologues comme Bourdieu et Giddens : il s'agit d'une stratégie qui est largement tacite, sinon inconsciente, inscrite dans le corps (« incorporée ») quoique parfois (mais rarement) consciente, articulée; une stratégie qui est le produit de l'habitus, une réponse immédiate et « naturelle » en même temps que construite de fond en comble à partir de l'histoire, collective et individuelle, incorporée chez chaque individu. La stratégie identitaire, de ce point de vue, mobilise et (re)construit un ensemble de symboles et de pratiques dans un mouvement continu de redéfinition par rapport aux autres groupes ethniques et par rapport à l'État. Il ne s'agit surtout pas ici d'une stratégie téléologique, quoique la tentation semble être toujours présente, dès que l'on emploie le mot « stratégie », de la concevoir comme étant générée et orientée par un but clairement identifié. Lorsque je me référerai à ce concept, ce sera dans le sens d'une attitude incorporée.

Les rapports entre les diverses catégories énumérées plus haut sont multiples et non linéaires. Ainsi, par exemple, on ne trouve pas forcément une approche assimilationniste en ce qui concerne la théorie de l'action ethnique identifiée automatiquement avec

¹² Déjà dans son article bien connu de 1964, Breton esquissait cette approche, mais encore de manière nuancée.

l'essentialisme comme théorie de l'ethnicité et avec le fonctionnalisme comme théorie du social. Au contraire : les catégories situées à chaque niveau de distinction ne sont pas étanches. Essentialisme et relationnisme peuvent se retrouver chez un même auteur : c'est le cas de l'article de Fischer (*in* Clifford et Marcus 1986 : 194-233), qui traite l'identité ethnique à la fois de « *an id-like force...something about one's essential being...* » (196) et de « *interweaving of cultural threads from different arenas* » (230)¹³. Aussi, les trois approches les plus courantes au niveau de la théorie de l'action ethnique sont toutes nées d'une inspiration relationniste : aucune n'est l'héritière directe de l'essentialisme. De surcroît, les liens entre elles sont nombreuses et les démarcations floues. Un préjugé assimilationniste, notamment, a tendance à colorer la tradition philosophico-politique libérale dont toutes ces approches sont plus ou moins directement issues¹⁴.

Les approches théoriques du social ne sont pas non plus complètement étanches. Surtout, il est clair que le fonctionnalisme peut envahir, au moins jusqu'à un certain point, toutes les autres catégories, y compris le structuralisme¹⁵ et le constructivisme¹⁶. Mais le fonctionnalisme s'insinue facilement dans les deux autres niveaux de théorisation aussi,

¹³ A première vue cela semble étonnant de trouver chez un post-moderniste - tendance déconstructionniste par excellence - une telle réhabilitation de l'essentialisme et ce sans aucune conscience évidente chez l'auteur de la tension entre ses deux affirmations. Cependant, une clef réside peut-être dans le fait que beaucoup des tenants de cette tendance du post-modernisme américain ont été formés à l'école de Geertz et en ressentent encore les relents essentialistes.

¹⁴ Calhoun, par exemple, juge que « *We must recognize the assimilationist bias built into the liberal critique of racism.* » (1995 : 76).

¹⁵ Ainsi, selon Giddens, et le fonctionnalisme et le structuralisme accordent la priorité à l'objet au dépens du sujet, et à la structure au dépens de l'action. Pour lui, la meilleure formulation du rapport structure-action demeure celle de Marx, tirée des *Grundrisse* : « *The conditions and objectifications of the process... are themselves equally moments of it, and its only subjects are individuals, but individuals in mutual relationships, which they equally reproduce and produce anew.* » (Cité *in* Giddens 1979 : 53).

¹⁶ Pour une lecture fonctionnaliste de Bourdieu, voir Bentley (1987) ou Mitchell (1994). Il est courant aussi d'entendre exposées des interprétations structuralistes de Bourdieu, qui résument sa méthode à la construction d'un graphique montrant le positionnement des agents d'un champ.

particulièrement par les biais de la réification des processus sociaux et de l'insinuation téléologique. Giddens (1979 : 112, 113) fait son possible pour nous éveiller à cet écueil :

The only teleology involved in social systems is that comprised within the conduct of social actors... Not even the most deeply sedimented institutional features of society come about because those societies need them to do so. They come about historically, as a result of concrete conditions that have in every case to be directly analysed; the same holds for their persistence.

Rendre compte de la variabilité des expériences ethniques mise en lumière depuis quelques années en Amérique du Nord et en Europe, ainsi que dans le cas des Gitans que j'analyserai plus loin, requiert d'une approche inspirée de la combinaison constructivisme-relationnisme-stratégies identitaires. Devenue de plus en plus populaire depuis les années 1980, elle n'est pas sans poser un certain nombre de problèmes, et doit être conçue comme *a work-in-progress*, tant au niveau théorique qu'aux niveaux analytique et interprétatif. En particulier, les concepts et outils théoriques demeurent souvent trop flous et parfois même peu cohérents avec les principes qui guident la théorie. Avant de procéder à un examen plus détaillé des approches proposées il me semble utile de m'attarder un peu à l'ouvrage de Barth (1969), en quelque sorte le précurseur de la rénovation théorique en études de la question ethnique. En effet, l'ensemble de ces nouvelles problématiques était déjà esquissé chez Barth, fait qu'on a trop souvent aujourd'hui tendance à oublier.

L'ouvrage *Ethnic Groups and Boundaries*, paru en 1969, est dirigé par Barth, mais comporte des contributions de plusieurs ethnologues scandinaves allant toutes dans le sens d'un déplacement d'accent dans l'analyse des questions ethniques, déplacement qui a pour effet de l'éloigner du contenu culturel pour porter l'attention vers la frontière ethnique. Ce décentrage mène à la fois à une problématisation de la frontière et à une affirmation de son rôle déterminant dans la génération de la différence ethnique. Même si l'ouvrage demeure à cheval entre le fonctionnalisme et le constructivisme, il représente une rupture radicale par rapport à la tendance dominante jusqu'alors, qui présumait le contenu culturel comme définissant le groupe ethnique et que de tels groupes se seraient constitués essentiellement (c'est le cas de le dire...) en isolement les uns par rapport aux

autres. Barth et ses collègues bouleversent ces notions avec leurs affirmations qu'une culture commune est le résultat et non pas le point de départ de l'organisation ethnique et que le groupe se différencie toujours en interaction avec un Autre significatif. La distinction ethnique structure l'interaction, et à son tour cette dernière est structurée pour permettre le développement et la persistance de la distinction. On met en relief aussi le rôle du travail symbolique dans la définition du groupe, en soulignant que ce ne sont pas tous les traits culturels d'un groupe qui sont pertinents à son identité : certains sont convertis en « signaux » (ou marqueurs), alors que d'autres ne sont imbus d'aucun sens différenciateur¹⁷.

Selon cette perspective, la frontière devient l'élément qui définit et qui maintient le groupe par un processus « continu d'expression et de validation » (*ibid.* : 15). Le contenu précis n'a ici que peu d'importance. De plus, ce contenu culturel subit des transformations à travers le temps :

*...the notion of « ethnic boundary » does not involve the assumption of identical idioms being transferred from time immemorial. Rather, the boundary implies the constancy of a set of idioms communicating minimal contrast between segments of the population. (Siverts in *ibid.* : 105)*

La frontière ainsi n'exerce pas non plus un effet contraignant sur le « matériel culturel » du groupe.

*So when one traces the history of an ethnic group through time, one is not simultaneously, in the same sense, tracing the history of a « culture » : the elements of the present culture of that ethnic group have not sprung from the particular set that constituted the group's culture at a previous time, whereas the group has a continuous existence with boundaries (i.e. : criteria of membership) that despite modifications have marked off a continuing unit. (*ibid.* : 38)*

La frontière peut donc se maintenir malgré des changements significatifs du « contenu », comme le constate Knutssen :

¹⁷ Comme l'écrit Blom dans sa contribution à l'ouvrage : « ...the organization of ethnic identities does not depend on cultural diversity per se ..., but rather on the assignment of particular social meanings to a limited set of acts. » (p. 74).

...in contrast to the process that made Baggara nomads out of Fur farmers, the transition of Arsi cattle herdsman to Amhara-like farmers has not made them Amhara. Instead the boundary maintaining mechanism is transferred to another sector of their socio-cultural universe. (ibid. : 93).

Déjà présents dans cet ouvrage de 1969 - quoique peu développés et théorisés - sont les concepts clefs des nouvelles approches de l'identité ethnique : la création de l'identité en interaction avec l'Autre, le caractère symbolique des marqueurs identitaires, le rôle déterminant de la frontière dans la constitution et le maintien du groupe, la fluctuation possible du contenu culturel indépendamment de la frontière, et le maintien de la frontière par une action constante de renforcement. Cet ouvrage constitue le coup d'envoi, l'inspiration pour la réflexion de toute une génération de chercheurs qui s'attacheront à développer l'approche constructiviste de l'identité ethnique. Le terme « identité » sera en quelque sorte un marqueur pour cette tendance, les tenants de courants antérieurs utilisant plus volontiers le terme « ethnicité ». Cet ouvrage contient en filigrane les concepts qui seront par la suite raffinés et mieux explicités par leur maniement dans un cadre conceptuel plus résolument constructiviste. Car il est vrai aussi que chez Barth et ses collaborateurs, malgré un penchant constructiviste et relationniste qui se laisse deviner, le cadre fonctionnaliste demeure très fort. Ils ont ainsi tendance à réifier des processus (comme la frontière) et à leur conférer un sens téléologique, à ne prêter aucune attention à la variabilité interne au groupe et, de cette façon, à présumer sa stabilité en tant que système, même s'ils reconnaissent que les individus peuvent circuler entre groupes. L'identité est ici présumée constante et les frontières univoques, alors qu'à la lumière du travail fait depuis dans un cadre constructiviste plus explicite, on examinera les deux en tant que processus variables et parfois éclatés. De la même manière, le « contenu culturel » du groupe est maintenant approché comme un ensemble de pratiques, un traitement moins réificateur que celui qui est insinué par Barth. Enfin, une lacune majeure de cette vision de l'identité ethnique est le manque de toute référence au rôle de l'État dans la constitution, le maintien, la modification, la mobilisation des identités.

Depuis Barth, il y a eu une problématisation progressivement plus large et plus profonde des diverses composantes de l'identité ethnique et des dimensions du contexte global qui

lui sont pertinentes, en particulier le temps historique, l'espace social, l'espace géographique et l'espace national. Il faut signaler cependant que les percées de Barth et ses collègues ont été récupérées et réinterprétées non seulement par l'école constructiviste, mais aussi par les fonctionnalistes. La distinction entre les deux tendances n'est pas toujours faite par les auteurs dans leurs textes, ce qui contribue à entretenir un manque de rigueur théorique dans ce domaine d'étude.

1.1.1 Les dimensions espace et temps dans l'analyse ethnique

Il est curieux, et révélateur de ce laxisme méthodologique, qu'un seul auteur semble s'être arrêté sur l'évolution et les transformations du concept d'ethnicité à travers le temps¹⁸. Il s'agit de R. Cohen (1978), qui souligne que l'utilisation répandue du terme « ethnicité » en anthropologie à partir des années 70 correspond à un changement de paradigme plus large, lié au contexte politique et social global des années 60-70. L'anthropologie, comme plusieurs autres disciplines, par ailleurs, est alors fortement interpellée par les mouvements d'affirmation nationale dans le tiers-monde. Elle l'est aussi par leur remise en question du rôle que l'anthropologie aurait joué comme alliée du colonialisme, ainsi que, plus largement, par la remise en question de l'approche objectiviste occidentale à laquelle participait l'anthropologie. Cela a eu pour conséquence d'ébranler la vision classique de la discipline, qui a dû ainsi s'ouvrir à la reconnaissance, entre autres, du fait que les sociétés sont interreliées, et que les différenciations sociales existent dans toute société. La notion « d'ethnicité » cadrerait bien à première vue avec ces nouvelles préoccupations car elle se prêtait à une utilisation dans tous les contextes (non pas seulement chez les « tribus » du tiers-monde) en même temps qu'elle légitimait l'appartenance ethnique comme base d'affirmation de droits collectifs et de différenciation égalitaire¹⁹. Calhoun (1993 : 230) signale qu'avec ce passage de tribu à groupe ethnique, cependant, un aspect crucial du fait ethnique a tendance à être perdu de vue, à savoir la

¹⁸ Un autre explore le développement historique du concept d'identité (Gleason 1983).

¹⁹ Par opposition à la différenciation hiérarchique insinuée par la distinction en « races ».

centralité des relations de parenté et de communauté dans la construction de l'identité ethnique. On tend à concevoir les groupes ethniques ainsi que la « nation » en tant que « *sets of equivalent persons* » plutôt que des « *webs of relationships* ». Aussi des termes tels que « caste » et « lignage » « *...with at least in part a relational usage are recast as though they were simply collectivities of equivalent individuals.* »

Ce que R. Cohen ne signale pas dans son retour sur le concept d'ethnicité, et qui constitue un problème encore peu reconnu dans le domaine (sauf peut-être en tête-à-tête entre collègues), est le phénomène de malentendus conceptuels qui semblent être dûs à l'utilisation parallèle dans plusieurs disciplines des sciences sociales, préoccupées avec des contextes en général très différents et animées par des objectifs de recherche divergents, de cette notion que toutes appellent « ethnicité ». Le fait que les ethnologues aient été concernés principalement par des sociétés préindustrielles (même s'il s'agit davantage d'une « *trope* » que d'une réalité historique) où les différents groupes humains présents apparaissent comme (relativement) stables et étanches, alors que les sociologues se sont intéressés presque exclusivement à des groupes issus de déplacements migratoires dans le cadre de sociétés industrielles influe, me semble-t-il, sur l'état préanalytique (qui demeure souvent inanalysé) des présupposés des uns et des autres concernant la nature de l'identité ethnique. Ainsi, les ethnologues ont tendance à supposer une « base objective » à la constitution du groupe et de son identité alors que, de leur côté, les sociologues tendent à concevoir le groupe (ethnique) comme nécessairement minoritaire et dominé, et son identité constituée en fonction d'intérêts plus ou moins immédiats.

L'espace social comme contexte de l'analyse de la question ethnique est abordé de manière inégale et peu systématique par les auteurs. Dans le cadre de cette étude, « espace social » renvoie à la vision de Bourdieu, qui maintient que cet espace est à la fois enjeu des luttes dans le domaine universitaire et dans celui de la pratique sociale. Les analyses de la question ethnique « oublient » souvent que les classements pratiques (autrement dit, les distinctions ethniques telles que les analystes les présentent aussi) « *sont toujours subordonnés à des fonctions pratiques et orientés vers la production d'effets sociaux...* » : autant les représentations pratiques que les représentations scientifiques peuvent

contribuer à créer ce qu'elles désignent (1980c : 65). Ainsi, « *la différence ne devient signe et signe de distinction... que si on lui applique un principe de vision et de division...* » (1994 : 25). D'où l'insistance de Bourdieu pour que le chercheur construise ses catégories à partir de l'analyse du réel, et qu'il n'adopte pas simplement celles maniées par les agents. Le monde social se construit collectivement mais à partir des représentations et des positions occupées par les agents : cet espace social est « plein »; traversé, marqué, structuré par la trace des luttes dans le temps et dans son espace (*ibid.* : 28). Les instruments d'analyse du chercheur doivent par conséquent être construits sur la reconnaissance de la nécessité et de la logique de la pratique, et non pas contre elles (*ibid.* : 225). C'est ici qu'intervient le concept d'« habitus », comme instrument d'interprétation du positionnement à la fois individuel et social des agents, et de leurs propres interprétations de ce positionnement. De la même manière, insiste Calhoun (1995 : 153) « *a theoretical attitude should be understood as a variety of habitus, itself reflecting a certain social placement and participation in specific socially constructed projects.* »

L'espace géographique est très rarement abordé comme dimension théorique de l'analyse ethnique. Deux aspects de cette dimension sont pourtant pertinents : celui de la délimitation de l'espace comme enjeu de luttes symboliques et pratiques (Bourdieu 1980c); celui de l'espace conçu non pas comme une grille neutre mais comme étant lui-même construit et traversé par des rapports de pouvoir et de sens (Gupta et Ferguson 1992 : 8)²⁰. Dans cette optique, l'espace devient « lieu », c'est-à-dire un endroit socialement constitué non seulement par sa position physique, mais par des rapports de forces historiques et actuels : « *... a historically contingent process... involving the appropriation and transformation of space and nature, inseparable from the reproduction and transformation of society* » (Jackson et Penrose 1993 : 12). Ce phénomène rejaillit évidemment sur les pratiques et les discours des agents :

L'assignation à territoire...est, en matière d'idéal de contrôle social, l'équivalent pour les macro-sociétés de ce qu'est la prison pour la micro-société des déviants.

²⁰ « *For if one begins with the premise that spaces have always been hierarchically interconnected, instead of naturally disconnected, then cultural and social change becomes not a matter of cultural contact and articulation, but one of rethinking difference through connection.* »

Les jeunes issus de l'immigration expriment spontanément par des métaphores spatiales, devenues progressivement banales, l'impossibilité de rapporter leur situation à des normes socialement acceptables (Oriol 1986 : 133).

La « globalisation » en tant que dimension actuelle de l'espace socialement construit a interpellé l'anthropologie à un point tel que J. Fabian (1993 : 53) a été amené à poser la question suivante : « *[A]re we witnessing a shift from a temporal root metaphor of sociocultural development (through stages of evolution) to a spatial image (of migration and circulation)?* »²¹ Le terrain est vaste et soutient l'émergence de plusieurs concepts encore peu approfondis, tels créolisation, *hyperspace*, *panopticism*, transnationalité, déterritorialisation, *borderlands*... Toutes ces notions, et les questionnements qui sont à leur origine, surgissent à la suite des grands changements technologiques et démographiques des vingt dernières années, en particulier le développement phénoménal des communications en tant qu'industrie et en tant que mode d'organisation de la production (la dite « société informationnelle »), et les énormes mouvements de population, particulièrement des pays du Sud vers ceux du Nord. Cette nouvelle phase de déploiement du capitalisme à l'échelle mondiale amène le Nord au coeur du Sud (via les communications, les aller retour des émigrants et la fragmentation de la production industrielle à une échelle internationale), et le Sud au coeur du Nord (via CNN et cie, les déplacements massifs de travailleurs et, dans un moindre mesure, des réfugiés); ce faisant, elle bouleverse la donne culturelle et questionne le paradigme anthropologique de « la culture » (dans la mesure où il était basé sur une prémisse de relative stabilité spatiale). Dans cette veine, Augé fait remarquer à quel point cette transformation interpelle un mode jusqu'ici généralisé de concevoir l'Autre - et par le fait même, de se concevoir - un mode qui dépendait lourdement de la stabilité de l'identité de l'Autre : « *C'était la stabilité de l'autre qui rendait l'identité concevable et facile... Faute de penser l'autre, on construit l'étranger* » (1994 : 171,172)²² .

²¹ Pour sa part, J. Boddy (*in* Fabian 1993 : 64) reste perplexe devant l'empressement des anthropologues à embarquer dans le train de la mondialisation : « *Are we reinventing ourselves no longer as "imperialism's police" but now as "globalism's midwives?"* »

²² Je ne suis pas convaincue cependant de la justesse de la deuxième partie de son affirmation car, comme nous le verrons plus loin, les Gitans de l'Andalousie « pensent » très intimement les non-Gitans, mais les

L'idée de **déterritorialisation** vise à rendre compte justement de cette instabilité croissante du « *link between space, stability, and cultural reproduction* », précisant en particulier que le lieu de la reproduction de l'identité ethnique « *is no longer tightly territorialized, spatially bounded, historically unselfconscious, or culturally homogeneous* »²³ (Appadurai 1991 : 192, 191). Appadurai plaide en faveur d'un nouveau concept spatial (*ethnoscape*) pour désigner le lieu de la reproduction identitaire qui, remplaçant des concepts réifiés comme « village », « communauté », etc., permettrait d'opérer une confrontation explicite entre l'histoire d'une identité (entendue comme « contexte ») et sa généalogie (lire « trajectoire construite »). La **transnationalité** et son complément, la **transethnicité** (Meintel 1993 : 5-6), sont des processus à l'oeuvre à l'intérieur de ces « *ethnoscapes* ». La transnationalité est le maintien, par des immigrants, d'assises dans le pays d'origine; elle peut même prendre la forme d'échanges soutenus (commerciaux, surtout). La transethnicité, ce sont des solidarités construites entre plusieurs groupes culturellement et structurellement semblables dans le nouveau pays de résidence. En plus de procurer de nouvelles ressources aux immigrants (*ibid.* : 19), la transethnicité pourrait mener à des modifications du processus de reproduction identitaire.

Borderlands, au contraire, est une notion qui conteste celle de déterritorialisation : au lieu de voir une absence de lien avec un territoire, « *borderlands* » représente une reconstitution d'un espace social de type différent, en postulant « *an interstitial zone of displacement and deterritorialization that shapes the identity of the hybridized subject* » (Gupta et Ferguson 1992 : 18), un lieu composé à partir des fragments de territoire auxquels le sujet a affaire. Contrairement à des frontières, les *borderlands* sont des « lieux composés »- voire des intersections, ambivalentes plutôt que séparatrices univoques - habités par des sujets participant à plusieurs traditions identitaires en même temps. Ces

construisent quand-même en étrangers...

²³ Cette formulation laisse entendre qu'autrefois ces processus étaient « *tightly territorialized, ... unselfconscious, ... homogeneous...* », ce qui est en contradiction avec le point de vue très convaincant d'un Amselle (1990), par exemple, selon lequel toutes les sociétés sont des produits métissés...

auteurs (*ibid.* : 9) affirment que ce n'est pas à une déterritorialisation que l'on assiste, mais plutôt à une forme de reterritorialisation - ou à une forme différente de territorialisation - à la fois de l'espace et de l'identité.

S'inscrivant en faux contre les tenants de l'école post-moderniste, Giddens (1990 : 16, 20) considère ce processus de déconstruction/reconstruction du rapport temps/espace comme un élément fondamental de la « haute modernité » :

The dynamism of modernity derives from the separation of time and space and their recombination in forms which permit the precise time-space « zoning » of social life; the disembedding of social systems...; and the reflexive ordering and reordering of social relations in the light of continual inputs of knowledge affecting the actions of individuals and groups.

L'analyse de Giddens permet de saisir un peu mieux les enjeux implicites à ce processus : il s'agirait d'un processus d'homogénéisation structurelle, mais non nécessairement formelle, des conditions de reproduction du capitalisme²⁴, induisant notamment un effet de délégitimation de l'État. En ce qui concerne les identités, il en résulte une sorte de « décentrage » (Turner 1993 : 423) - une reconnaissance mais non nécessairement une légitimation de la relativité des identités culturelles et ethniques - qui donne lieu à son tour à l'émergence d'une demande de reconnaissance de la valeur égale des différentes identités (Taylor 1992 : 66). Stuart Hall (1992) lie ces changements aux transformations produites dans la conception de l'identité par le développement de la modernité. Il signale, entre autres, cinq pas déterminants dans le décentrage du sujet, faisant que la conception du sujet unitaire des débuts de la Renaissance devient au fil du temps le sujet multiple et mouvant de la haute modernité.

Que ce décentrage puisse mener à une tentative de fixer plus précisément les identités dominantes (Sayad 1991 : 53-60) est amplement illustré par les débats actuels en Europe sur le traitement à accorder aux immigrés. Il s'agit donc aussi de phénomènes de pouvoir :

²⁴ Soulignant que « mondialisation » n'est pas forcément homogénéisation, Jourdan (*in* Fabian 1993 : 56) affirme: « *Bien des processus de créolisation socioculturelle qui sont à l'oeuvre dans de nombreuses parties du monde révèlent des formes culturelles nouvelles qui sont des résistances à l'hégémonie.* »

cela doit être explicitement intégré au traitement des phénomènes spatiaux car, comme le rappelait feu Roger Keesing (*in* Fabian 1993 : 57), l'obnubilation actuelle dont la globalisation fait l'objet a tendance à déguiser la dynamique économique et politique d'inégalité et de pouvoir qui la sous-tend.

La capacité de l'État à imposer une définition légitime de l'identité se trouve de plus en plus mise à l'épreuve dans ce processus. De plus, la nation « *n'apporte plus le cadre symbolique et territorial à l'intérieur duquel peut s'opérer la modernisation...* » (Wiéviorka 1993 : 61). L'accroissement des contradictions de la gestion de l'identité par l'État l'affaiblit, sans laisser entrevoir d'autres solutions. Ainsi « *...les contemporains de la mondialisation n'en restent pas moins ancrés symboliquement quelque part au sein des espaces nationaux* » (Oriol 1986 : 135)²⁵. Et Oriol encore de souligner une nouvelle ouverture possible :

Ce qui apparaît au revers de cette incapacité croissante pour l'État de se dire d'emblée comme le lieu légitime de l'expression de tous, ce n'est pas l'émergence d'une forme mondialisée d'existence collective, c'est le renforcement de la possibilité de dire son appartenance, de la promouvoir, de la développer, de la revendiquer indépendamment de la légitimité officielle. (Oriol 1984 : 50)

Malgré cette incapacité croissante de l'État, il demeure crucial d'aborder l'ethnicité en lien avec l'**espace national**, et ce sous deux angles. D'abord, la question du statut relatif des concepts de « nation » et d' « ethnie » : certains prétendent que l'ethnie est un genre de « nation à rabais » (cf. Gellner cité *in* Amselle 1990 : 18), une nation manquée en quelque sorte, un groupe à vocation nationale mais à qui il manque certains attributs essentiels pour pouvoir réaliser ce projet. C'est la position exprimée par Juteau-Lee (1983 : 44), Wiéviorka (1993 : 102) et B. Williams (1989 : 429), ainsi que par Gallissot (1987 : 22), pour qui l'ethnicisation est la conséquence de l'exclusion du « bénéfice supérieur » qu'est l'identité nationale. C'est la position « naturelle » (i.e., l'analyse inanalysée) de la plupart des études ethniques, tellement est enracinée en Occident la notion que l'aboutissement

²⁵ Oriol est formel sur ce point : les sujets se transnationalisent, mais ne se vivent ni ne se catégorisent eux-mêmes comme « transnationaux » (1986 : 132).

« normal » de l'histoire d'un « peuple »²⁶ est la création d'un État-Nation.²⁷ Cette notion est ensuite inversée par Gallissot (1993 : 164), qui affirme que « ...*la nation m'apparaît comme la dernière catégorie ethnique...* », comme elle l'avait déjà été par Bernier (1983 : 126) qui considère la nation comme une construction sur la construction ethnique, mais qui la transforme par le fait même d'oeuvrer dessus. Ici, la nation en tant que forme de construction ethnique, fait appel à des impératifs d'homogénéité et d'endogamie (entendue au sens large de maintien des réseaux relationnels dans les limites du groupe). Cette approche rejoint celle de Calhoun, pour qui nation et fait ethnique sont deux catégories fondamentalement distinctes. Du point de vue de cet auteur, il n'y a pas de continuité observable entre fait ethnique et nation, en dépit du fait que les « *claims to nationalism are often rooted in a rhetoric of pre-existing ethnicity* » (1993 : 214). L'Histoire (c'est-à-dire, l'existence antérieure d'une identité commune), construite de manière retrospective, est ici mobilisée dans le but de démontrer la légitimité du discours nationaliste.

Cette question du lien entre fait ethnique et la raison d'État est soulevée par un bon nombre d'auteurs (Amselle 1990, Fabian 1993, Gallissot 1987, 1993, Guillaumin 1992, Hobsbawm et Ranger 1983, Oriol 1979, 1984, 1985, Sayad 1991, Urban et Sherzer 1991, B. Williams 1989). Il s'agit en particulier du problème du rôle de l'État dans la fixation des identités et dans la définition de l'altérité par un processus de construction idéologique sur la base d'une histoire « éditée », fictionnalisée et naturalisée - ce que l'on convient maintenant en sciences sociales de qualifier de « récit ».

²⁶ Encore faut-il reconnaître que ce « peuple » est lui-même une fabrication de la Nation qui homogénéise son histoire et sa matière présente (humaine, spatiale...).

²⁷ Barth (1992 : 18) soutient que le présumé holistique de l'approche anthropologique qui représente les cultures comme des systèmes fermés « *subtly insinuate[s] the nation-state as the implicit model for all human sociability* ».

1.1.2 Définir et problématiser

En 1974, W. Isajiw avait relevé le fait que sur un ensemble de 65 études sociologiques et anthropologiques portant sur l'ethnicité qu'il avait survolées, treize seulement fournissaient une définition de l'ethnicité. Plus de vingt ans plus tard, même si la plupart des chercheurs sont au courant du constat d'Isajiw, les tentatives de définition dans la littérature récente sont encore rares. Deux constats s'imposent. Premièrement, que très peu d'auteurs opèrent une distinction entre « ethnicité » et « groupe ethnique ». Deuxièmement, que la vaste majorité des définitions (et non pas forcément les meilleures) sont avancées par des chercheurs nord-américains. Plusieurs chercheur-e-s européen-ne-s prétendent, à l'instar de O. Bauer (cf. Juteau-Lee 1983 : 44), qu'il vaut mieux théoriser la nation (ou en l'occurrence, la question ethnique) plutôt que la définir. Poutignat et Streiff-Fennart, pour leur part, soutiennent que « *Théoriser l'ethnicité ... revient ... à examiner les modalités selon lesquelles une vision du monde "ethnique" est rendue pertinente pour les acteurs* » (1995 : 17). Sans prétendre au départ théoriser, il est néanmoins crucial de problématiser la question ethnique, ainsi que les concepts utilisés pour la cerner. Procéder à cet exercice sans définir, même de manière provisoire, ne fait que contribuer au flou théorique et conceptuel qui hante ce domaine. À condition de rester consciente du risque de se retrouver définie par la définition, une tentative dans cette direction s'impose.

Les concepts sur lesquels porteront mon effort de problématisation sont « identité ethnique » et « groupe ethnique ». Malgré le fait que la majorité des auteurs qui tentent une définition s'attachent à définir le terme « ethnicité », la plus grande confusion règne toujours quant à ce supposé objet. Beaucoup des définitions d'ethnicité proposées sont plutôt des définitions d'identité ethnique, comportant parfois aussi des éléments concernant le « groupe ethnique ». À mon sens, « ethnicité » est une notion abstraite qui n'est pas utile à des fins analytiques, et qui est employée pour se référer tantôt aux phénomènes ethniques (identité, groupe, comportement, action), tantôt à l'étude de ces phénomènes. Un exercice de déréification s'impose, car « ethnicité » est trop souvent véhiculée comme un fait objectif, voire un phénomène naturel, par les chercheurs autant

que par le public en général. Utiliser le terme « identité ethnique » ne résoudra pas automatiquement ces problèmes, mais nous engage tout de même à préciser la nature du phénomène auquel on se réfère, tout en soulignant son caractère abstrait et analytique plutôt que pratique et socialement donné.

Aucune des vingt définitions et plus présentées dans les ouvrages consultés ne me semble adéquate, car aucune n'aborde de manière suffisamment approfondie les quatre aspects clefs du fait ethnique, soit : les caractéristiques spécifiques de l'objet, les déterminants de son processus de création, les facteurs qui déclenchent sa mobilisation, et les modes de relation avec d'autres processus sociaux. Évidemment, cela suppose déjà un préjugé par rapport au contenu de la définition, renvoyant à une vision des phénomènes ethniques en termes relationnels. Je tenterai donc de combiner des éléments de plusieurs définitions pour tenir compte des dimensions sus mentionnées.

Pour définir « identité ethnique », je m'inspire des définitions d'Oriol (1984 : 69)²⁸ et de Meintel (1993 : 5-6)²⁹. L'identité ethnique est avant tout une forme de catégorisation³⁰. Elle est une désignation subjective à la fois individuelle et collective basée sur un sentiment d'appartenance et manifestée dans une série de caractéristiques, produite dans un processus historique d'opposition significative à d'autres catégories humaines constituées de manière similaire. L'identité est relativement plastique et mobilise une sélection variable de traits marqueurs selon les contextes spécifiques, et comme résultat de l'intervention d'agents sociaux. L'identité ethnique est un processus - plutôt qu'un état

²⁸ Il s'agit d'une définition du concept « identité-appartenance » : « Appartenir à un groupe étendu (ou encore à un groupe historiquement constitué), c'est posséder et/ou exprimer certaines dimensions qui sont susceptibles de manifester ou de signifier que l'on se situe, ou se conçoit dans le cadre collectif d'intérêts ou d'un destin partagés avec d'autres sujets, catégorisés de façon équivalente, en opposition significative avec d'autres personnes relevant de groupes autrement caractérisés. »

²⁹ « Ethnic identity...refers to individuals' sense of belonging to a group to which their "real or symbolic" ancestors belonged, as well as to the sense of uniqueness, unity, history and shared future of a community. »

³⁰ Ou, selon des mots de Devereux (1972 : 139), « un moyen de tri et d'étiquetage ».

ou une attribution - à intensité variable et qui s'appuie sur des différences investies de sens par les agents sociaux concernés.

On peut considérer le groupe ethnique comme l'expression concrète de l'identité ethnique, si toutefois l'on prend soin, à l'instar de Giddens, de refuser de réifier cette entité (c'est-à-dire, que l'on reconnaisse qu'il s'agit d'une catégorie analytique et non pas objective). Malgré toute l'encre versée à ce sujet depuis, il me semble que la meilleure base pour construire cette définition est celle de Weber (1947/1961 : 306)³¹, en rajoutant quelques éléments de la définition de Jackson (*in* Urban et Sherzer 1991 : 5)³² et de Calvo Buezas (1990 : 25)³³. Un groupe ethnique serait donc : une collectivité humaine caractérisée par la croyance que ses membres possèdent une histoire ou des ancêtres communs, et par une série de pratiques jugées distinctes - et cette distinction jugée à son tour significative - de celles d'autres groupes. Ces pratiques sont produites dans un processus historique et actuel d'interaction avec les autres groupes par des agents sociaux qui sont reconnus comme représentant le groupe. Le groupe peut être plus ou moins large - autrement dit : ses frontières fluctuent -, se définissant selon la pertinence de l'enjeu présent.³⁴

Ces deux phénomènes - identité et groupe ethniques - sont basés sur un consensus relativement vague et flou chez les sujets sur ce qui les constitue, les marqueurs étant

³¹ « Those human groups that entertain a subjective belief in their common descent... in such a way that this belief is important for the continuation of non-kinship communal relationships, we shall call "ethnic" groups, regardless of whether an objective blood relationship exists or not. »

³² « ... a recognizably distinct group of people substantially embedded in a larger society, whose inventory of cultural traits [has] been produced to a significant extent by interaction with other sectors of society. »

³³ « Les ethnies sont fondamentalement des catégories relationnelles entre groupes humains, composées davantage par des représentations collectives réciproques et par des loyautés morales, que par des entités spécifiques et fixes, qu'elles soient culturelles ou raciales. »

³⁴ Sur ce point, la notion de R. Cohen (1978 : 387) est particulièrement évocatrice : pour lui, l'« ethnicité » (mais je trouve que cela s'applique bien au groupe ethnique) est « a series of nesting dichotomizations of inclusiveness and exclusiveness », où chaque « nid » constitue une frontière en puissance, selon la situation et le « threshold of issue salience ».

polysémiques et portant la trace de l'histoire de leur construction collective et progressive : un terrain fertile de la lutte des classements. Ce consensus évolue, se transforme au gré des contacts avec les autres groupes ethniques et avec l'État qui est lui-même, dans la plupart des cas, une « ethnocratie » (Adams *in* Urban et Sherzer 1991 : 181). En revanche, les définitions présentées ici refusent quatre éléments présents chez plusieurs auteurs : le caractère involontaire de l'identité ethnique (v.g. : Isajiw 1974); la nature « objective » du groupe ethnique (v.g. : Moreno 1985b et 1991); les rapports de domination qui déterminent son existence (B. Williams 1989); et son statut « subnational » (*ibid.*). Concernant le caractère « involontaire », il me semble que, depuis Barth, on ne cesse de développer l'analyse démontrant que, si l'identité ethnique n'est pas une affaire de « libre choix », elle est déterminée par les stratégies individuelles et collectives des agents pouvant aller jusqu'au reniement ou au changement d'identité. Elle serait « involontaire » seulement au sens où tout sujet possède une identité ethnique, plus ou moins forte et saillante selon les contextes. À cette notion d'« involontaire », il convient ici d'opposer non pas une quelconque notion de « volonté », mais plutôt le caractère construit de l'identité - et le fait aussi que des individus et parfois même des groupes entiers peuvent en arriver à un état de consensus implicite où ils abandonnent collectivement une identité pour adhérer à un autre processus d'identification.

La question de la nature « objective » du groupe renvoie à la mise en garde de Giddens mentionnée plus haut : autrement dit, le « groupe ethnique », comme la classe sociale, n'est pas une réalité concrète sinon un construit analytique. Dans la réalité sociale, il n'y a que des manifestations partielles qui peuvent être catégorisées comme faisant partie de ce qui est désigné par le concept « groupe ethnique ». Aucune manifestation concrète d'un groupe ethnique, peu importe à quel point elle est explicite, ne recouvrira l'ensemble du phénomène désigné par « groupe ethnique ».

En ce qui concerne l'idée des phénomènes ethniques comme étant produits de relations de domination, cela donne une vision trop passive de la dynamique de production ethnique. Identité et groupe ethniques sont produits dans le contexte de rapports sociaux nécessairement hiérarchisés, mais ne sont pas exclusivement déterminés par la

domination. Enfin, le statut « subnational » s'avère exister dans certains cas, mais cette perspective qui impute à chaque groupe ethnique une volonté inexorable d'accéder au statut de « Nation » (autre concept insuffisamment problématisé), reflète une position politique plutôt qu'analytique³⁵. Il est ici davantage question d'une volonté de construire un mouvement national, que de décortiquer le phénomène ethnique.

Pour cerner le phénomène ethnique, par contre, il est important de s'arrêter sur la question des marqueurs³⁶, constitutifs de la frontière³⁷, car l'élément de « différenciation significative » est central aux phénomènes ethniques et indique le caractère fondamentalement symbolique de ces processus. Augé dira même que c'est « *la logique symbolique qui rend possibles et effectives les relations entre les uns et les autres* » (1994 : 53).

Les marqueurs sont justement ces traits culturels auxquels les agents confèrent un sens particulier, un sens qui permet d'effectuer le tri, de coller l'étiquette et, partant, de se montrer distincts. Les marqueurs ne sont pas la réflexion telle quelle de la culture du groupe, mais plutôt « *a work-on-culture* » (Beaucage 1994). Ils ne sont pas, comme le voudraient les tenants de l'approche essentialiste, un reflet « naturel » des traits ou du

³⁵ L'école post-structuraliste de la tendance de critique culturelle aussi propose une interprétation politique de l'« ethnicité ». Son parti pris est que, puisqu'aucun phénomène social n'a d'existence que subjective, l'identité ethnique est nécessairement un construit conscient et politique dans le sens immédiat du terme, d'où le slogan marqueur de cette tendance, d'ailleurs, « *the politics of identity* ». Voir, par exemple, Radhakrishnan (1987 : 200) : « *...I believe it is possible... to generate through Post-Structuralism a "radical ethnicity" even as we legitimate "programmatic and short-term ethnicity"...* » Cet auteur fournit encore un autre exemple de la manière dont cette tendance dite « post-structuraliste » s'accommode de manière a-critique de la réification de représentations de la réalité sociale, tout comme le faisait le fonctionnalisme dont elle est issue. Souvent, c'est sous le prétexte de la métaphorisation que cette opération procède. En voici un exemple : « *...ethnic reality realizes that it has a "name", but this name is forced on it by the oppressor...* » (*ibid.* : 208).

³⁶ Horowitz (1975 : 120) opère une distinction entre *criteria* et *indicia* ou marqueurs, les critères servant à définir, les marqueurs constituant les manifestations sensibles de l'identité. Le système de critères serait donc plus complexe, mais des marqueurs pourraient devenir des critères avec le temps et l'usage.

³⁷ Oriol (1979 : 22) estime que les marqueurs « *...désignent ce sur quoi agir pour mieux constituer et faire reconnaître le groupe comme unité...* »

contenu culturel du groupe. Les marqueurs sont un ensemble dynamique de traits sélectionnés en fonction des rapports avec les autres groupes, et utilisés comme critères de classement (membre ou non-membre du groupe) (Barth 1969 : 119). Les traits culturels observés d'un groupe n'ont pas tous une valeur de signification de l'identité (*ibid.* : 14). Au contraire, rappelons que « ...*the origin of ethnic identities does not depend on cultural diversity per se...., but rather on the assignment of particular social meanings to a limited set of acts* » (Blom in *ibid.* : 74).³⁸ Peressini (1991 : 92) distingue trois étapes à ce processus d'assignation : sélection, schématisation et systématisation/totalisation.

Il est particulièrement important d'approcher les marqueurs en tant que système (ouvert et dynamique), plutôt que comme série de traits disparates et arbitraires. Mais si les marqueurs constituent un système, il s'agit d'une sorte de système dans un système, car leur signification ne vient pas surtout des relations entre eux, mais du système de significations plus large dans lequel ils sont enracinés (Drummond 1980 : 354). Par ailleurs, je reviendrai plus loin sur la notion de « marqueur », pour proposer un terme (« afficheur identitaire ») qui me semble mieux rendre compte de sa place dans un système plus large.

Le fait même d'ériger un trait culturel en marqueur change sa nature et sa dynamique, surtout en vue de la valeur symbolique que le trait charrie une fois désigné comme marqueur (Moreno 1985b : 16). Cependant, pour être « légitimes » aux yeux des membres du groupe, les marqueurs doivent pouvoir garder leur caractère « naturel », ou alors subir un processus de re-naturalisation, ou d'intériorisation chez les agents. C'est sur cet aspect qu'Oriol (1984 : 116) met le doigt en signalant que « ...*l'intériorisation passe d'abord par*

³⁸ Cette affirmation donne une certaine assise théorique aussi à la notion de *symbolic ethnicity* (Gans 1979), qui - quoique très mal formulée et étayée par son auteur, entre autres parce que son utilisation du concept de *symbolique* est malheureuse - se réfère au phénomène de l'identification ethnique chez des groupes apparemment *assimilés* aux États-Unis, et exprimant leur identité par une série de traits extraits et *détachés* des pratiques traditionnellement associées à ce groupe ethnique. Chez Gans, cependant, il n'y a pas cette appréciation cruciale de la nature de système de ces traits, ni de l'importance de l'acte de rendre significatifs ces traits, ni enfin du statut véritablement symbolique de ce comportement par les agents. Pour Gans, « symbolique » prend une connotation plutôt américaine et est davantage synonyme d'« emblématique ».

le corps. Les symbolismes les plus efficaces à cette fin sont ou bien dans le registre de l'absorption - cuisine et boissons - ou bien dans celui des pratiques gestuelles :

danses... ». ³⁹ Les marqueurs sont construits selon un processus en général implicite, avec des moments de cristallisation progressive du consensus par l'intervention explicite d'acteurs collectifs ou de représentants⁴⁰ de la collectivité. Oriol (1984 : 91) discerne un double aspect - subjectif et objectif - à ce processus d'identification duquel émergent les marqueurs :

...toute dimension objective qui caractérise le groupe national et/ou culturel peut être intériorisée pour être reprise comme signifiant l'identité subjective; toute expression subjective - discours, mentalité, pratique culturelle - peut être objectivée pour attester de l'existence incontestable du groupe.

L'État - pour qui l'existence ou non du groupe est souvent un enjeu politique important - produit un effet important à ce dernier niveau par son « invention » de traditions (cf. Hobsbawm et Ranger 1983 : 1-14) et par la légitimité⁴¹ que son pouvoir symbolique confère à ces marqueurs⁴². Calhoun apporte une précision importante à la notion de

³⁹ Bottomley (1991 : 107) elle aussi souligne l'importance de la danse et d'autres pratiques culturelles non verbales comme résistance à une valorisation négative de l'identité du groupe. La réflexion la plus complète en ce sens est celle de Desmond (1994) qui signale que « *Like Bourdieu's concept of "taste" (Distinction), movement style is an important mode of distinction between social groups... Movement serves as a marker for the production of gender, racial, ethnic, class and national identities... Social relations are both enacted and produced through the body, and not merely inscribed upon it... Dance, as a discourse of the body, may in fact be especially vulnerable to interpretations in terms of essentialized identities associated with biological difference.* » (pp. 36, 38, 42).

⁴⁰ Ici, la réflexion de Bourdieu (1987 : 185-202) sur la représentation et la délégation est très pertinente pour comprendre le processus de constitution du groupe par le biais de celui qui est reconnu comme son représentant. Pour lui, la délégation est « *l'acte par lequel un groupe se fait en se dotant... [d'un organe de représentation...] capable de se substituer au groupe sériel, fait d'individus séparés et isolés, en renouvellement constant, ne pouvant agir et parler que pour eux-mêmes* » (p. 187).

⁴¹ « Légitimité » ici entendue au sens de Bourdieu, c'est-à-dire reconnaissance officielle.

⁴² Moreno (1991 : 612) considère que ce processus de transformation de traits culturels en marqueurs identitaires est le moteur de la prise de conscience de l'identité ethnique. Il me semble que cela est le cas surtout dans des contextes de haute politisation de l'enjeu identitaire, comme le contexte andalou des années 1980, dont est issue la réflexion de Moreno.

tradition inventée, en soulignant que son caractère inventé ne la rend pas moins « réelle » ni valide car, après tout, toute tradition est créée, aucune n'est primordiale (1993 : 222).

C'est comme résultat de la convergence de tous ces processus que « ... *concrete ethnic identities appear as patchworks of different traits, loosely connected, rather arbitrary and fluctuating in time* » (Beaucage 1994 : 7).

1.1.3 L'identité ethnique produite

L'idée que les phénomènes ethniques sont produits plutôt que donnés ou « naturels », bien que présente chez Barth et ses confrères (1969), continue à être développée actuellement par les chercheurs suivant la logique des « stratégies identitaires ». Ce travail donne lieu à un grand nombre de nouvelles perceptions de la complexité de cette problématique, voire de la complexité du processus même de production de ces phénomènes⁴³. Tandis que certains abordent la question de la production de « l'ethnique » sous l'angle des classements opérés par les membres du groupe (p.ex. Peressini 1991 : 43), d'autres mettent davantage l'accent sur les interventions externes. À l'instar d'Amselle (1990 : 22), ils insistent sur le fait que « *l'invention des ethnies est l'oeuvre conjointe des administrateurs coloniaux, des ethnologues professionnels et de ceux qui combinent les deux qualifications.* »⁴⁴ Évidemment trop caricaturale, cette position fait néanmoins référence à un problème réel : celui du fait qu'en prenant comme objet d'étude l'identité ethnique ou un groupe ethnique, on renforce l'existence de l'objet tout en renforçant l'intérêt du chercheur pour l'existence de l'objet. De plus, Amselle relève comment l'assignation de différence à l'autre est un élément constitutif de l'affirmation de l'identité propre (*ibid.* : 35). Cependant, son affirmation que « chaque société a besoin d'une altérité dévalorisée pour créer sa propre identité » (*ibid.* : 38) déforme l'affirmation - plus

⁴³ Roosens (1989 : 149) a développé le concept évocateur de *ethnogenesis*, mais en même temps il nous prévient qu'il n'existe pas de processus uniforme d'ethnogénèse.

⁴⁴ C'est la position défendue aussi par B. Williams (1989 : 420).

acceptable celle-là - que toute identité est construite en interaction avec les « Autres significatifs » (Taylor 1992 : 33)⁴⁵. Les deux niveaux d'interaction, interne et externe, ont une incidence sur la production de l'identité, sans doute dans des proportions qui varient selon les cas. Oriol (1988 : 170) met en lumière cet aspect de la production identitaire en faisant allusion à comment elle « *combine des aspects de défense et d'affirmation, précisément parce qu'elle s'adapte à des situations diverses et surtout parce que les différentes identités dans les sociétés modernes se trouvent fortement en interaction...* ».

S'agissant d'un phénomène surtout subjectif pour les agents, le niveau interne au groupe est déterminant. Sans adhésion des sujets, il ne peut y avoir identité⁴⁶. Plus encore, le fait ethnique contribue à constituer le sujet : « *The term "ethnicity" acknowledges the place of history, language and culture in the construction of subjectivity and identity.* » (Hall 1992 : 257).

L'identité est toujours, par ailleurs, un phénomène instable : c'est un consensus fragile, polysémique et diversement interprété, produit des rapports de forces et de sens au sein du groupe autant et plus que des rapports de force et de sens entre le groupe et les autres⁴⁷. Différents aspects, niveaux, intensités d'identité peuvent être « mobilisés » par les sujets en fonction des contextes ou des enjeux en présence. C'est la question du « *threshold of issue salience* » proposée par R. Cohen (1978 : 397). Amselle (1990 : 65) va même plus loin. Il propose que l'identité n'est autre chose qu'une entente sur un terrain de débat commun :

...pour qu'il y ait identité, société, culture ou ethnie, il n'est pas nécessaire que les agents se mettent d'accord sur ce qui définit cette culture : il suffit qu'ils

⁴⁵ En se référant au fait que le caractère dialogique de la vie humaine est le trait qui définit cette vie, il écrit : « *We define our identity always in dialogue with, sometimes in struggle against, the things our significant others want to see in us.* » Ici, il se réfère autant à l'identité collective qu'individuelle.

⁴⁶ Il pourrait toujours y avoir classement et étiquettes, imposés de l'extérieur.

⁴⁷ Dans des cas d'hostilité entre groupes ethniques, le poids relatif de l'interne par rapport à l'externe est inversé.

s'entendent pour débattre ou négocier sur les termes de l'identité, sur ce qui la fonde comme problème. En d'autres termes, on peut avancer que l'identité c'est l'accord sur l'objet même du désaccord.

Il faudrait cependant préciser que l'identité a ceci de particulier qu'elle apparaît aux agents comme faisant l'objet d'un accord généralisé, alors que les négociations se font de manière imperceptible, discontinue mais continue. Augé (1987 : 22) arrive mieux à véhiculer cette idée en décrivant la culture comme « *la zone imposée de consensus sur les règles du je (du jeu)...* ». De la même manière, pour Calhoun (1993 : 223), le fait (social) ethnique fournit un cadre discursif à l'intérieur duquel les sujets négocient le sens : « *Ethnicity is a rhetorical frame within which certain disputes are conducted; participation in the disputes can actually reproduce ethnic understandings (changed or unchanged).* »

Cette approche de l'identité ethnique est radicalement opposée à l'approche essentialiste en ce qu'elle rejette la conception de l'identité en tant que « *the referential sign of a static set of practices, meanings and experiences. Rather, it sees the self as polycentric, multiple, unstable, historically situated, the product of ongoing differentiation and polymorphous identifications* » (Turner 1993 : 418). Calhoun, lui, prétend même que d'éviter une approche essentialiste ne serait pas suffisant pour rendre compte de cette multiplicité :

The issue is not just to avoid « essentialist » invocations of integral identity, but to see that just pointing to « social construction » offers little if any analytic purchase : it is not just that collective identities and ways of life are created, but that they are internally contested, that their boundaries are porous and overlapping, and that people live in more than one at the same time.⁴⁸ (1995 : 47)

⁴⁸ Il y a cependant un aspect insuffisamment approfondi de cette reconnaissance de la multiplicité des identités, et c'est que toutes les identités ne sont pas pour autant équivalentes, comme le laisse entendre cette approche. Wallerstein (*in* Wolf 1994 : 10), par exemple, soutient que « *...races, cultures and peoples are not essences. They have no fixed contours. They have no self-evident content. Thus, we are all members of multiple, indeed myriad, "groups" - cross-cutting, overlapping and ever-evolving.* » Certaines identités, dont l'identité ethnique, sont plus saillantes que d'autres. Être Québécois ou être un mordu du Canadien n'est pas équivalent.

Cette instabilité, cette multiplicité ne signifient cependant pas que le processus de construction est totalement arbitraire et amorphe. En ce sens, Beaucage (1994 : 180) a raison de rappeler ce qu'avait signalé Barth, à savoir que l'identité ethnique est « *the result of an (unconscious) process of building up the difference* ». Il faut se rappeler aussi avec Barth que ce processus de construction de la différence n'est pas unitaire, mais plutôt sujet à diverses interprétations au sein du groupe, ces luttes et divergences étant elles-mêmes constitutives de l'identité - tant collective qu'individuelle. Calhoun considère de surcroît que l'ère moderne apporte un changement qualitatif à la dynamique de construction des identités⁴⁹ : « *In the modern era, identity is always constructed and situated in a heterogeneous field and amid a flow of contending cultural discourses* » (1995 : 196). Augé, quant à lui, rappelle non sans raison qu'aucune unité d'étude, aucun segment observable de la réalité sociale, n'est homogène en ce qui concerne les identités des agents⁵⁰ : d'ailleurs, il cite volontiers la pluralité du moi dans certaines sociétés africaines...

Il semble y avoir une certaine tendance dans la littérature récente, particulièrement chez les tenants du post-modernisme, à identifier la multiplicité de dimensions de l'identité ethnique comme un phénomène nouveau dont l'apparition serait liée à la dynamique spécifique de la société post-moderne. D'autres, comme Calhoun ou Hall, lient la complexification progressive des choix identitaires à l'ère proprement moderne et aux nouvelles formes de déploiement du capital à l'échelle mondiale. Celles-ci auraient provoqué l'expansion de la gamme de modes possibles d'expression identitaires, fruit de

⁴⁹ Il affirme un peu plus haut : « *I do not mean to suggest that all issues of identity were simply and stably settled for the Nuer, but rather that most appeared within a range of activity where a limited range of common rhetorics could organise the struggles for identity and recognition. Now... Nuer no longer can treat the categories of Nuer identity as doxically given but must face the modern challenge of deciding how to fit them into projects of collective and individual identity that presuppose inscription in a multiplicity of often incommensurable identity schemes. The change is not only one of scale; it is also one of complexity and especially of the extent of contestation over salient identities.* »

⁵⁰ « ... à l'intérieur de l'univers de référence choisi par l'ethnologue, les uns se démarquent des autres (et ce démarquage peut être violent) en termes de sexe, de poste de travail, d'appartenance ethnique, de statut professionnel, etc. Un grand ensemble ou une entreprise ne sont pas plus homogènes qu'une société lignagère. » (Augé 1994 : 72).

l'effet de dégageement progressif des réseaux dans lesquels participe le sujet. Alors que ces réseaux étaient autrefois en général superposés (parenté, éducation, travail, gouvernance, etc.), l'avènement de la modernité les détache les uns des autres, voire les fait brusquement éclater.

En effet, si l'identité est avant tout un moyen de tri (cf. Devereux 1972) permettant de choisir parmi un nombre infini - et donc ingérable - d'identités possibles (cf. Peressini 1991), alors, la multiplicité des dimensions de l'identité n'est autre chose que la face cachée de la médaille de l'identité triée. Et cette face est cachée non pas principalement comme résultat de la pratique des agents, mais surtout comme effet de l'analyse : le regard ethnologique a longtemps eu tendance à imputer une « homogénéité ontologique » à l'identité ethnique (Ramirez 1991 : 175), figeant dans le temps et l'espace social théoriques des identités en mouvement constant. S'il est vrai que c'est l'acte de catégorisation qui crée l'identité (Peressini 1991 : 137), dans le cas de l'identité ethnique cet acte est (au moins) double : d'une part, la catégorisation opérée par les sujets et, d'autre part, celle établie par l'analyste⁵¹.

Devereux (1972 : 132-3) a étayé le processus de synthèse que constitue la construction identitaire et qui permet de produire une unicité absolue à partir d'un ensemble d'assignations partielles à des classes spécifiques, chacune en soi niant ainsi l'unicité, mais leur cumul constituant une identité unique. S'ensuit un processus nécessaire de sélection entre ces segments multiples, appauvrissant en théorie l'identité, mais dont l'effet est compensé par un meilleur maniement des segments sélectionnés : l'identité ethnique est donc une identité synthétique entre plusieurs identités, également synthétiques (*ibid.* : 161) qui, ni individuellement ni ensemble, n'épuisent la totalité du répertoire identitaire potentiel. Cette reconnaissance de l'immensité du fonds identitaire et de la grande plasticité des modes de catégorisation peut à la limite faire en sorte que chaque individu apparaisse « *comme un être empiriquement unique* » (Peressini 1991 :

⁵¹ Un troisième moment de catégorisation serait celui exercé à travers le regard porté par des agents sociaux externes au groupe.

92), et c'est en effet la conclusion à laquelle arrivent plusieurs auteurs proches du courant « post-moderniste » (p.ex., Fischer in Clifford et Marcus 1986). Plus productive est l'approche de Peressini (1991 : 143), affirmant que *« si l'identité ethnique passe nécessairement par un "choix" d'appartenance de la part des individus, leur choix ne fait que reproduire des catégorisations socialement et historiquement déterminées »*. Gallissot (1987 : 18) précise que ce processus d'*« inscription [de l'identité de l'individu] dans des formes collectives s'effectue sous un mode d'identification historiquement dominant »*.

La multiplicité des fils du tissu identitaire a été signalée tant en ce qui concerne les sociétés traditionnelles que la société industrielle. Augé (1987 : 17-20), par exemple, raconte que dans les sociétés lignagères d'Afrique le « moi » est conçu comme pluriel, relationnel et relatif, et au niveau de l'individu deux principes s'enchevêtrent, l'un identitaire et l'autre relationnel. Ces principes s'appliquent aussi au niveau du groupe, et même au niveau du corps physique, vu comme étant constitué d'une pluralité interne. Chacune de ces entités est traversée par la tension entre être et relation, et cette même tension est exprimée dans les personnages des dieux.

De nombreux auteurs (p. ex. Royce 1982 : 1, Wiewiorka 1993 : 159, Bentley 1987 : 35, Meintel 1989, 1992) notent l'existence de cette multiplicité de dimensions de l'identité dans diverses sociétés industrielles à la manière de Ramirez (1991 : 175) : *« On sait que l'individu social est capable d'exprimer une variété d'identités, résultat de la multiplicité des rapports et de la réalité conflictuelle qui caractérisent notre existence. »* Cependant, il n'y a pas d'accord sur la signification analytique de ce phénomène : s'agit-il d'une synthèse originale chez chaque individu (Gallissot 1987 : 14), d'une double allégeance (Oriol 1989 : 121), du surgissement d'une identité différente selon les situations (Royce 1982 : 1) ou éventuellement de l'émergence d'une nouvelle identité immigrante (Meintel 1989 : 90)? Voilà un indice de l'urgence de renouveler le regard en suivant la piste esquissée par Gallissot (1987 : 16). Il signale que l'agent maintient l'unité de son identité (multidimensionnelle) en choisissant un référent qui peut varier selon le contexte, tandis que cette plasticité échappe au regard ethnologique qui, lui, procède à l'identification et

fige ainsi la représentation d'un processus dynamique. « *C'est sur fond de variance qu'opèrent et les identifications relationnelles et la construction identitaire unificatrice.* » La priorité devrait donc être de porter le regard vers le processus d'identification active - et conflictuelle.

Récemment, nombre de chercheurs ont mené des réflexions sur la structure de l'identité sociale dans une autre direction, celle de l'intersection de divers types d'identité - particulièrement identité de classe, identité de genre et identité ethnique. Cette idée avait aussi été sommairement évoquée par Barth (1969 : 17), soulignant la similitude entre identité ethnique, genre et rang en ce que tous les trois ont un caractère impératif. En général, cette nouvelle préoccupation est issue d'une réflexion féministe (cf. Bottomley et al. 1991)⁵² mais on arrive rarement à approfondir d'une part le contenu des trois identités et, d'autre part, la relation entre elles. Celui qui a le plus avancé sur ce plan est Moreno (1991), pour qui ces trois principes fondamentaux agissent au niveau de chaque individu pour produire une identité globale. Il définit chacune de ces identités⁵³, cependant il ne va pas jusqu'à expliquer ni à illustrer leur articulation. Est-ce que l'on considère que les trois identités interagissent pour produire une identité synthétique, ou alors que l'une ou l'autre se manifeste selon les situations? Cette trilogie identitaire est une piste prometteuse, mais pour l'instant elle reste peu développée.

1.1.4 La « frontière » ethnique

Parallèle à cette réalisation du caractère multidimensionnel de l'identité, surgit une interrogation sur la nature de la frontière de l'identité ethnique. Cette interrogation elle-même demeure très peu précise, mais représente pour le moins un effort de

⁵² Peressini (1991 : 135) signale que, dès le début des années 80, Simon identifiait trois modes de différenciation et de hiérarchisation sociale qui ressemblent à cette division : la place dans le processus de production et la division du travail, le sexe, et l'origine ou appartenance culturelle ou nationale.

⁵³ Sa définition de l'identité de genre est beaucoup plus schématique que les deux autres, aussi l'auteur accorde une portée spéciale à l'identité de classe en lui assignant un plus grand poids qu'aux deux autres sortes d'identité.

problématisation de la notion de « frontière ethnique ». Car, même si la réflexion de Barth (1969) sur la frontière a eu pour résultat de bouleverser en profondeur le regard analytique porté sur les phénomènes ethniques, la nature de la frontière (contrairement à d'autres aspects comme, par exemple, son emplacement ou son contenu) n'a pas fait l'objet d'une réflexion poussée. Ainsi, on a considéré la frontière comme le lieu de désignation d'une dichotomie entre deux groupes ethniques distincts (Barth 1969), avec la précision apportée plus tard par Isajiw (1974 : 122) que la frontière est double, interne et externe. D'autres ont ensuite signalé que l'interne et l'externe ne coïncident pas nécessairement, c'est-à-dire, que la définition de la frontière n'est pas forcément la même pour les membres du groupe que pour les non-membres.

La nature de la frontière est débattue avec plus d'acuité à partir du milieu des années 1980, en particulier à partir de la remise en question de l'objet (plus que du concept) 'culture'. Amselle (1990) est celui qui a lié cette réflexion le plus directement à la question ethnique, mais beaucoup d'autres, y compris Barth (1992), y ont aussi mis du leur. On soutient que les cultures réelles ne se présentent pas comme de beaux ensembles tranchés, tels que beaucoup d'ethnologues les ont représentées, mais plutôt que *« toute culture observée se dissout dans un ensemble sériel ou dans un réservoir de pratiques conflictuelles ou pacifiques dont les acteurs sociaux se servent pour renégocier en permanence leur identité »* (Amselle 1990 : 10). Augé (1994 : 80) renchérit en affirmant que « la culture » n'est pas une réalité observable, mais que c'est l'observateur qui induit *« la cohérence virtuelle d'un système global »*. Le problème intervient, toujours selon Augé, lorsque *« nous procédons ... à l'inverse, substantifiant la culture comme totalité pour en déduire la réalité des individus qui s'y réfèrent »*.

À partir de ce genre d'observation, Amselle rejette le concept même de frontière identitaire, arguant qu'il s'agit d'une série de gradations, et que si frontière ethnique il y a, elle existe seulement là où l'État bureaucratique l'aura imposée. Il oppose donc le concept de continuum à celui de frontière. Seulement, il me semble qu'on n'a nul besoin d'y

décèler une contradiction : sans accepter l'ensemble de l'argument d'Amselle⁵⁴, on peut admettre que les cultures réelles forment (le plus souvent) un continuum mais que la frontière est justement une rupture voulue de ce continuum opérée par les acteurs sociaux, et ce, non nécessairement ni surtout sur la base de différences « objectives ». C'est là justement le fond de la réflexion de Barth (1969), bien résumée dans la phrase de Beaucage (1994 : 5) : « *The result of such a "work-on-culture" [c'est-à-dire, la transformation de certaines pratiques culturelles en marqueurs identitaires] is to break the continuum of society at a given point and, through cultural criteria or markers, create an ethnic frontier.* »

On n'est pas pour autant obligé de revenir au concept de frontière comme une ligne étanche créant une dichotomie entre deux groupes humains. Divers auteurs ont constaté l'aspect mouvant, flou, voire fluide, de la frontière ethnique. De fait, la frontière paraît floue comme conséquence de sa complexité inanalysée : il s'agirait à mon sens d'un ensemble de frontières partielles, peu formalisées, dont les marqueurs (ou les terrains d'investissement identitaires⁵⁵) témoignent, et qui constituent « la » frontière ethnique du groupe par un effet d'intensité de positionnement autour d'un groupe relativement concentré. La position de la frontière est donc brouillée par le fait que certaines de ces frontières partielles soient situées en-dehors de la « zone de concentration », et la frontière peut même être discontinue dans la mesure où les terrains identitaires ne couvrent pas l'ensemble de la pratique sociale.

Le mode de conceptualisation de la frontière est central à une approche constructiviste de l'identité ethnique. Alors que les tenants d'une approche essentialiste mettent l'accent sur le « centre » du groupe comme lieu de définition de l'identité, sur son « contenu culturel »,

⁵⁴ En particulier, il me semble que son imputation de la création des frontières ethniques aux seuls colonialisme et État bureaucratique est erronée, y compris en ce qui concerne l'Afrique, et qu'il verse dans une certaine idéalisation des sociétés précoloniales.

⁵⁵ Je développe cette notion plus loin dans le texte, dans le cadre de l'analyse de l'identité gitane en Andalousie.

prétendant que l'identité est plus « forte » lorsque les membres du groupe sont entre eux et plus faible vers les frontières car « diluée », une approche constructiviste soutient le contraire. C'est la frontière en tant que relation (c'est-à-dire, la co-présence du semblable et de l'Autre) qui déclenche la négociation du sens, la mise en oeuvre de l'assignation de significations à certains traits ou pratiques culturels. C'est ce qu'écrit si bien Augé : « ...si l'identité ne s'apprécie qu'à la limite de soi et de l'autre, cette limite elle-même est essentiellement culturelle. Elle dessine l'ensemble des lieux problématiques d'une culture » (1994 : 80). Cette notion de « lieux problématiques » est exactement ce à quoi je veux me référer plus haut, lorsqu'il est question des « terrains de lutte identitaires » formant des frontières - des lieux de différenciation du sens - partielles et sujettes à recomposition.

Cette manière d'aborder la nature de la frontière ethnique me semble mieux rendre compte de son caractère « essentiellement problématique » - pour paraphraser Augé - et du processus de négociation, parfois conflictuelle, de l'identité qui à la fois habite et constitue la frontière.

On trouve cependant dans la littérature sur le sujet au moins deux autres manières d'aborder ce phénomène : soit de considérer que la frontière change de place avec le temps (Barth 1969 : 38)⁵⁶ ou selon les situations (R. Cohen 1978, Keefe 1989 : 5), soit de la voir comme un continuum en soi, à la manière de Drummond (1980 : 359)⁵⁷. L'approche par « terrains de lutte identitaires » permet de rendre compte du phénomène de « déplacement » de la frontière dans le temps et selon les contextes, car il s'agirait non pas d'une frontière unique et unitaire, mais d'une frontière « composite » et discontinue.

⁵⁶ Ou, version plus sophistiquée et, à mon avis, intéressante : que le mécanisme de maintien de la frontière se « déplace » avec le changement social (Knutsson in Barth 1969 : 93).

⁵⁷ « *The boundary separating "coolie" and "English" established at the beginning of the indenture system in 1838 has dissolved and stretched until it is currently not a line but a continuum.* »

L'effet de continuum décelé par Drummond me semble ainsi devoir être lui-même davantage décortiqué⁵⁸ pour rendre compte de ses inégalités internes.

Ces considérations renvoient à une autre question, présente seulement à l'état implicite dans la plupart des travaux, à savoir si la frontière doit être conceptualisée comme lieu de découpage ou, au contraire, comme une intersection ou carrefour de différences que la frontière contribue à structurer et à rendre significatives⁵⁹. Peut-être qu'elle est les deux en même temps, c'est-à-dire, et rupture et raccordement? En fait, cette dernière idée serait cohérente avec certaines affirmations de Barth (1969), quoique le danger existe d'opérer un glissement vers une conception réifiée des différences dans le cadre du « carrefour », car ici l'accent sur la création de la différence est moins explicite. La différence est ici conçue comme étant donnée d'avance⁶⁰.

Telle que conceptualisée, la frontière ethnique, du début (cf. Weber 1947/1961 : 305) à l'actualité (cf. Oriol 1984 : 94), est le vecteur et le résultat d'un acte de clôture symbolique. Cela renvoie nécessairement à une dynamique de rapport de forces entre groupes, dans lequel souvent l'État joue un rôle central, particulièrement depuis le début

⁵⁸ Connaissant moi-même certaines sociétés créolisées en Amérique latine ou en Afrique, je serais, cependant, très étonnée de trouver dans un contexte comme celui que décrit Drummond qu'il s'agit d'un continuum harmonieux ou à intensité constante. Au contraire, je suis plutôt d'avis que l'on y trouverait - à l'instar du Pérou ou de l'Afrique du Sud - toute une série de gradations, peu visibles mais significatives pour les agents et parfois assez conflictuelles, à l'intérieur de ce supposé continuum.

⁵⁹ Cette idée m'a été inspirée par le texte de Michel Serres (in Lévi-Strauss 1977 : 30-31). Serres y parle de l'identité comme une série d'espaces hétéroclites dont l'individu 'habite' - voire constitue - l'intersection construite par la culture : « *Cette construction... est son histoire même. Ce qui différencie les cultures, c'est la forme de l'ensemble de raccordements entre espaces.* » Si l'on adopte cette analogie, la frontière serait aussi un « ensemble de raccordements ».

⁶⁰ Il est également à noter dans le cadre de cette discussion qu'il existe un certain danger de glissement conceptuel dû à l'emploi intensif de métaphores d'ordre spatial. En fait, je les utilise pour tenter d'évoquer des phénomènes de concentration, déploiement stratégique, éventuellement éparpillement des agents autour d'enjeux identitaires : il ne faut pas en déduire que la frontière (ni quelque autre phénomène ethnique) ait une existence spatiale (quoique le « lieu » au sens de Jackson et Penrose soit fortement ethnicisé).

du siècle⁶¹. Amselle (1990 : 54) a certainement raison d'insister sur le fait que les identités ont été figées par l'intervention de l'État bureaucratique : celui-ci vise à imposer une certaine « vision des divisions »⁶², en l'occurrence ethniques, et à légitimer une hiérarchie des identités. La frontière formelle - cette « ligne pleine et continue » distinguant l'intérieur de l'extérieur - a, par le biais de l'intervention de l'État, graduellement remplacé les « limites » imprécises qui signalaient plutôt « *la coprésence du même et de l'autre* » (Oriol 1979 : 25). Évidemment, le pouvoir au sein de l'État d'un groupe ethnique par rapport à un autre n'est pas égal. Certains (immigrants) sont par définition exclus des prérogatives (droits et libertés) des membres (citoyens) (cf. Sayad 1992). Certains, quoique membres, ont des droits plus faibles que d'autres : « *the boundaries that mark identity distinction also mark ownership of cultural products and the symbolic significance they have in civil society* » (B. Williams 1989 : 412). C'est dans un tel rapport de forces que la frontière produit la différence, elle ne fait pas que la marquer. Il s'agit d'une opération de classement, qui est nécessairement « *le produit d'une imposition arbitraire, c'est-à-dire d'un état antérieur du rapport de forces dans le champ des luttes pour la délimitation légitime* » (Bourdieu 1980c : 66).

Malgré toutes les mises en garde que les constructivistes s'adressent mutuellement par rapport à l'écueil essentialiste - que ce soit la tentation d'envisager la frontière comme une clôture de barbelés ou une série de postes de douane ou encore de réifier les identités - cet essentialisme s'insinue chez la plupart des analystes. En effet, chez de nombreux auteurs se glisse de temps en temps une petite référence qui laisse entendre qu'il y aurait, soit une identité « réelle » enfouie quelque part en-dessous des constructions identitaires⁶³, soit des

⁶¹ Stephenson (*in* Fabian 1993 : 59) signale que le premier passeport a été imposé par la Grande-Bretagne en 1915, pendant la Grande Guerre.

⁶² Cette expression est celle de Bourdieu, qui écrit : « *La lutte des classements est une dimension fondamentale de la lutte des classes. Le pouvoir d'imposer une vision des divisions, c'est-à-dire le pouvoir de rendre visibles, explicites, les divisions sociales implicites, est le pouvoir politique par excellence.* » (1987 : 164).

⁶³ Par exemple, Gallissot (1987 : 10) qui parle de « l'anéantissement de l'identité réelle... » ou le concept de « véritable » identité » chez Moreno (1985b; 1991).

sociétés humaines où l'identité ethnique serait « pure » (voire : non construite, naturelle)⁶⁴. C'est donc une vision qui est très liée à celle d'un présumé « degré zéro du changement social » : les sociétés traditionnelles, préindustrielles, ou tout simplement sous-développées, seraient homogènes, solidaires, statiques. Pour Calhoun, ce sont les fondements conceptuels de la sociologie eux-mêmes qui en seraient responsables, car ayant toujours traité la différence et la diversité comme anormales, voire comme des formes déviantes. La sociologie idéalise la cohérence du « *life-world* » et présume des sociétés pré-modernes plus intégrées, moins différenciées que les nôtres :

Along with an appreciation of the scale, differentiation and intensification of modern social life, these accounts [by Weber, Durkheim, etc.] present us with the presumption that earlier modes of life were basically organized in terms of internal sameness or dedifferentiation. (1995 : 46).

Calhoun poursuit son argument en affirmant qu'au contraire, en réalité les gens « *inhabited multiple horizons of experience, for example as members simultaneously of local lineages and far-flung clans.* » (*ibid.* : 47). Poutignant et Streiff-Fenart (1995 : 32) évoquent plusieurs auteurs dont les travaux sur les sociétés « primitives » montrent aussi le caractère problématique et dynamique de l'identité ethnique.

Le genre d'affirmation qui constitue des glissements chez les constructivistes est l'épine dorsale de l'approche essentialiste en études ethniques. Cependant, la grande variété d'auteurs chez qui l'on trouve de telles affirmations ou allusions indique à quel point cette idée affecte tous les regards. Il y a presque toujours une présomption de quelque « degré

⁶⁴ C'est ce qu'évoque J-M. Benoist (*in* Lévi-Strauss 1977 : 17) lorsqu'il parle de l'isolement comme « *stade fruste de l'identité* ». Oriol aussi (1984 : 32) : «...*les groupes dominés...préservent en leur sein des pratiques de solidarité familiale ou communautaire, selon des règles d'unité collective qui...assurent une cohésion beaucoup plus étroite entre partenaires que celle qu'instaure le droit contractuel.* » Cette remarque qui passe pour une observation repose sur une vision idéalisée de la société d'origine des immigrants en question, et escamote le processus de redéfinition et construction de pratiques de solidarité dans le nouvel environnement de la part de ces immigrants : cela reste une nouvelle construction même si elle est réalisée à partir de certaines pratiques culturelles transposées du contexte d'origine. (Mon hypothèse serait plutôt qu'il s'agit souvent de (ré)invention de pratiques abandonnées ou carrément inexistantes ou particulières à certaines occasions dans le contexte d'origine.) Le fait que ce soit Oriol, ferré partisan des approches constructivistes, qui opère un tel glissement, démontre à quel point cette vision est profondément ancrée chez nous tous.

zéro » de l'identité ethnique, qui s'exprime le plus souvent dans l'idée qu'il y a déjà eu une sorte d'identité absolue d'une collectivité, que cette identité absolue est ce que l'on nomme vaguement l'identité traditionnelle et que, par conséquent, l'identité qui se crée aujourd'hui n'est pas la « vraie » ou n'est que « symbolique ».

La notion de « métissage originaire » qu'apporte Amselle (1990 : 35) est importante à cet égard en ce qu'elle souligne qu'en réalité, historiquement tous les groupes humains se sont constitués, et se constituent actuellement, dans un processus de mélange, qu'il n'y a aucun groupe humain ethniquement « pur » ou statique. Mais cette notion ne peut à mon avis remettre en question l'existence de groupes ethniques (comme Amselle le voudrait) car ceux-ci sont des construits symboliques, dont un volet important de la construction est justement la fabrication de l'homogénéité « rétroactive ». Mais même en demeurant sceptique à l'égard des envolées quelque peu lyriques de Amselle, on doit reconnaître que cette idée de « métissage originel » est importante à retenir pour contrer la tentation du « degré zéro ». B. Williams aussi abonde dans ce sens lorsqu'elle affirme : « *The starting point for the definition of purity is not ...some objective point at which "real" purity, or for that matter, authentic culture, existed, but rather the classificatory moment of purification and the range of issues that motivate its invention* » (1989 : 429). Au regard externe qui aplatit les divergences internes, Amselle (1990 : 57-62) oppose l'idée très bourdieusienne de la reproduction non pas comme boîte magique de la tradition, mais comme la canonisation des pratiques résultant d'un rapport de forces historique. Il insiste sur la « *culture comme élaboration contemporaine* », et non pas comme un artefact à conserver en dehors des pratiques sociales.

Sans nier la validité de l'affirmation d'Amselle que l'aplatissement des divergences internes est le produit d'un regard externe, cette manière de formuler le problème passe sous silence le fait que dans certaines situations les membres du groupe aussi tentent d'aplatir ces différences. Il est clair, par exemple, que beaucoup de mouvements à base ethnique, et particulièrement des mouvements fondamentalistes, construisent activement cette image d'homogénéité - et essaient de l'imposer à l'intérieur du groupe (selon une logique qui se rapproche de celle de la « raison d'État » évoquée plus haut). Cela est

important, car on voit à quel point la vision essentialiste convient au fondamentalisme, lui-même étant avant tout une forme d'identité figée (*ibid.* : 12).

1.1.5 Le caractère symbolique de l'identité

Toute identité est de part en part symbolique : voilà le constat central d'une approche non essentialiste. C'est-à-dire que toute identité est une manière d'organiser la différence et de la rendre significative, de « faire du sens ». Rappelons-nous que, selon Augé, c'est la logique symbolique qui rend possibles les relations entre les uns et les autres - qui fonde donc à la fois l'identité et la frontière. La symbolisation est le moyen de l'unité du groupe (Augé 1994 : 157). C'est aussi une spécificité de toute activité humaine.

Les rituels constituent un des moyens importants de réaffirmer symboliquement des unités et des identités dont la fragilité constitue toujours un problème pour la reproduction du groupe⁶⁵. Un regard porté sur l'identité devrait se pencher sur l'activité rituelle du groupe, car cette activité « *a pour objet essentiel la conjugaison et la maîtrise de cette double polarité (individuel/collectif, même/autre)* », et de reproduire ou de renouveler les identités par le biais de ce double jeu (Augé 1994 : 51). Le rite est une forme de médiation de cette double polarité identitaire, l'expression symbolique de la fonte, défonte et refonte des identités (*ibid.* : 61). Un regard en profondeur sur la pratique rituelle permet ainsi, de ce point de vue, de saisir les enjeux identitaires du groupe en question : ces lieux problématiques où se négocient - ou se disputent - en permanence les modes et les formes de la différenciation. L'activité rituelle symbolise l'entente et le conflit sur le terrain du jeu identitaire. Selon la nature de chaque activité (ethniquement homogène ou plutôt inter-ethnique), l'interprétation de l'enjeu apparaît comme étant plus

⁶⁵ « *...ritual may be seen for what it often is : a vital element in the processes that make and remake social facts and collective identities.* » (Comaroff et Comaroff 1993 : xvi).

ou moins unitaire (moins dans le cas d'une activité ethniquement homogène, plus dans le cas où il s'agit d'une activité inter-ethnique)⁶⁶.

Il ne s'agit cependant pas d'analyser le rituel à la manière structuraliste. L'approche préconisée ici, constructiviste et relationniste, se centre sur l'analyse historique - passée et actuelle - du rituel. Le temps actuel et passé est central à la compréhension de toute pratique sociale et de sa dimension symbolique, et le rituel aussi doit être compris en tant que pratique sociale : « ...*understanding ritual practice is not a question of decoding the internal logic of a symbolism, but of restoring its practical necessity by relating it to the real conditions of its genesis* » (Bourdieu, cité par Calhoun 1995 : 82).

1.2 Espace social et construction de l'objet

Le caractère variable, fuyant, presque insaisissable de cet objet d'étude qu'est l'identité ethnique exige et justifie le plus grand soin et la plus grande précision dans le choix et le maniement des concepts et des outils analytiques que l'on emploiera à le construire et à l'interpréter. Il est ainsi du devoir de l'analyste de rendre le plus explicites possible son positionnement et ses intérêts par rapport à l'objet et les outils qu'elle entend mettre en oeuvre dans le processus d'interprétation.

1.2.1 La construction de l'objet

Ceci n'est pas nouveau : la réflexion critique en sciences sociales sur la construction de l'objet d'analyse est fortement influencée par des courants de pensée prenant racines dans l'ethnométhodologie, la phénoménologie et la théorie praxéologique. Liée donc à un ensemble plus vaste d'interrogations concernant la « construction sociale de la réalité », la construction de l'objet est une démarche délibérément consciente devant tenir compte de

⁶⁶ Je reviendrai avec des exemples concrets tirés du cas des Gitans andalous dans les chapitres trois et quatre.

la présence externe de la chercheuse à l'intérieur de son objet (donc, ayant un effet sur celui-ci) et de rendre explicite cette présence⁶⁷. L'objet de recherche est ainsi conçu comme étant constitué par la chercheuse, à travers l'ensemble de questions théoriques qu'elle pose à son endroit (Kirsch et Bernier 1988 : 41). Cette construction doit être entreprise pour chaque objet d'étude individuellement, mais aussi se fait progressivement, à mesure que la chercheuse cerne son objet⁶⁸. Calhoun (1995 : 65), suivant Bourdieu, compare ce processus à celui par lequel un colon doit « gagner » des terres sur la « nature » : un processus laborieux qui consiste à défricher et à cultiver pour faire émerger l'objet et le mettre en valeur progressivement.

Deux préoccupations ont principalement primé dans la discussion sur la construction de l'objet, soit celle qui concerne la projection de la chercheuse au sein de l'objet, et celle du caractère construit, plutôt que donné, de l'objet⁶⁹. De l'examen de ces deux aspects, surgit un troisième, rarement explicité, qu'on désignera par « lutte des classements », d'après Bourdieu, car il est l'auteur qui y fait le plus systématiquement référence. Ce troisième aspect concerne le fait que le processus de construction de l'objet doit être replacé dans le contexte aussi des intérêts des chercheurs, et l'influence incontournable qu'aura sur ce processus l'état particulier du rapport des forces au sein du champ universitaire, tout comme la position qu'y occupe la chercheuse.

⁶⁷ Augé (1994 : 13-14) considère que la redéfinition de l'objet à laquelle nous assistons actuellement est le biais par lequel les sciences sociales sont en train de redéfinir leurs méthodes. Pour cet auteur, l'enjeu central est celui de la problématique présomption de pouvoir atteindre une extériorité par rapport à l'objet. Cette extériorité problématique est définie par trois paramètres, soit : « ...*l'exigence paradigmatique, qui voudrait maîtriser l'instabilité de l'objet social; la reconnaissance de l'altérité... qui correspond toujours à une distance de fait entre l'observateur et ce qu'il observe... ; l'évidence, en sens contraire, de ce qu'il faudrait appeler l'intériorité de l'observateur à son objet...* ».

⁶⁸ « ... *le problème de la construction de l'objet ne peut jamais être résolu à l'avance et une fois pour toutes...* » (Bourdieu, Chamboredon et Passeron 1968/1983 : 68).

⁶⁹ Quoique loin d'être le seul à soulever ces préoccupations, Bourdieu en fait ressortir les aspects saillants. Il met en évidence la nécessité d'une double rupture : celle d'avec la représentation indigène de l'expérience; et celle d'avec les présupposés inhérents à la position d'observateur qui « *tend à importer dans l'objet les principes de sa relation avec l'objet* » (Bourdieu 1980a : 46).

La **projection de la chercheuse dans l'objet** se produit à défaut de situer clairement la chercheuse (et ses outils analytiques) par rapport à l'objet. La formulation la plus succincte de cet écueil est peut-être celle de Whorf (cité par Handler 1985 : 176) qui affirme que l'analyse de l'autre requiert la remise en question de la logique propre de l'analyste, sinon on risque d'y projeter ses propres catégories - donc, de passer à coté de la logique de l'objet. Cela peut mener, entre autres, à l'une des manifestations du syndrome « *as-if* », soit la confusion chez l'analyste entre description et réalité (Bentley 1987 : 48), ou entre le point de vue du spectateur et celui de l'acteur (Bourdieu 1980a : 139). Une telle confusion amène un grand nombre de chercheurs à se poser en « *spectateur impartial qui... [fait] comme s'ils [les agents] se posaient les questions qu'il se pose à leur propos* » (*ibid.* : 53). Selon Bourdieu, la seule façon pour la chercheuse d'échapper à cette confusion est en théorisant l'objet et ses relations, car « *...la réalité ne peut répondre que si on l'interroge* » (1968/1983 : 54). Or, on ne peut formuler des interrogations qu'à partir d'une théorie.

Augé aussi insiste sur le danger qui consiste, pour l'ethnologue, à confondre son propre point de vue avec celui de ses sujets d'étude. Il souligne, en particulier, que les « autres » aussi pensent leurs relations, mais différemment de l'ethnologue : la structuration, c'est-à-dire le sens imposé par l'ethnologue, n'existe pas comme telle chez les agents; mais on tend à prendre pour acquis les raccourcis que le chercheur construit à leur égard et donc à durcir, homogénéiser, réifier l'altérité (1987 : 15). Non seulement les autres pensent-ils leurs relations, mais ils pensent aussi leur relation avec la chercheuse et avec son objet d'étude. Stengers soutient que tous les êtres vivants, même les animaux, soumis à l'interrogation scientifique,

sont susceptibles de « s'intéresser » aux questions qui leur sont posées, c'est-à-dire encore de se mettre à exister sur un mode qui intègre activement la question... La question « que me veut-il (ce scientifique)? » est une prodigieuse ressource de spéculation et d'autoproduction (1993/1995 : 165,166).

Bourdieu rejoint cette critique de la « gratuité du regard sociologique » (1978 : 68), et plaide en faveur non seulement de la démarche de situation explicite par la chercheuse, mais aussi de l'objectivation de ses intérêts en ce qui a trait surtout à ses visées

d'accumulation de capital symbolique et en fonction des stratégies qu'elle se donne pour y arriver. Il affirme, lui aussi, que les représentations scientifiques peuvent contribuer à créer ce qu'elles désignent (1980c : 65), par exemple en créant des catégories qui suscitent un discours du sujet correspondant à l'objet constitué par le chercheur (Meintel 1992 : 87). D'après Bourdieu, il faut donc tenir compte dans la notion du réel (dans la construction de l'objet) de la lutte des représentations, c'est-à-dire des luttes pour la définition de la réalité (1980c : 65). Plus largement, on ne peut espérer dépasser les limites de la vision de l'espace de jeu qu'a la chercheuse, inévitablement positionnée, que par la construction du jeu dans toutes ses dimensions. Et même là, ce dépassement n'est que provisoire (1980c : 72). C'est le point de vue qu'exprime aussi Sandra Harding lorsqu'elle écrit :

Une science maximalelement objective, qu'elle soit naturelle ou sociale, sera celle qui inclut un examen conscient et critique de la relation entre l'expérience sociale de ses créateurs et les types de structures cognitives privilégiées par sa démarche (citée par Stengers 1993/1995 : 29).

1.2.2 L'objet construit

Le caractère construit de l'objet social doit être explicitement reconnu par le chercheur qui doit procéder à une déconstruction/reconstruction de l'objet lui-même. Partant du constat que « *la réalité sociale est de part en part histoire* » (Bourdieu 1987 : 55), on reçoit, contrairement à l'approche « naïve » qui caractérise le fonctionnalisme, les objets tels qu'ils se présentent dans la réalité sociale en quelque sorte comme des vestiges archéologiques abstraits qu'il s'agit de démonter strate après strate pour y découvrir la trace des rapports sociaux qui les ont constitués⁷⁰. Comme le dit encore Bourdieu, « *...il faut reconstruire en chaque cas le travail historique dont les divisions sociales et la vision sociale de ces divisions sont le produit* » (1984 : 11). Il faut donc aborder la « réalité sociale » à la fois en tant qu'objet, donc comme ayant certaines propriétés

⁷⁰ Cette démarche s'inspire d'une autre, plus globale, concernant l'analyse des structures : « *Mais ce dont nous avons besoin, c'est d'une histoire structurale rarement pratiquée, qui ferait apparaître chaque état successif de la structure examinée comme étant à la fois le produit des luttes précédentes pour maintenir et transformer cette structure et le principe des transformations qui en découlent, à travers les contradictions, les tensions et les rapports de force qui la constituent.* » (Bourdieu et Wacquant 1992b : 68).

« objectives », et en tant qu'objet de perception : analyser et cette réalité et la perception qu'en ont les agents (Bourdieu 1987 : 154). Accepter l'objet tel qu'il est formulé par les agents sociaux, par contre, reviendrait à faire siennes les prémisses mêmes du discours des agents, plutôt que de les analyser⁷¹. Cette lacune est courante en particulier chez les ethnologues, qui semblent parfois avoir tendance à confondre la « vérité » selon les sujets avec une approche qualitative de leur objet d'étude. Une approche qui viserait à combler cette lacune n'équivaudrait cependant pas à la traditionnelle méfiance des structuralistes envers la connaissance que possèdent les agents de leur pratique. Au contraire, il s'agit plutôt de situer cette connaissance des agents au sein d'un espace social plus vaste et traversé par des luttes, entre autres sur le sens des pratiques⁷², donc situer cette connaissance dans le contexte des luttes pour la définition légitime de la réalité.

1.2.3 L'intérêt de la chercheure

S'interroger sur l'objet, c'est « *s'interroger sur le statut social et scientifique de ce même objet* » (Sayad 1991 : 20), envisager à la limite toutes les données comme des « *produits pré-construits d'une étape antérieure de la science* » (Bourdieu et Wacquant 1992b : 236). La mise en garde de Meintel (1993 : 8) à l'effet que le point de départ de toute recherche devrait être que ni l'existence ni la forme de l'objet ne sont données d'avance, souligne aussi le lien intime entre le mode de construction de l'objet et l'intérêt de la chercheure, puisque l'existence même de l'objet est un intérêt majeur de la chercheure. De là, l'attention extrême qui doit être portée par celle-ci à sa démarche d'auto-analyse pour s'assurer de ne pas *faire exister* cet objet de par son seul intérêt de chercheure. Voilà justement, du point de vue de Bourdieu, Chamboredon et Passeron (1968/1983 : 58), le

⁷¹ Cf. Bernier, 1983 : 111, sur l'analyse du discours nationaliste.

⁷² Alors que Bourdieu distingue deux types de connaissance (le « sens pratique » des agents et la connaissance théorique, qui peut aussi être développée par des agents), Giddens (1979) développe une classification à trois volets : la connaissance pratique, le savoir tacite, et le savoir théorique. Les deux auteurs insistent sur l'importance, pour comprendre un objet, du sens pratique des agents.

rôle de l'hypothèse : un corpus d'hypothèses fondées sur une théorie du social permet de déjouer l'écueil des préconstructions.

La **lutte des classements**, qui a pour objet le découpage de l'espace social (ou la « *vision des divisions* » selon Bourdieu 1987 : 163), est un concept qui déborde largement la question de la construction de l'objet, mais qui a une pertinence toute particulière à ce propos, car il fait référence au contexte de génération des savoirs et à la logique des luttes de pouvoir qui y sont inhérents. Les praticiens des sciences sociales sont des agents à l'intérieur du champ académique, « *socialement mandatés pour dire la vérité sur le monde social* » (*ibid.* : 114), où l'enjeu est la légitimité à dire sa vérité comme « la » vérité. Ces praticiens de l'analyse sont en même temps les analystes de la pratique des autres. Cette activité d'analyse fait partie de la stratégie de chacun à augmenter la légitimité de sa parole au sein du champ académique, et vise donc à augmenter son pouvoir de dire la vérité, composante fondamentale de l'intérêt du chercheur. Le travail d'analyse sociale étant en grande partie un travail de création de classifications qui constituent la vérité (Fabian 1993 : 52), les classifications divergentes sont alors mises en jeu dans une « *lutte de classements* » pour déterminer quelle vision du social primera. Ce double jeu du chercheur (en tant qu'analyste réputé objectif en même temps que joueur en compétition pour le capital en jeu dans son champ) crée donc un terrain potentiellement susceptible de manipulations, même inconscientes, de sa part. Ce phénomène exige donc la mise à nu de l'ensemble des intérêts de la chercheuse, dont ceux qui ont à voir avec sa stratégie au sein du champ académique - ce qui peut aller jusqu'à l'intérêt pour l'existence même de tel ou tel objet social.

1.2.4 Les concepts

La démarche de construction/déconstruction de l'objet, bien qu'elle représente un moment précis de l'analyse, peut être saisie seulement en lien avec la conception plus large de l'espace social que proposent les auteurs : en ce qui concerne ma démarche dans le cadre de cette thèse, elle s'inspire des concepts élaborés par Pierre Bourdieu. De la construction de l'objet d'étude à l'objectivation de la distance objectivante qui sépare l'analyste de son

objet d'étude, Bourdieu rejette la tendance qu'il décèle chez la majorité de ses collègues et qui consiste à ne pas interroger le processus historique de constitution des données, des objets et des agents.

Pour ne pas être l'objet des problèmes que l'on prend pour objet, il faut faire l'histoire sociale de l'émergence de ces problèmes, de leur constitution progressive, c'est-à-dire du travail collectif - souvent accompli dans la concurrence et la lutte - qui a été nécessaire pour faire connaître et reconnaître ces problèmes comme problèmes légitimes, avouables, publiables, publics, officiels... (Bourdieu et Wacquant 1992b : 210)

L'analyste doit naviguer entre le double écueil de sa propre subjectivité non objectivée et celle des sujets de son analyse, pour autant qu'il n'arrive pas à l'objectiver. Sur le premier aspect, Bourdieu ne cesse de mettre en garde contre les présupposés de l'analyste qui s'érige en observateur se voulant « neutre » ou « engagé » : « *L'inanalysé de toute analyse savante (subjectiviste autant qu'objectiviste) est le rapport subjectif du savant au monde social et le rapport (social) objectif que suppose ce rapport subjectif* » (1980a : 49). Il y oppose l'objectivation de l'objectivation :

The most critical sociology is that which presupposes and implies the most radical self-criticism, and the objectivation of him or her who objectivizes is both a pre-condition for, and a product of, a full objectivation : the sociologist has a chance to succeed in his work of objectivation only if, observer observed, he submits to objectivation, not only everything he is, his own social conditions of production and thereby the « limits of his mind », but also his very work of objectivation, the hidden interests that are invested in it and the profits that it promises. (Bourdieu et Wacquant 1992a : 68)

À cette distance objectivante par rapport à soi-même, l'analyste doit ajouter une nécessaire objectivation des perceptions que lui fournissent ses informateurs :

... la coïncidence entre les structures objectives et les structures incorporées, qui crée l'illusion de la compréhension immédiate, est un cas particulier dans l'univers des relations possibles au monde, celui de l'expérience indigène. (Bourdieu et Wacquant 1992b : 52-53).

... il faut donc réintroduire dans le modèle scientifique le fait que la représentation objective de la pratique a dû être construite contre l'expérience première de la pratique, ou, si l'on préfère, que la « vérité objective » de cette expérience est inaccessible à l'expérience elle-même. (ibid. : 221).

En conséquence, l'objectivation doit poser des bases pour des théories nécessaires à la construction interprétative. Cela exige, en premier lieu, une double théorie du rapport théorique à la pratique (i.e. : la posture savante) et du rapport non théorique à la pratique (i.e. : le rapport du sujet) (Bourdieu 1987 : 31). Également, pour contrer l'effet de réification de ces construits sociologiques, Bourdieu propose que tout travail de codification, puisqu'il représente un changement de statut ontologique de l'objet, doit « *s'accompagner d'une théorie de l'effet de codification, sous peine de substituer la chose de la logique (le code) à la logique de la chose...* » (ibid. : 98).

L'objectivation de la démarche analytique n'a pas uniquement pour but d'atténuer l'arbitraire du rapport chercheur-sujet, mais aussi de resituer cette démarche elle-même dans le contexte de la construction sociale du savoir et, par là, de la réalité sociale. Cette réflexivité chez Bourdieu implique « *the inclusion of a theory of intellectual practice as an integral component and necessary condition of a critical theory of society* » (Bourdieu et Wacquant 1992a : 36).

L'approche que propose Bourdieu de l'espace social met l'accent sur les rapports symboliques et les luttes (bien concrètes) qui ont pour enjeu ultime la légitimité consacrée de dire le monde ou d'imposer sa vision des catégories significatives qui font le monde social. Ce n'est pas pour autant nier la base matérielle des classes sociales ni les rapports d'exploitation et domination⁷³, cependant cela représente un refus d'une approche étroite de l'économique. Les rapports symboliques sont conçus comme rapports ayant une base et des retombées matérielles, donc comme relevant de l'économique au sens large.

⁷³ « *La lutte, qui est au principe même des distributions, est inséparablement une lutte pour l'appropriation des biens rares et une lutte pour l'imposition de la manière légitime de percevoir le rapport de forces manifesté par les distributions, représentation qui peut, par son efficacité propre, contribuer à la perpétuation ou à la subversion de ce rapport de forces. Les classifications, et la notion même de classe sociale, ne seraient pas un enjeu de lutte (des classes) aussi décisif si elles ne contribuaient à l'existence des classes sociales en ajoutant à l'efficacité des mécanismes objectifs qui déterminent les distributions et en assurent la reproduction le renforcement que leur apporte l'accord des esprits qu'elles structurent. L'objet de la science sociale est une réalité qui englobe toutes les luttes, individuelles et collectives, visant à conserver ou à transformer la réalité, et en particulier celles qui ont pour enjeu l'imposition de la définition légitime de la réalité et dont l'efficacité proprement symbolique peut contribuer à la conservation ou à la subversion de l'ordre établi, c'est-à-dire de la réalité* » (Bourdieu 1980a : 244).

La division tripartite du concept de « capital » chez Bourdieu (capital économique - très proche de la définition marxiste⁷⁴, capital social et capital culturel - le tout chapeauté par le capital symbolique) illustre sa tentative de rendre compte des déterminations multiples des rapports sociaux : les enjeux dont les résultats déterminent le degré de réussite dans l'imposition de la préséance de telle ou telle sorte de capital sont néanmoins d'ordre symbolique.^{75, 76}

⁷⁴ « ...accumulated labor (in its materialized form or its "incorporated", embodied form) which, when appropriated on a private, i.e., exclusive, basis by agents or groups of agents, enables them to appropriate social energy in the form of reified or living labor » (Bourdieu et Wacquant 1992a : 118).

⁷⁵ Certains auteurs expriment un malaise concernant une utilisation qu'ils jugent métaphorique du concept de « capital » chez Bourdieu pour recouvrir des processus qui ne relèvent pas nécessairement - du moins, Bourdieu ne l'a pas démontré - d'une même dynamique. En effet, comme l'a signalé Sfez (1988 : 38,41) - lui-même plutôt favorable à son utilisation, la métaphore « *se substitue aux concepts, en révèle certains traits et en cache d'autres... les métaphores en elles-mêmes ne sont rien sans les enjeux politiques et métaphysiques qu'elles défendent.* » Il s'agit donc de découvrir donc chez Bourdieu ce que cache son utilisation métaphorique du concept de capital et en particulier de la notion de « capital symbolique », car c'est celle dont les contours restent les plus vagues. (Les notions de capital social et de capital culturel sont précisées dans Bourdieu 1980c et 1979, respectivement.) Bourdieu (1985b : 19-20) est lui-même conscient des écueils de l'emprunt métaphorique mais se défend en affirmant que dans sa démarche pour élaborer une théorie générale de l'économie des champs, la métaphore n'est pas constitutive de l'objet mais, au contraire, c'est la construction de l'objet qui évoque la métaphore. « *The general theory of fields... owes nothing, despite appearances, to the more or less reconsidered transfer of the economical mode of thinking, even if in reinterpreting from a relational perspective Weber's analysis... I found myself directly facing general properties valid for different fields, which had been brought to light by economic theory but whose true theoretical foundation was not confined by it. Rather than viewing the transfer as responsible for object construction - such as in cases where one borrows from a preferably prestigious universe, ethnology, linguistics or economics, a decontextualized notion, a mere metaphor whose function is purely emblematic - it is the object construction which calls forth the transfer and establishes it... And, as I hope to be able to demonstrate one day, everything leads to the assumption that, far from being the founding model, economic theory must probably be seen as a particular instance of the field theory... which, as it promotes the understanding of the potential fecundity and the limits of validity of transfers such as the one worked out by Weber, obliges one to rethink the presuppositions on which economic theory is based, and to do so precisely in the light of the attainments brought out by the analysis of the fields of cultural production.* »

⁷⁶ Calhoun, pour sa part, soutient que le concept de capital chez Bourdieu est très proche de celui de Marx : il s'agit, en effet, chez l'un comme chez l'autre, d'une « *labor theory of capital* ». Dans le maniement de ce concept chez Bourdieu, « ...we can analyze the various forms of capital through the different means by which they are accumulated and transmitted to succeeding generations » (Calhoun 1995 : 138). Bourdieu s'éloignerait de Marx, cependant, en ce qu'il conçoit le capital en tant que ressource produisant du pouvoir. C'est dans cet éloignement, toujours selon Calhoun, que Bourdieu apporte une contribution importante : « *Bourdieu's key original insights are that there are immaterial forms of capital - cultural, symbolic and social - as well as a material or economic one, and that with varying levels of difficulty it is possible to convert one of these forms into the other* » (ibid. : 140).

Le concept le plus connu de Bourdieu, celui qui a profondément marqué la pensée sociale au niveau international⁷⁷ et qui sert d'icône de la théorie de la pratique, est l'**habitus**⁷⁸.

Les définitions qu'en donne l'auteur même sont nombreuses, illustration de son insistance que les concepts restent ouverts. L'habitus est le sens pratique (1980a : 111) produit par la subjectivité socialisée (Bourdieu et Wacquant 1992a : 126), l'histoire incorporée faite présence agissante de tout le passé dont il est le produit (Bourdieu 1980a : 94). La notion d'habitus permet de saisir la relation de « complicité ontologique » entre le sujet et le monde, leur relation de « possession mutuelle » (Bourdieu et Wacquant 1992a : 20).

L'habitus est un système de dispositions « durables et transmissibles » qui fonctionnent

en tant que principes générateurs et organisateurs de pratiques et de représentations qui peuvent être objectivement adaptées à leur but sans supposer la visée consciente de fins et de la maîtrise expresse des opérations nécessaires pour les atteindre, objectivement « réglées » et « régulières » sans être en rien le produit de l'obéissance à des règles, et, étant tout cela, collectivement orchestrées sans être le produit de l'action organisatrice d'un chef d'orchestre (1980a : 88).

L'habitus agit donc à la fois comme schème de perception et de classement, et principe organisateur de l'action (1987 : 24). Il génère ainsi des « stratégies » incorporées et implicites chez les agents, et il engendre des conduites « raisonnables » selon le contexte (champ et position) des agents (Bourdieu 1980a : 93).

L'habitus constitue une sorte de micro-culture, avec ceci de différent que la notion d'habitus part de la position de l'acteur, alors que « culture » présume une collectivité d'un certain point de vue homogène; de plus, l'habitus est construit à partir de la préoccupation de comprendre la génération des stratégies des agents, tandis que « culture » aborde

⁷⁷ Une référence à Bourdieu est devenue un rituel obligatoire pour qui se penche sur la théorie sociale depuis le milieu des années 80, particulièrement aux États-Unis (cf. Ortner 1984, Powell et DiMaggio 1991 : 25).

⁷⁸ À l'origine, le terme vient de Max Weber : « Weber spoke of the "aussen habitus" to describe the physical comportment treated as a signal of ethnicity » (Calhoun 1995 : 159).

l'ensemble des actions et des productions d'une collectivité⁷⁹. Le problème principal par rapport au concept d'habitus est peut-être la tendance chez certains auteurs à ne prendre que cette notion parmi la panoplie d'outils théoriques chez Bourdieu : l'habitus ainsi divorcé du champ et de la stratégie se prête à une lecture fonctionnaliste, telle celle de Bentley (1987, 1991) et de Mitchell (1994 : 24), qui ne met en valeur que son aspect adaptation, laissant de côté son interaction nécessaire avec les rapports de force, de pouvoir et de domination.

Le champ est chez Bourdieu le concept autour duquel tous les autres s'articulent. Les champs sont des univers relativement autonomes de relations spécifiques (Bourdieu 1985 : 17),

des espaces de jeu historiquement constitués avec leurs institutions spécifiques et leurs lois de fonctionnement propres. L'existence d'un champ spécialisé et relativement autonome est corrélative à l'existence d'enjeux et d'intérêts spécifiques : au travers des investissements inséparablement économiques et psychologiques qu'ils suscitent chez les agents dotés d'un certain habitus, le champ et ses enjeux (eux-mêmes produits comme tels par les rapports de force qui sont constitutifs du champ) produisent des investissements (de temps, d'argent, de travail, etc.) (Bourdieu 1987 : 124).

Il s'agit d'une configuration de relations objectives entre des positions, elles aussi objectivement définies par les déterminations qu'elles imposent à leurs occupants. Cette détermination relève à la fois de la place (présente et potentielle) occupée dans la structure de distribution des espèces de capital, ainsi que de la position relative aux autres positions au sein du champ (Bourdieu et Wacquant 1992a : 97). C'est le rapport de forces entre les joueurs admis au champ, qui peuvent être des agents individuels ou collectifs, qui détermine la structure du champ (et même éventuellement les règles du jeu, le taux d'échange des diverses espèces de capital, etc.) (*ibid.* : 99-100). Cette confrontation continue entre les joueurs, chacun essayant d'imposer les conditions les plus favorables à la reproduction de son capital, donne lieu à la fois à une instabilité inhérente, un processus de changement perpétuel (*ibid.* : 103), et à l'imposition provisoire de certaines

⁷⁹ Tout ceci présume évidemment que l'on fasse abstraction du fait que, de toute façon, les anthropologues ne s'entendent pas sur une définition de la culture...

visions particulières qui assument un caractère officiel et, de ce fait, deviennent des « sens communs, des lieux communs » (Bourdieu 1987 : 32).

L'espace social est composé d'un nombre illimité de champs ouverts et relativement autonomes, qui sont reliés en particulier par la participation dans le champ du pouvoir des agents et groupes d'agents qui dominent chaque champ particulier. Pour Bourdieu, champ et habitus sont les deux piliers de son approche, et ils sont en constante relation dynamique l'un avec l'autre. Le premier relève d'une philosophie relationnelle de la science, c'est-à-dire, une philosophie qui s'attache aux relations objectives qu'il faut construire par le travail scientifique, plutôt qu'à des « réalités ». Le deuxième renvoie à une philosophie dispositionnelle de l'action, centrée sur les potentialités structurelles des agents et des situations (Bourdieu 1994 : 9). C'est cette jonction - et seulement elle - inséparable des dispositions et des relations qui permet de construire l'objet dans sa complexité sociale.

Le capital est le principe actif qui structure les régularités du monde social (Bourdieu 1986 : 241). Il fonctionne uniquement en relation à un champ. Ce capital :

...confère un pouvoir sur le champ, sur les instruments matérialisés ou incorporés de production ou de reproduction dont la distribution constitue la structure même du champ et sur les régularités et les règles qui définissent le fonctionnement ordinaire du champ, et, par là, sur les profits qui s'y engendrent. (Bourdieu et Wacquant 1992b : 77).

De plus, la structure et la distribution du capital à un moment précis sont des contraintes concernant le fonctionnement du capital et les stratégies des agents (Bourdieu 1986 : 242).

Les agents se positionnent dans l'espace social selon le volume de capital qu'ils possèdent et selon la structure de ce capital (c'est-à-dire, le poids relatif des différentes espèces de capital dans ce champ particulier) (Bourdieu 1987 : 152). Dans le schéma d'analyse de Bourdieu, il y a quatre formes de capital - ou quatre « états » du capital, cette dernière désignation soulignant le fait que chaque forme de capital est potentiellement transitoire

ou sujette à modification. De ces quatre formes du capital - économique, culturel, social et symbolique - la dernière est une espèce de « boni » qui ne peut être accumulé qu'en jonction avec l'une des trois autres formes. C'est un « bénéfice extraordinaire » (pour maintenir l'analogie économique) générée par une stratégie astucieuse d'investissement de l'une ou l'autre des formes du capital. Le capital symbolique est un capital compris et interprété à travers des catégories de perception qui *reconnaissent* sa logique spécifique (Bourdieu et Wacquant 1992a : 119).

Comme je l'ai noté plus haut, suivant Calhoun, l'apport fondamental de Bourdieu par rapport à la notion de « capital » chez Marx, est celui d'avoir identifié les fonctions extra-économiques du capital, et leurs logiques propres d'accumulation. Il est cependant justifié, à mon sens, de maintenir l'appellation de « capital » car Bourdieu souscrit toujours à la « *labour theory of value* » qui distingue la formulation marxiste des autres théories du capital. Par ailleurs, la distinction entre les diverses formes du capital chez Bourdieu n'exclut pas des rapports étroits entre ces formes (par exemple, l'incorporation du capital culturel dans les instruments de production⁸⁰.) Toutes les formes du capital chez Bourdieu ont à leur origine une forme de travail, immédiat ou accumulé, quoiqu'ici la conception du « travail », il faut l'avouer, est beaucoup plus large que chez Marx. Ce travail n'a pas lieu exclusivement dans le cadre d'une relation d'exploitation directe (sauf, je présume, dans le cas du capital économique), mais plutôt, et plus généralement, dans le cadre de relations de domination⁸¹.

⁸⁰ « Tout semble indiquer qu'à mesure que s'accroît le capital culturel qui est incorporé dans les instruments de production (et du même coup le temps d'incorporation nécessaire pour acquérir les moyens de se l'approprier, c'est-à-dire pour obéir à son intention objective, sa destination, sa fonction), la force collective des détenteurs du capital culturel tendrait à s'accroître si les détenteurs de l'espèce dominante de capital n'étaient en mesure de mettre en concurrence les détenteurs de capital culturel (d'ailleurs inclinés à la concurrence par les conditions mêmes de leur sélection et leur formation...) » (Bourdieu 1979 : 5).

⁸¹ Il serait peut-être possible de théoriser l'accumulation des autres formes de capital comme relevant d'une relation d'exploitation, mais un tel exercice - quoique tentant - dépasse mon propos.

On a vu plus haut comment Bourdieu définit le capital économique d'une façon assez proche de celle de Marx (cf. note 73). Le *capital culturel*, lui, est une combinaison de propriétés accumulées et héritées (principalement par le biais de l'éducation, tant familiale que formelle). Ses conditions d'accumulation sont lourdement déguisées, et il montre une prédisposition à fonctionner en tant que capital symbolique, c'est-à-dire « ...to be unrecognized as capital and recognized as legitimate competence... » (Bourdieu 1986 : 245). Le capital culturel existe sous trois formes : à l'état incorporé⁸², à l'état objectivé⁸³ ou à l'état institutionnalisé (sous forme de reconnaissance institutionnelle : des diplômes, par exemple).

Le *capital social* est accumulé par le biais de réseaux de solidarité sociale (de la parenté, des « relations », etc.). Il y a un effort constant vers la transformation des liens à l'état « cru » en liens nécessaires et effectifs, « ...implying durable obligations subjectively felt... or institutionally guaranteed » et sans cesse reproduits par des mécanismes et rituels d'échange.

Exchange transforms the things exchanged into signs of recognition and, through the mutual recognition of group membership which it implies, re-produces the group. By the same token, it reaffirms the limits of the group, i.e. : the limits beyond which the constitutive exchange - trade, commensality, or marriage - cannot take place. (Bourdieu 1986 : 249 et 250)

La reproduction du capital social requiert un investissement spécifique (qui peut être sous forme d'une autre espèce de capital) et une disposition acquise (habitus) qui porte à le maintenir.

Enfin, le *capital symbolique*,

⁸² Qui coûte du temps qui doit être investi personnellement : « C'est par l'intermédiaire du temps nécessaire à l'acquisition que s'établit le lien entre le capital économique et le capital culturel. » (Bourdieu 1979 : 4).

⁸³ « ...les biens culturels peuvent faire l'objet d'une appropriation matérielle, qui suppose le capital économique, et d'une appropriation symbolique, qui suppose le capital culturel. » (Bourdieu 1979 : 5).

...that is to say, capital - in whatever form - insofar as it is represented, i.e., apprehended symbolically, in a relationship of knowledge or, more precisely, of misrecognition and recognition, presupposes the intervention of the habitus, as a socially constituted cognitive capacity. (Bourdieu 1986 : 255)

L'intérêt est la combinaison particulière de facteurs objectifs et subjectifs qui motive un agent à participer dans un champ et qui constitue en même temps sa capacité d'y jouer : l'intérêt est ce qui fait qu'un agent s'investit dans un jeu (champ) et dans son enjeu (Bourdieu et Wacquant 1992a : 26). L'intérêt aussi est un concept relationnel en ce qu'il naît de la coïncidence entre un champ particulier et un habitus donné : « *a system of dispositions adjusted to the game it proposes* » (*ibid.* : 118). Chaque champ à la fois présuppose et génère une forme spécifique d'intérêt (*ibid.* : 117).

L'interaction de ces divers éléments suscite chez l'agent individuel ou collectif la production de stratégies d'action et de positionnement, non pas de manière consciente et calculée mais de manière néanmoins cohérente. Par l'introduction du concept d'habitus, Bourdieu met en lumière le lien entre les structures objectives et les pratiques des agents, ce qui permet de comprendre les « patterns » sociaux ainsi que la signification objective des stratégies (*ibid.* : 25). Ces dernières visent à protéger ou à améliorer la position des agents et à imposer le principe de hiérarchisation le plus favorable à leur structure spécifique de capital, basé sur la position spécifique de l'agent (emplacement dans le champ et perception du champ) (*ibid.* : 101). Les agents visant une hégémonie (quoique Bourdieu évite d'utiliser ce terme) sur l'ensemble des champs d'une société donnée, par exemple par le biais du pouvoir politique, s'affrontent par le biais de stratégies « *visant à l'universalisation symbolique des intérêts privés ou à l'appropriation symbolique des intérêts officiels* » (Bourdieu 1980a : 187). Ces « *stratégies d'officialisation... ont pour objectif de transmuier les intérêts "égoïstes", privés, particuliers... en intérêts désintéressés, collectifs, publiquement avouables, légitimes* » (*ibid.* : 186). « *Every reproduction strategy is at the same time a legitimation strategy aimed at consecrating both an exclusive appropriation and its reproduction* » (Bourdieu 1986 : 254).

L'ensemble de ces outils, mis en oeuvre simultanément, permet de saisir l'état du jeu à un moment précis : encore faut-il pouvoir le voir à travers le temps, sans quoi il est impossible de comprendre le sens du jeu.⁸⁴ Le temps est important sous plusieurs aspects : le temps historique, le temps des acteurs, et l'escamotage du temps par l'acte d'analyse. Le temps historique est envisagé sous l'angle de la sédimentation des rapports sociaux, le présent n'étant que le moment actuel de toutes les luttes qui l'ont précédé : le sujet lui-même n'est autre chose que « *la trace individuelle de toute une histoire collective* » (Bourdieu 1987 : 129). Le temps des acteurs (et surtout, son tempo) doit être explicitement réintroduit dans l'analyse (il disparaît par l'effet même de l'analyse), car « *abolir l'intervalle, c'est abolir aussi la stratégie* » (Bourdieu 1980a : 180)⁸⁵. Le temps conditionne les stratégies et en fait partie : c'est la logique de la pratique, en ce sens que l'aspect différé de la pratique est essentiel à son déroulement et à sa signification. La logique de la pratique est justement qu'elle ne peut être vécue comme un moment unifié. Enfin, l'analyse produit un effet de théorisation dans sa synchronisation *post hoc* du successif, effet qui doit être explicitement reconnu si l'on veut éviter de confondre le modèle théorique avec le principe de la pratique (*ibid.* : 136-144).

⁸⁴ Le travail de Guillemain fournit un exemple qui illustre le processus d'analyse proposé ici : « ...l'étude de la structuration d'un espace administratif (département) ou géographique (pays) en espace social relativement homogène nécessite plusieurs voies d'approche. Sans négliger l'examen des données infrastructurelles (économie, territoire), encore faut-il analyser les stratégies respectives des différents acteurs (individus, groupes sociaux, institutions) qui ont participé, de façon plus ou moins conflictuelle, à la constitution de cet espace, et surtout prendre en compte les fonctions assumées par l'idéologie à l'occasion du processus d'identification locale... l'analyse sociologique d'objets tels que le département ou le "pays" n'est convenable qu'à l'intérieur d'une problématique historique. Semblable en cela à la nation, le "pays" pas plus que le département, n'est une structure signifiante en soi, un objet sécable, mais le produit actuel de la combinaison et de la cristallisation historique de divers facteurs qui lui confèrent un sens et, de ce fait, ce que l'observation sociologique saisit appartient à la forme donnée, immédiate, d'un fait de longue durée, et à tout le moins structuré dans la moyenne durée » (1984 : 17).

⁸⁵ Cette notion de temps-tempo n'est pas sans évoquer l'approche gitane du *compás* dans le flamenco, qui joue un rôle clef dans leur stratégie identitaire (cf. infra : Chap. 3).

1.2.5 Les apports d'autres courants poststructuralistes en ethnologie

Quoiqu'il n'en fasse pas un élément explicite de son discours, les travaux de Bourdieu sont en relation d'« inter-textualité » avec ceux du courant « postmoderniste »⁸⁶. Ce courant a gagné beaucoup d'adeptes en ethnologie et en études ethniques et identitaires en Amérique du Nord, raison pour laquelle je m'attarderai quelque peu à l'analyse de ses propositions. Malgré les faiblesses de ses assises théoriques et méthodologiques, ce courant met au centre de la réflexion deux questions incontournables et peut-être insuffisamment élucidées par Bourdieu. Il s'agit de l'impossibilité de l'objectivité totale du chercheur et de l'identité à dimensions multiples et non pas unitaire.

Du point de vue postmoderniste, l'ethnographie est un récit construit, voire une fiction. Ainsi, Clifford (*in* Clifford et Marcus 1986 : 2 et 6) souligne que l'ethnographie invente, plutôt qu'elle ne représente, d'autres cultures et que, par conséquent, la « bonne » ethnographie est de la « fiction vraie ». Il y a chez ces postmodernistes une certaine hésitation entre considérer le travail ethnographique comme « fiction », « récit », « interprétation », ou « traduction ». Les tenants du postmodernisme utilisent souvent de manière interchangeable ces termes, qui ont pourtant une portée très distincte. Par exemple, Marcus et Fischer (1986 : 31 et 36) écrivent que

The act of translation involved in any act of cross-cultural interpretation is thus a relative matter with an ethnographer as mediator between distinct sets of categories and cultural conceptions that interact in different ways at different points of the ethnographic process.

Le discours ethnologique est construit à partir de perceptions d'une variété d'acteurs, et ces positions différentes doivent être explicitement reconnues et inscrites dans le texte

⁸⁶ Dans une conférence prononcée à l'Université de Montréal (*Pour une historicisme absolue*, le 29 mars, 1996), il a fait état de ses divergences d'avec Derrida et Foucault. En particulier, il a taxé le déconstructionnisme de forme perverse de relativisme qui conteste le « point de vue » (c'est-à-dire, l'analyste positionné) et qui tente de le dissoudre. Pour Bourdieu, cela reviendrait à un refus de l'objectivation objectivante et, par le fait même, participe toujours de l'approche positiviste en sciences sociales.

ethnographique⁸⁷. Ce décentrage du sujet s'applique aussi à l'ethnologue, qui doit se positionner explicitement, tant par rapport à son objet d'étude que dans ses propres identités multiples (Rosaldo 1989 : 69 et 194). Marcus (*in* Clifford et Marcus 1986 : 171 et 191) est explicite concernant les conséquences que doit avoir cette approche en ce qui concerne le texte ethnographique : il pourrait être construit soit à partir de multiples lieux interdépendants liés par des conséquences non prévues, soit à partir d'un endroit choisi sciemment et de manière stratégique, en fonction de sa valeur exemplaire. La nature de la vérité scientifique, quant à elle, est une question réglée pour les postmodernistes : il n'y a tout simplement pas de vérité, qu'elle soit scientifique ou autre. Il n'y a que des vérités, chaque personne a la sienne, on ne peut que les écouter, sans les juger.

Il me semble important de signaler ici la grande confusion ou le laxisme théorique dont font montre les dirigeants de ce mouvement de « critique culturelle » américain, et qui ressort clairement dans les quelques citations ici présentées. Sans prétendre être exhaustive, signalons de quelle manière chacune de ces citations fondant leurs positions révèle un flou théorique. Cela n'invalide pas forcément leurs positions, mais indique qu'une autre démarche analytique et théorique, plus solide, mènerait à des conclusions substantiellement modifiées par rapport à celles qu'ils en tirent. Leur flottement entre les notions de fiction, récit, interprétation et traduction, par exemple, pour décrire l'acte d'ethnographie dénote une certaine paresse à pousser la logique de la métaphore jusqu'à ses ultimes conséquences, et les empêche ainsi d'examiner si son utilisation est appropriée. Même si chacune de ces métaphores fait ressortir le fait que l'ethnologue est un agent actif au sein du cas qu'il présente et que, en tant que tel, il « invente » d'une certaine manière cette histoire, cela n'éclaire pas vraiment le caractère de ce rôle actif. Même si quiconque s'est essayé à la traduction linguistique comprendra qu'il y a une part d'invention et de biais dans le choix des termes employés pour rendre l'intention de

⁸⁷ « *Ethnography as a dialogical enterprise in which both researchers and natives are active creators or... authors of cultural representations* » (Clifford 1988 : 83-84) : « *A post-modern ethnography is a cooperatively-evolved text consisting of fragments of discourse intended to evoke in the minds of both readers and writer an emergent fantasy of a possible world of commonsense reality...* » (Tyler *in* Clifford et Marcus 1986 : 125).

l'auteur du texte de départ, ce n'est pas la même chose que d'écrire un roman. Cela paraît évident, et pourtant ... les leaders du mouvement de critique culturelle américain ne s'y arrêtent pas. Le faire serait s'obliger à se questionner sur la nature de l'agence de l'ethnographe qui, me semble-t-il, n'écrit pas une « fiction » (sauf dans la mesure où toute représentation est « fiction », mais cela ne nous mène pas bien loin). Son intervention, son influence résident dans ce qu'il choisit de représenter et comment il choisit de le représenter. Prétendre, comme ils le font (cf. note 87), que l'ethnographe et ses sujets sont actifs de la même manière dans la formulation de la représentation ethnographique, c'est s'interdire de comprendre et d'analyser la nature déterminante du rôle et des choix de l'ethnographe dans ce processus. Cela nous mènerait, me semble-t-il, à la nécessité soulignée par Bourdieu, de l'objectivation objectivante.

Les travaux d'Anthony Giddens constituent un troisième référent majeur du courant poststructuraliste en sciences sociales actuellement. L'approche de Giddens (1973, 1979, 1990, 1991) est informée par plusieurs des mêmes préoccupations que celle de Bourdieu. Sa vision du rapport structure-action peut être résumée de la manière suivante : des agents individuels produisent et reproduisent activement les systèmes sociaux par la conjugaison de leur savoir sous trois formes (discursif, tacite, pratique), selon leurs besoins et intérêts et selon aussi leur interprétation des règles et leur mobilisation de ressources, tout cela à l'intérieur des limites du sujet positionné (selon sa connaissance, les normes et sanctions, l'idéologie, les rapports de pouvoir...), créant ainsi des pratiques sédimentées dans le temps et dans l'espace.

Dans cette démarche qu'il qualifie lui-même de « *non-functional manifest* » (1979 : 7), Giddens part à l'assaut des concepts réifiés de la sociologie. La « structure » y est attaquée en premier : il soutient qu'elle n'a pas d'existence matérielle; elle est « *l'instantiation* » (c'est-à-dire, la présence virtuelle) des règles et des ressources dans la reproduction réflexive de la pratique⁸⁸ ; elle est double en ce qu'elle est « *both medium and outcome of*

⁸⁸ « ...structure "exists" in a manifest form only when it is instantiated in social practices. It otherwise persists between instances of social reproduction only as "memory traces" sustained by knowledgeable social agents. To say that structure is reproduced in the duality of structure means that structure is

the reproduction of practices » (*ibid.* : 5). La structure est donc en quelque sorte une « réalité virtuelle » (*ibid.* : 63). Aussi, Giddens accorde une place importante, tout comme Bourdieu, aux retombées non prévues (« *unintended consequences* ») de l'action. Les règles sont conçues comme le médium de la production et reproduction des pratiques, mais non pas en tant que généralisation de la pratique réelle (*ibid.* : 67). Vient ensuite la critique de la notion de pouvoir, qu'il définit comme « *the capability of actors to secure outcomes where the realisation of those outcomes depends upon the agency of others* ». Ainsi, « *the exercise of power is not a type of act; rather power is instantiated in action, as a regular and routine phenomenon* » (*ibid.* : 93, 91).

Cet aspect double de la structure, que Giddens qualifie de récursivité ou de réflexivité, est l'un des éléments centraux de son travail sur la modernité (1990) : c'est la réflexivité de la connaissance qui définit la modernité en même temps qu'elle constitue le facteur principal de l'instabilité du monde moderne. D'après lui, donc, les postmodernistes se sont trompés : nous nous trouvons en pleine « haute modernité »- la modernité radicale- et non pas en période postmoderne⁸⁹. Calhoun le rejoint là-dessus, affirmant que le postmodernisme est un « *pseudohistorical claim to epochal transition* » et « *an internal product of modernity, not its true opponent* » (1995 : xvii et 98). Cet auteur rejoint aussi Bourdieu aussi dans sa critique de la tendance postmoderniste, qui participerait d'une logique inverse de celle du positivisme, sans questionner profondément les présupposés méthodologiques positivistes. Les deux approches fonctionnent en « *...positing an end to subjectivity or rendering it universally problematic rather than addressing the ways in which agency and subjectivity are constructed in specific historical and cultural situations* » (Calhoun 1995 : 98). La véritable postmodernité, de l'avis de Giddens, serait une utopie dont les contours seraient basés sur une transformation des dimensions institutionnelles de la modernité, soit : un système postrareté, une participation

reconstituted in each instance where a pervasive and enduring practice is reproduced. » (I. Cohen 1987 : 301).

⁸⁹ « *The point is not that there is no stable social world to know, but that knowledge of that world contributes to its unstable or mutable character.* » (1990 : 45).

démocratique à multiples niveaux, la démilitarisation et l'humanisation de la technologie (1990 : 164).

1.2.6 Les outils analytiques

La plupart des concepts théoriques de Giddens, comme ceux de Bourdieu, peuvent être traduits en outils méthodologiques. C'est donc la conception de l'agent en tant que sujet actif, à la fois conscient et inconscient, qui devient centrale au moment analytique : les agents sont activement impliqués, de par leur connaissance de la société, dans sa production et reproduction. Partant, ce serait une erreur méthodologique grave que de considérer leur savoir comme accessoire ou de présumer que les institutions fonctionnent sans l'investissement du savoir des agents (Giddens 1979 : 71). La définition de l'intérêt des agents chez Giddens se rapproche de celle de Bourdieu en ceci qu'il est à la fois subjectif et objectif (c'est-à-dire lié et aux désirs et à leur mode de réalisation) et que ce ne sont pas les groupes mais les acteurs qui « *have interests by virtue of their membership of particular groups, communities, classes, etc.* » (*ibid.* : 189). Giddens est cependant critique à l'égard des théoriciens de l'action, car ils ne porteraient pas suffisamment attention à la nature et à la reproduction des régularités de la pratique, ni aux propriétés structurelles des collectivités (I. Cohen 1987 : 289-290).

Giddens prend bien soin de souligner l'aspect non téléologique des systèmes sociaux, et c'est là le fondement même de son exercice de déréification :

The only teleology involved in social systems is that comprised within the conduct of social actors. Such teleology always operates within bounded conditions of the rationalisation of action. All social reproduction occurs in the context of « mixes » of intended and unintended consequences of action; every feature of whatever continuity a society has over time derives from such « mixes », against the backdrop of bounded conditions of rationalisation of conduct. In this conception, the notion of system presupposes that of social reproduction : reproduction is not a mysterious accomplishment that social systems manage to carry out via the activities of their « members »... Not even the most deeply sedimented institutional features of society come about because those societies need them to do so. They come about historically as a result of concrete conditions that have in every case to be directly analysed; the same holds for their persistence. (1979 : 112 et 113)

Cette insistance sur le rôle central de l'agent conscient (au moins partiellement) est accompagnée d'une préoccupation pour les déterminants subjectifs de l'action. Ici, Giddens se rapproche encore une fois des termes de Bourdieu : l'idéologie doit être traitée comme un aspect de la réalité et non pas comme une dimension qui, une fois analysée, permettra d'obtenir une véritable représentation de la réalité (*ibid.* : 179). De plus, « *to analyse the ideological aspects of symbolic orders... is to examine how structures of signification are mobilised to legitimate the sectional interests of hegemonic groups* » (*ibid.* : 188).

Les trois approches (celles de Bourdieu, de Giddens, et des postmodernistes américains) se ressemblent par leur préoccupation de la pratique des agents, et en particulier par la place accordée à la dimension subjective, voire à l'ordre symbolique. En réaction explicite contre les paradigmes positivistes dominants en sciences sociales⁹⁰, elles essaient, chacune à sa manière, de mettre en lumière le principe d'une contre-vision. Demeurent cependant des lacunes significatives pour la construction de l'objet, même lorsqu'on prend le meilleur de chacune des trois approches. Ces lacunes concernent principalement les trois aspects suivants : la nature de la vérité scientifique, le pouvoir de l'analyste et le « degré zéro » du changement social.

1.2.7 Les questions en suspens

Chez Bourdieu et Giddens, la vérité scientifique demeure un problème insuffisamment éclairé, mais ni l'un ni l'autre de ces deux auteurs ne la problématise explicitement : les deux sont ambigus et ont tendance à osciller entre, d'une part, la prétention à une objectivité et un progrès scientifique possibles et, d'autre part, la reconnaissance de la « vérité » comme relationnelle et conjoncturelle, produit des rapports de forces dans la

⁹⁰ Bourdieu est en réaction explicite contre le structuralisme de Lévi-Strauss, d'une part, et la phénoménologie de Sartre, de l'autre (1987 : 47); Giddens (1979) s'en prend au fonctionnalisme (tout le monde y passe, y compris les marxistes et structuralo-marxistes français tels Godelier et Althusser), et il est à peine plus tendre envers le structuralisme classique de Saussure et de Lévi-Strauss, quoiqu'il trouve du bon chez les déconstructionnistes (qu'il considère néanmoins comme faisant partie de la tradition structuraliste) comme Derrida et Kristeva.

société. Donc, je crois qu'il faut s'inspirer de l'ensemble de leur théorie pour lire les notions de vérité et d'objectivité chez ces deux auteurs⁹¹ : Bourdieu soutient que l'épistémologie est conjoncturelle (Bourdieu et Wacquant 1992a : 174). Alors, vérité et objectivité le seraient logiquement aussi dans la mesure où ce sont des positionnements inséparablement sociaux et historiques. La « vérité objective » dans le schéma de Bourdieu serait donc celle qui se dégage d'une vision de l'ensemble des vérités partielles (i.e. : des agents), placée dans un cadre d'analyse qui met en évidence les rapports de confrontation et de complicité qui produisent cette constellation de vérités. Je continue à mettre en doute cependant son affirmation selon laquelle, dans certaines conditions (qui auraient à voir avec « *the safeguard of the institutional bases for rational thought* » [ibid. : 48]), la raison peut « *échapper à l'histoire* ». Cela peut être vrai seulement dans un processus analogue à celui du changement social lui-même : c'est-à-dire, par un concours inédit de confrontations et de circonstances qui exigent une réaction d'innovation ou de rupture aux visions et aux comportements antérieurs - un changement paradigmatique, et encore... Certains types de travail scientifique sont peut-être davantage à l'affût de ce genre d'ouverture que la plupart des pratiques humaines, mais ils en sont néanmoins dépendants⁹².

Calhoun propose une approche alternative de ce dilemme, une approche qui, tout en reconnaissant la validité de la critique relativiste, cherche à fonder une objectivité historique - et en cela il permet un éclairage nouveau de la position défendue par Bourdieu et Giddens. S'inspirant de Taylor et de Gadamer, il affirme que l'on choisit une

⁹¹ Il ne s'agit pas de justifier à tout prix les positions de ces auteurs, à l'instar des anciens débats sur la « bonne » lecture de Marx, mais de dégager un point de vue cohérent avec ce qui me semble être une approche fructueuse de l'espace social.

⁹² La remarque de Stengers illustre un point de vue sur la « vérité scientifique » comme construit historique mais néanmoins « vraie », et cela peut être éclairant pour comprendre l'affirmation de Bourdieu. « *L'histoire des sciences n'a pas pour acteurs des humains "au service de la vérité", si cette vérité doit se définir par des critères qui échappent à l'histoire, mais bien des humains "au service de l'histoire", qui ont pour problème de transformer l'histoire, et de la transformer d'une manière telle que leurs collègues mais aussi ceux qui, après eux, diront l'histoire, soient contraints de parler de leur invention comme d'une "découverte" que d'autres auraient pu faire.* » (Stengers 1993/1995 : 50-51.)

théorie - parmi la gamme de théories possibles - en fonction du « gain épistémique » qu'elle représente par rapport aux autres théories, et non pas en fonction d'une vérité absolue (Calhoun 1995 : 87). Alors qu'il accepte le point de vue selon lequel la théorie est nécessairement située, positionnée, il rejette la proposition postmoderniste selon laquelle toutes les théories s'équivalent.

...it is easy to show that theory presenting itself as politically and otherwise neutral is strongly biased, and that theory claiming objective clarity and certainty can do so only by presupposing a foundation in the habitus of its practitioners and the tacit assumptions of their culture - « that which can be left unsaid ». The answer to this, I am suggesting, lies in increasing the grounding of theories in the self-reflexivity of theorists, in cultural sensitivity and historical specificity, not in suggesting that because theoretical discourse cannot live up to its own ideals that we must forfeit those ideals as regulative constructs. (Calhoun 1995 : 87-88)

L'activité théorique serait ainsi intrinsèquement liée à la reconnaissance explicite de son caractère inachevé et même inachevable. Citant Gadamer, Calhoun se dit en faveur « *of an account of judgement which enables us to move from a worse to a better position... without claiming essential truth* » (*ibid.* : 180). La solution se trouve dans un effort de théorisation qui reconnaîtra la multiplicité des points de vue, qui les intégrera sans les homogénéiser.

*...theory must be a polyphonic discourse, not a monological statement... the achievements of theory will appear in the form of a discourse in which many voices shed light on a problem from different vantage points... A good theory of the more « general » sort must not pretend to closure, but open itself internally to the play of contending tendencies and possibilities. Even more, it must be recognized that individual theories derive their meaning largely from the field of theoretical discourse in which they are developed and presented; they are not self-sufficient. (*ibid.* : 88)*

La question du pouvoir de l'analyste présente un certain nombre de problèmes chez Clifford et Marcus, ainsi que chez Bourdieu (elle n'est pas abordée par Giddens). Les premiers ont une tendance quelque peu naïve, potentiellement néfaste, à ne pas reconnaître que même dans le scénario « multivoque » qu'ils proposent, celui déterminant quelles autres voix pourront s'exprimer, et sur quoi, et rédigeant sinon le texte global, du moins le cadre textuel, est celui-là même qu'ils considèrent (à raison d'ailleurs) détenir une autorité non justifiée sur l'interprétation des autres vies et cultures, soit l'ethnologue.

Bourdieu, par contre, reconnaît ce problème et essaie par le truchement de l'objectivation objectivante d'en tenir compte. La chercheuse se rend présente et visible dans son positionnement non pas par le biais d'une exposition de spleen ou un billet d'humeur à la sauce postmoderne, mais par un processus de retournement des outils d'analyse « contre » elle-même. Elle doit soumettre à l'analyse son capital, sa stratégie, sa position dans le champ pour littéralement découvrir (rendre visible) son intérêt au jeu théorique et analytique au moment même où elle y participe. Seulement, cette démarche d'objectivation reste du seul ressort de l'analyste, ce qui est très naïf lorsqu'on la place dans le cadre des enjeux de la lutte des classements (particulièrement en ce qui concerne les universitaires). Certes, les autres joueurs du champ académique pourront contester certains aspects de son travail, mais un bon nombre de ses intérêts peuvent demeurer invisibles même lorsque la chercheuse est de très bonne volonté. On est en droit de croire que ce seront parfois ces intérêts mêmes, les inexposés, qui joueront un rôle prépondérant dans la vision que construira l'analyste.

1.2.7.1 Le degré zéro

La présomption d'un « degré zéro » du changement social est un élément qui traverse presque tous les écrits, et qui commence à peine à être abordé explicitement. Cette présomption apparaît, on dirait presque inconsciemment, chez Bourdieu⁹³ et Giddens. Évidemment, les sociétés industrielles sont leur principal sujet d'analyse, et cette référence aux sociétés préindustrielles n'est qu'accessoire. Mais le problème me paraît valoir le détour, en particulier parce qu'il réapparaît sous une autre forme dans les écrits sur les rapports ethniques (le degré zéro du contact interethnique, déjà évoqué plus haut, voire le « degré zéro de l'identité ethnique »).

⁹³ Même si parfois Bourdieu évoque ce problème lui-même et, de surcroît, démontre le lien entre cette perversion théorique et celle qui résulte de la projection du chercheur dans l'objet. Voir Bourdieu 1972 : 258, où il renvoie aux constats de Leach et Herskovits pour expliquer que l'apparence de conservatisme et d'absence de changement social dans des sociétés dites « primitives » sont davantage le produit de l'incapacité des ethnologues à traduire (voire à reconnaître) l'ambiguïté des relations structurales que celui des pratiques réelles de ces sociétés.

Ce que j'appelle la présomption du degré zéro du changement social consiste *grosso modo* en la tendance à aborder les sociétés préindustrielles - et surtout les sociétés sans État - comme des entités présumées statiques⁹⁴, homogènes, où le changement serait le produit involontaire du processus de reproduction lui-même ou, alors, d'un bouleversement des habitudes (et des habitus) à la suite de l'intervention d'un facteur « externe » (désastre naturel ou contact avec des sociétés « avancées ») (Giddens 1979 : 220). Au contraire, loin d'être des sociétés unanimes, Barth (1992 : 30) nous rappelle que des ethnographies classiques, telle celle de Firth dans son étude de 1964 sur les Tikopia, démontrent « *the variables of positioning, contests of interpretation, and diversities of values, knowledge and orientation in a community as small and insulated as any in the world.* » Augé prend une position encore plus éloignée de celle du degré zéro, en affirmant qu'une culture (n'importe laquelle) « *est problématique et susceptible d'évoluer sans se perdre* » car ce sont « *les frontières de la déviance* » qui se déplacent dans le processus de changement (1994 : 119). Il faut reconnaître que Giddens aussi est tenté par ce point de vue car, même s'il écrit : « *In pre-modern contexts, tradition has a key role in articulating action and ontological frameworks*⁹⁵, ... *the past inserts a wide band of authenticated practice into the future...* » (1991 : 48), dans un autre texte, il écrit au contraire :

All social reproduction is grounded in the knowledge of application and reapplication of rules and resources by actors in situated social contexts... change, or its potentiality, is thus inherent in all moments of social reproduction (1979 : 119).

⁹⁴ « *Tradition is the "purest" and most innocent mode of social reproduction... When tradition is not "pure social reproduction", when it is no longer dependent on "usage and presumption only", the way is cleared for the intrusion of "interpretation"* » (Giddens 1979 : 200). Il est surprenant de trouver cette notion naïve de tradition chez Giddens, quoique ce texte remonte à une autre époque. D'autres, dont Hobsbawm et Ranger (1983), ont depuis illustré qu'une tradition n'est jamais « pure » ni « innocente », mais au contraire, toujours créée, construite, et par conséquent, ne traduit jamais une reproduction « simple » de la société.

⁹⁵ Cependant, il ne reconnaît pas - du moins, pas explicitement - la contestation interne inhérente à la tradition.

Il n'y a pas de raison - outre une décision a priori - de déclarer que cela en serait autrement dans des sociétés non occidentales ou prémodernes ou préindustrielles⁹⁶. En fin de compte, ce présumé degré zéro ressemble curieusement à la disqualification positiviste qu'opère la pensée scientifique moderne à l'égard de la « non-science » antérieure à elle-même :

De ce point de vue, la « rupture », qu'elle soit de l'ordre de la purification ou de la mutation, crée une asymétrie radicale qui ôte à ce contre quoi « la science » s'est constituée, toute possibilité d'en contester la légitimité ou la pertinence. (Stengers 1993/1995 : 35)

1.2.8 La construction de l'objet ethnique

La construction d'un objet d'étude ayant à voir avec l'identité ethnique est particulièrement délicate, compte tenu du fait que les agents sont très sensibles à cette question. La puissance de l'adhésion à cette forme d'identité, ainsi que le caractère radical de certaines constructions, ont été amplement démontrés dans la recrudescence de conflits ethniques violents ces dernières années, et ce fait doit rendre toute tentative de théoriser cet objet, de le créer, extrêmement circonspecte, provisoire, nuancée. Les deux assises théoriques évoquées plus haut sont nécessaires pour permettre une démarche limpide. Il faut, d'une part, situer l'objet par rapport à une théorie de l'espace social et de l'action humaine. En même temps, et d'autre part, il faut une méthodologie d'analyse qui met sans cesse l'accent sur le décentrage du sujet.

Ce deuxième élément comporte plusieurs aspects, notamment : l'objectivation de l'analyste, de ses intérêts et du champ au sein duquel elle-même participe; la construction de la vision du champ étudié et le positionnement des joueurs en son sein; l'inclusion de voix discordantes : des points de vues de joueurs situés à des points divers du champ, référence aux débats qui sont déclenchés par l'interprétation de ce jeu. En d'autres mots, la

⁹⁶ Par ailleurs, on ne sait toujours pas très bien ce que ce qu'est une « société traditionnelle » qui vivrait cette stabilité supposée par la thèse du degré zéro. On peut même s'aventurer à proposer que les sociétés « traditionnelles » sont plutôt le construit imaginaire des ethnologues et, peut-être davantage, des ethnologues improvisés, que de l'histoire ou de l'expérience de ces sociétés.

chercheure produit une vision des vérités situées (cf. Handler 1985, Winkin 1984) - des vérités des agents qui s'affrontent dans une lutte de pouvoir - elle ne produit pas la vérité des vérités.

Il est donc nécessaire d'aborder la construction de l'objet dans le temps social, et il est également important d'examiner et de réaliser sa construction dans l'espace social. Je crois qu'ici on peut élargir l'observation de Bourdieu (1984 : 6) que la polysémie des mots du lexique politique « *est la trace des usages antagonistes* » passés : on peut, sans abuser, considérer que la polysémie au sens large de la divergence des interprétations des éléments de la réalité sociale par les agents est la trace des luttes passées, et donc une clef pour fouiller les états antérieurs de la construction de l'objet. Ainsi, le temps devient inséparablement une dimension de l'espace social.

Un aspect de cet espace-temps social mérite d'être particulièrement souligné en ce qui concerne l'identité ethnique : il s'agit de la question des frontières de l'identité. Quoique l'on ne puisse pas traiter l'identité ethnique, ni les relations ethniques plus largement, en tant que champ au sens où l'entend Bourdieu, l'on pourra, je crois, s'inspirer de l'analyse des champs pour approcher la problématique ethnique. En particulier, les notions de jeu et de stratégie de positionnement au sein d'un terrain (qui est comme un tissu de relations) traversé d'enjeux, évoquent de manière utile la dynamique des relations ethniques, tant au sein d'un groupe qu'entre divers groupes. La notion de capital - et par conséquent les luttes et les stratégies d'accumulation de ce capital - permet également de mettre en lumière certains aspects de la formation et la structuration du groupe et de son leadership, ainsi que de l'identité. Les formes de capital les plus pertinentes dans le jeu ethnique seront le capital social (réseau de parenté, etc.) et le capital symbolique (connaissance et contrôle des rituels, capacité d'en tirer profit sous forme de prestige). Bourdieu mentionne en passant que le capital symbolique est commun à tous les membres d'un groupe, et qu'il devient enjeu dans les relations avec les autres groupes.

Une des dimensions du capital symbolique, dans les sociétés différenciées, c'est l'identité ethnique, qui, avec le nom, la coloration de la peau, est un percipi, un être-perçu, fonctionnant comme capital symbolique positif ou négatif. (Bourdieu 1994 : 191)

Alors qu'un « champ » est beaucoup plus large et « structurel » que le domaine des relations ethniques - dans le sens que le « champ » embrasse une tranche d'une société, avec sa variété d'institutions et d'acteurs - ce dernier est composé aussi d'agents, de relations et d'institutions fixant, tout comme dans le cas d'un champ, des limites ou une frontière. J'envisage la frontière comme une série d'enjeux permanents⁹⁷ de lutte au sein du groupe ethnique, ainsi qu'entre le groupe et « les autres ». À ce propos, Bourdieu écrit :

Il n'est de frontière que magique, c'est-à-dire imposée et soutenue (parfois au péril de la vie) par la croyance collective... C'est la même diacrisis originare qui institue le groupe comme réalité à la fois constante (c'est-à-dire transcendante aux individus), homogène et différente, par l'institution arbitraire et méconnue comme telle d'une frontière juridique et qui institue les valeurs ultimes du groupe dans sa propre valeur et qui se définissent dans l'opposition aux autres groupes. (Bourdieu 1979 : 6)

Tout comme au sein des champs de Bourdieu, il existe un débat continu, interne au groupe ethnique, sur l'emplacement et la nature de la frontière : qui fait partie des joueurs et quels sont les droits d'entrée au jeu. La résolution de ce débat est toujours provisoire et se produit par l'imposition de la vision des joueurs hégémoniques au sein du groupe. Les droits d'entrée (marqueurs et autres pratiques rituelles, en ce qui concerne l'identité ethnique) fluctuent, se modifient, en fonction du rapport de forces dans le groupe et avec l'extérieur et, par conséquent, son interprétation des relations avec ceux qui n'en font pas partie. Bien que les diverses communautés ou sociétés établies dans une aire géographique donnée puissent présenter des caractéristiques culturelles formant un continuum, ce continuum est découpé - de manière qui sans doute varie d'un groupe à un autre - par l'intervention des agents collectifs eux-mêmes, et l'endroit du découpage, plus ou moins précis selon les cas, constitue la frontière, fonction d'un type spécifique de lutte de classement.

⁹⁷ « Permanents » dans le sens où il y a toujours des luttes, mais pas forcément les mêmes ni forcément autour des mêmes enjeux.

Mon approche de l'étude de l'identité ethnique s'orientera selon ces considérations concernant l'espace social et la théorie de l'action. L'identité sera abordée en tant que construit social problématique, produit multidimensionnel et fluide de la pratique d'agents possédant chacun plusieurs identités⁹⁸. L'identité et la frontière (ou la démarcation simplement de la différence) seront abordées avant tout à partir de l'action des sujets de l'identité; car même si l'identité se construit en interaction, elle est principalement le produit de ses sujets. Elle est avant tout un construit symbolique et ses manifestations et sa logique sont symboliques, même si parfois elles peuvent prendre des formes concrètes, de façon analogue au processus d'« *instantiation* » de la structure chez Giddens.

Bien que je croie que l'on ne peut traiter l'identité ethnique, ni même les relations ethniques, comme un champ dans le sens de Bourdieu, je m'appuierai sur certains de ses outils analytiques pour mon interprétation de l'action ethnique. Ces outils sont notamment l'*habitus*, la stratégie et l'intérêt. J'essaierai en particulier de mettre en évidence les divergences et les tensions qui traversent cette identité sous son apparence de construit univoque.

⁹⁸ Car l'on ne peut plus présumer une identité unique et univoque : même lorsqu'il s'agit pour un agent d'une identité ethnique nette - ce qui est de moins en moins le cas - il doit négocier constamment avec un nombre important d'autres identités (de genre, de classe, d'âge...) et appartenances. Dans les mots de Calhoun (1995 : 204) : « *The struggles occasioned by identity politics need to be understood, however, not as simply between those who claim different identities, but within each subject as the multiple and contending discourses of our era challenge any of our efforts to attain stable self-recognition or coherent subjectivity.* »

Chapitre 2 : Tsiganes et identité ethnique

Les Gitans d'Espagne, dont il sera question dans cette étude, font partie, du point de vue des chercheurs, d'un ensemble de groupes connus sous le nom de « Tsiganes ». L'opinion populaire - tout comme les préjugés de certain-e-s chercheur-e-s, par ailleurs - prend pour acquis que les Gitans partagent les moeurs, coutumes et autres structures sociales des autres Tsiganes. Cela nonobstant, nos propres recherches en Andalousie, ainsi que les travaux de nombre de tsiganologues, révèlent qu'il y a une très grande variation d'un groupe à un autre. Il est donc pertinent de survoler d'abord les études tsiganes en général, pour nous permettre de cerner certains éléments de l'histoire des Gitans et d'arriver à comprendre, sinon une hypothétique « culture tsigane », du moins un mode particulier de construire leurs relations avec la société environnante, mode qui semble être partagé très largement chez les groupes tsiganes. Nous explorerons ensuite, dans le cas précis des Gitans de la basse Andalousie, comment leur processus de construction identitaire reflète et actualise ce mode particulier d'articulation avec la société majoritaire.

2.1 Les études de l'identité tsigane

Depuis leur apparition en Europe occidentale, les Tsiganes ont interpellé les moeurs et l'imaginaire des populations sédentaires et de leurs intellectuels. Avant d'examiner comment cet intérêt s'est développé en tendances d'étude, il sera utile de faire un bref résumé de l'état actuel des connaissances en ce qui concerne l'histoire des Tsiganes. N'ayant pas de langue écrite - quoiqu'ils possèdent une langue propre - les Tsiganes n'ont pas une histoire documentée, et semblent se soucier si peu du passé (jusqu'à très récemment en tout cas) qu'ils n'ont presque pas de mythes racontant les origines de leur peuple.

C'est vers la fin du XVIII^e siècle que les philologues établissent une parenté entre la langue tsigane et certaines langues de l'Inde : elle est très proche du sanscrit, et est

« étroitement apparentée à des langues vivantes telles que le hindi, le goujrathi, le marathe, le cachemiri » (Vaux de Foletier 1970 : 7, 28). Leur origine précise en Inde - que ce soit du point de vue de classe, groupe ethnique, ou région - n'est toujours pas déterminée, mais la plupart de chercheurs penchent pour l'hypothèse d'une caste de parias du nord-ouest de l'Inde (éventuellement le Pendjab ou même l'Afghanistan). Beaucoup d'indices suggèrent qu'il s'agissait d'un groupe non homogène au départ, un genre de « très ancien peuple de voyageurs » (*ibid.* : 29-30). Il n'est pas rare de trouver des historiens qui soulignent cependant une grande similitude avec des groupes du Rajasthan (Leblon 1990 : 13), plus au sud et vers le centre de l'Inde, non loin de Delhi. Un chercheur tsigane évoqué par Vaux de Foletier (1970 : 31) revendique une origine dans une caste aristocratique et militaire du Rajasthan, version reprise volontiers par d'autres intellectuels tsiganes (cf. Albaicín 1996). Les raisons de leur départ de l'Inde - avant le X^e siècle - sont également inconnues. Toujours est-il qu'ils se sont installés en Perse pendant une période de plusieurs centaines d'années - assez pour être devenus sédentaires à leur manière, et pour se diviser en deux branches, dont une se déplace éventuellement vers le sud et le sud-ouest (en Iran, Syrie, Palestine, Yémen, Égypte...) et y demeure jusqu'à aujourd'hui. L'autre branche voyage vers le nord-ouest, passant par l'Arménie et les pays du Caucase. Ce sont des membres de cette branche qui aboutiront en Europe de l'ouest dans les premières décennies du XV^e siècle, étant passés par les Balkans, où un grand nombre sont restés jusqu'aux XIX^e et XX^e siècles. Déjà, à partir du XIV^e siècle, des voyageurs occidentaux dans l'empire byzantin (souvent des pèlerins en Terre sainte) commencent à rapporter des descriptions de ce peuple bizarre et intrigant (Vaux de Foletier 1970 : 37).

En l'espace d'un siècle ils se répandent jusqu'aux extrémités de l'Europe. Ils arrivent en l'an 1417 en Allemagne; en 1419 en France; en 1420 aux Pays-Bas; en 1422 en Italie; en 1425 en Espagne; en 1505 en Écosse et au Danemark; en 1512 en Suède; en 1514 en Angleterre; en 1516 au Portugal... (*ibid.* : 43-54). Voyageant comme pèlerins, ils reçoivent dans un premier temps des victuailles et des laissez-passer de la part des autorités royales et municipales. Malgré le goût du public pour leurs spectacles (danse, musique, magie) ainsi que leur rôle utile dans les armées de plusieurs principautés de

l'époque (comme forgerons, dompteurs de chevaux, musiciens militaires et simples soldats) (*ibid.* : 118-126), très tôt se dessinent des politiques répressives similaires d'un royaume à un autre en Occident concernant les Tsiganes. En effet, la période 1550 à 1750 voit une grande uniformité des politiques européennes envers les Tsiganes, dans la foulée de « *the tide of repression that was rising everywhere against vagabondage and the "sturdy beggar"* » (Fraser 1992 : 130). Il ne faut pas oublier qu'à cette époque l'Europe occidentale abritait des hordes de miséreux, dont certaines se déplaçaient de village en village cherchant pain ou travail, et les Tsiganes étaient souvent confondus avec elles, et par la loi et dans l'opinion des habitants. Dans ses grandes lignes, la politique européenne envers les Tsiganes a évolué de l'exclusion au XVI^e (refuser aux Tsiganes qui ne se sédentarisent pas le droit de pratiquer certains métiers et des endroits de séjour, ou alors leur refuser carrément un accès au territoire du royaume), à la réclusion au XVII^e et une partie du XVIII^e (prison, galère ou travail forcé pour les Tsiganes, les séparant de la population « normale ») pour enfin se tourner vers l'inclusion à partir de la fin du XVIII^e (accès ouvert aux métiers et aux endroits d'habitation à condition d'abandonner leurs coutumes et façons de s'habiller) (Liégeois *in* P. Williams 1989 : 147).

Les Tsiganes se classifient eux-mêmes en trois groupes principaux (qui ne se reconnaissent aucun lien) et un grand nombre de sous-groupes, dont la classification, lorsqu'elle est reprise par les ethnologues ou autres chercheurs, me paraît très peu rigoureuse. Ces trois groupes principaux sont les Rom (les Tsiganes restés jusqu'à récemment dans les Balkans), les Manouche ou Sinté (Tsiganes installés depuis longtemps en Europe occidentale) et les Kalé ou Gitans (installés dans la péninsule ibérique) (Mongin *in* *Problèmes politiques et sociaux* 1985 : 6). Les Rom d'immigration relativement récente en Europe de l'Ouest sont connus comme « les Hongrois » chez les Manouche-Sinté et Kalé. En effet, il y a eu plusieurs vagues d'immigration plus récentes de Rom, notamment vers 1850-60, lorsque les Tsiganes roumains ont été libérés de l'esclavage⁹⁹ et dans les années 1940-50 avec les bouleversements politiques en Europe

⁹⁹ Les Tsiganes en Roumanie avaient été réduits en esclavage non pas comme mesure de punition, mais pour fixer une main-d'oeuvre rare et peu inclinée à se sédentariser, car les forgerons étaient peu nombreux et nécessaires en milieu agricole roumain (Vaux de Foletier 1970 : 86). Ils étaient au nombre de 400 000 en

de l'Est et puis à la suite de la libéralisation politique (accompagnée dans certains pays par une recrudescence de la violence anti tsigane) de 1989-90.

L'intérêt érudit pour les Tsiganes semble s'être développé d'abord en Angleterre et en Allemagne. Mais avant même que des études poussées en philologie aient permis d'identifier l'origine géographique des Tsiganes, d'autres documents les concernant existaient. Hormis les descriptions trahissant l'étonnement des témoins qui les voient arriver aux XV^e et XVI^e siècles, des polémiques naissent rapidement à leur sujet, souvent chez les conseillers des pouvoirs publics ou au sein de l'Église, concernant leurs moeurs, leur aptitude au travail et - bien sûr - le genre de politique à adopter à leur égard. Parallèlement, et déjà à partir du XIV^e siècle, existent les rapports de voyageurs : d'abord ceux qui se déplacent au Moyen-Orient, et ensuite, peu à peu, ceux qui partent à la découverte de cet « Orient » interne : la péninsule ibérique. Au cours des XVIII^e et XIX^e siècles, des centaines de journaux de voyage seront publiés, mentionnant les Tsiganes avec plus ou moins de détails. Ces voyageurs avaient parfois des buts particuliers, comme celui de George Borrow, l'un des plus célèbres, qui était missionnaire protestant.

Tous ces intérêts quelque peu épars développent une certaine cohésion à partir de la fin du XIX^e, particulièrement en Angleterre avec la création de la *Gypsy Lore Society*, qui publie une revue de recherches depuis 1888. De la philologie, on passe à l'histoire des Tsiganes et à la systématisation des études sur leurs moeurs et coutumes. C'est à partir des années 1970 que les Tsiganes font irruption dans les sciences sociales en même temps - et ce n'est pas un hasard - que sur la place des politiques publiques. À partir de ce moment, les Tsiganes européens s'organisent pour présenter des revendications par rapport aux politiques et pratiques publiques les concernant. Les chercheurs, certains en lien direct avec les associations tsiganes, entreprennent des analyses des politiques et de la problématique de l'identité tsigane. De leur côté, les associations tsiganes tendent à développer un discours propre sur leur histoire et leur identité.

Depuis vingt-cinq ans il s'est donc développé en Europe une communauté de chercheurs travaillant sur les Tsiganes, raffinant ce domaine connu sous le nom un peu folklorique lui-même de « tsiganologie ». Par ailleurs, un nombre croissant de chercheurs semble lui préférer l'appellation « études tsiganes », à l'instar de l'Association Études tsiganes, fondée à Paris en 1955. Malgré le fait que le *Gypsy Lore Society* ait déménagé aux États-Unis, le champ des études tsiganes demeure plus dense en Europe qu'ailleurs. Des recherches approfondies sont menées dans plusieurs pays de l'Europe de l'Est (notamment la Hongrie, la Pologne, l'ex-Yougoslavie), ainsi qu'au Royaume-Uni, en France, en Italie, aux Pays-Bas, en Scandinavie de même qu'aux États-Unis. Dans chacun de ces pays, ainsi qu'entre chercheurs de divers pays, se développe une discussion sur le contenu des recherches, mais aussi sur les approches méthodologiques et interprétatives adoptées¹⁰⁰. (Tel n'est pas le cas dans la péninsule ibérique, et j'aurai l'occasion d'y revenir.) Les thèmes de recherche qui ont été le plus explorés par ces chercheurs sont, outre les politiques officielles et l'identité tsigane, la linguistique, les métiers et le système socio-économique, les rites et les interdits, les contes et la musique, l'histoire, les problèmes d'intégration et de discrimination.

S'il est vrai que le champ n'est pas structuré jusqu'à l'existence d'une cohérence de points de départ théoriques, voire d'une confrontation systématique de ces points de départ, il est néanmoins possible de discerner trois approches principales, relativement cohérentes. L'approche la plus classique en ethnologie ou sociologie, je la qualifie de « culturalo-fonctionnaliste ». Souvent descriptives, les études faites selon cette approche (très courantes chez les chercheurs espagnols et nord-américains) mettent l'accent sur les manifestations « observables » des relations tsiganes, et décèlent une contradiction insurmontable entre « tradition » (interne aux Tsiganes) et « modernité » (imposée par la société externe). Elle fait souvent bon ménage avec la deuxième approche, beaucoup plus récente celle-là, et que je qualifie de « promotionnelle ». Ici, les chercheurs voient leur travail comme étant d'une manière ou d'une autre au service des intérêts tsiganes, dans un

¹⁰⁰ Piasere (1985 : 262) fait remarquer cependant que nous avons tendance à produire des Tsiganes qui nous ressemblent, ou en tout cas, qui ressemblent un peu trop systématiquement à nos théories.

effort de rectification d'un rapport de forces historiquement injuste. On est parfois tenté par un parti pris misérabiliste en fonction duquel la société dominante est le seul déterminant de la condition tzigane actuelle; aussi, on succombe facilement aux impératifs du discours des organisations tsiganes elles-mêmes. Enfin, il y a une approche qu'on pourrait peut-être qualifier « d'agence » : par là, je veux dire que j'y discerne une tentative de donner la primauté à l'acteur - ou plutôt au processus d'agence, car ce n'est pas une approche volontariste - dans son interprétation des processus sociaux. Deux accents, quelque peu opposés l'un à l'autre, ont tendance à ressortir ici : un accent sur les stratégies des agents, souvent sur le plan économique ou sur celui de la survie matérielle, inférant tendanciellement que ce sont des choix conscients. Le deuxième accent porte plutôt sur les comportements différenciateurs : comment interpréter les institutions, les rituels, les comportements « donnés » par l'habitus, mais cependant non figés, en tant que processus dynamiques de différenciation constante par rapport à l'Autre.

C'est la troisième approche qui m'apparaît la plus porteuse pour l'analyse de la nature et l'instabilité de la frontière ethnique chez les Gitans de la basse Andalousie. Cette approche semble émerger presque organiquement de la problématique, tellement elle épouse les nuances des rythmes tsiganes. Je m'arrêterai sur les analyses de trois chercheurs qui exemplifient les accents majeurs de cette approche, pour essayer d'en dégager les principaux outils conceptuels. Il s'agit des ouvrages de Bernard Formoso (1986), de Patrick Williams (1993) et de Leonardo Piasere (1985).

Formoso travaille sur des Tsiganes du sud de la France, sédentaires mais vivant en caravane. Il part de l'idée que l'opposition distinctive entre Tsiganes et sédentaires ne se situe pas dans les facteurs matériels ou non matériels, mais dans les principes structurants de leurs pratiques (p. 17). Pour sa part, il concentrera son travail sur les principes de l'exercice des métiers, utilisant des récits de vie (p. 21), puisque cet exercice a été, jusqu'à récemment, la principale occasion de contact avec les sédentaires (p. 18). Il considère que les critères de choix économique des Tsiganes forment un système cohérent basé sur la mobilité, l'investissement matériel minimal, la solidarité du ménage, la division des tâches par sexe (pp.109, 113). Il s'approprie le concept d'habitus comme

« disposition durable et transposable » pour interpréter la reproduction de la société tsigane. Concernant le principe de l'autonomie de mouvement, par exemple, il écrit :

Transposable et durable ce principe l'est puisqu'il est perceptible tout autant dans les activités économiques des Tsiganes que dans leurs actes à vocation sociale, qu'il est transmis insensiblement à l'enfant et qu'il conditionne, par la suite, le choix de ses métiers. Parce qu'il tend à être transposé à l'ensemble des évolutions de l'individu dans l'espace, parce qu'il motive en partie le choix de conditions objectives qui lui sont adaptées (métiers, habitat, voisinage), il forme système. (p. 137)

Ces habitudes transmises à l'individu et profondément ancrées en lui, parce que l'une - être autonome de ses mouvements - tend à recouvrir l'ensemble de ses évolutions dans l'espace et l'autre - être en compagnie - les différents instants de sa vie, restent ainsi constantes à travers le temps, à travers les générations. « Dispositions durables et transposables », elles contribuent ainsi à assurer, du moins dans les cas considérés, la pérennité du mode de vie tsigane. (p. 151)

L'outil conceptuel de l'*habitus* permet donc à Formoso de dégager les principes dynamiques centraux à la reproduction tsigane. Ces petits extraits ne permettent pas de rendre justice aux nuances de son analyse, et peuvent donner prise à un soupçon d'essentialisme dans sa référence à la « pérennité », mais il vaut mieux la comprendre comme « pérennité en mouvement » continu. Il faudrait se demander, cependant, si un certain essentialisme ne s'y insinue pas plutôt dans l'idée que ces principes sont éternels et valables pour tous les Tsiganes.

L'ouvrage de Williams, sur le rapport entre vivants et morts dans la construction du groupe chez les Manouches en France, démarre avec l'affirmation très provocatrice que : « Ici la fidélité commande de montrer que l'essence des phénomènes est de ne pas être saisis » (p. 2). Ce n'est pas un paradoxe coquet : c'est l'axe central de son analyse, et il ouvre des questions et des points de vue potentiellement très révélateurs pour le cas des Gitans aussi, quoique sous une forme spécifique. Pour Williams, c'est le rapport entre vivants et morts qui révèle la dynamique structurante de la société manouche.

Le « respect » des morts n'ouvre pas sur le passé, mais sur l'immuable. Il n'y a pas place pour les accidents de l'histoire. Il est faux alors de dire que le défunt ne laisse rien aux vivants. Outre la solidarité communautaire que rend nécessaire l'absence d'héritage familial, il leur laisse la garantie de l'incorruptibilité de leur

qualité de Manus. Il les fait membres du groupe... Ainsi les morts édifient-ils la communauté sans passer par l'édification d'une histoire de la communauté. Nous proposerons que ce que les Manus appellent le « respect des morts » n'est rien d'autre que l'intégrité - intégrité du groupe social à tous les niveaux.
(pp. 15 et 16)

Les Manouche se comparent aux hérissons, rusés et vivant dans les buissons et terrains vagues en marge des propriétés des *gadjé*¹⁰¹ : ils se constituent en Manouche par leur invisibilité pour les *gadjé*. S'introduisant dans un monde qui est déjà organisé de part en part par la présence des *gadjé* : les Manouche se l'approprient selon des voies propres, et nécessairement non saisies par les *gadjé*, car dès qu'ils voient quelque chose, ils s'appliquent à la comprendre et à se l'approprier. « *L'opérateur principal de cette appropriation [par les Manouche] (mais il n'est pas le seul), ce sont les morts.* » (p. 36). Les Manouche s'appliquent constamment à construire la distinction entre nature et culture là où les autres sont incapables de l'apercevoir, là où les autres ne voient que « nature ». « *La distinction entre nature et culture n'est pas donnée, elle se construit... Tout peut être nature, c'est-à-dire barbarie, si l'on ne sait maîtriser ses appétits.* » (p. 50). Cette distinction étant tellement fragile, éphémère, les Manouche eux-mêmes s'interrogent sans cesse à savoir si tel ou tel objet ou phénomène fait partie de la nature, ou au contraire est une création manouche, donc investi de sens pour et par eux.

Le message apparaît maintenant clairement : nous sommes civilisés, notre rapport au monde est élaboré même dans les actes où les autres ne voient que de la nature. Celui qui, sans posséder la connaissance, voudrait agir comme nous, et pourrait alors se croire semblable à nous, ne réussirait qu'à révéler sa barbarie.¹⁰² Quelle est cette connaissance? Elle n'est pas un savoir qu'on acquiert, elle est l'identité manouche... Nulle différence entre le savoir et le sang... La culture coule dans les veines.¹⁰³ (p. 51)

¹⁰¹ *Gadjé* : les non-Tsiganes. Singulier : *gadjó*.

¹⁰² Ici il y a un parallèle frappant avec l'attitude des Gitans de la basse Andalousie envers les non-Gitans qui s'aventurent à chanter le flamenco (cf. chapitre 3).

¹⁰³ Ici encore, la même logique est utilisée par les Gitans : le flamenco nous appartient, et il nous vient dans et par le sang.

La présence manouche ne s'oppose pas à la présence *gadjó* : elle s'imprime en son sein, invisiblement.

Voici donc le processus d'appropriation manouche : entre le monde et les Manus il y a, omniprésente, la médiation des Gadjé (fruits de la nature et oeuvres des Gadjé sont équivalents); dans l'usage qu'ils font de la nature-qui-est-la-civilisation-des-Gadjé, les Manouche introduisent la médiation des morts. La présence des Gadjé s'en trouve effacée. Mais les Manouche ne sont pas pour autant rendus à la nature sauvage, ils baignent dans la civilisation manouche, possédant une connaissance sympathique de tout ce qui les entoure. (p. 53)

Les signes extérieurs de l'identité manouche pour les *gadjé* ont été abandonnés depuis longtemps par les Manouche, mais sans qu'ils ne cessent d'être Manouche : c'est leur maintien de la cohésion interne qui fait qu'ils sont encore et toujours Manouche (p. 70).

« *L'essentiel est incorruptible, inattaquable, inentamable¹⁰⁴... Je suis si intimement tous les gestes de la vie que, quoi que je fasse, je me livre tout entier, mais invisible - je me livre Manus.* » (p. 90). Ce qui n'est pas dire que les Manouche sont à l'abri de tout changement : justement, Williams décèle dans leur entrée massive à l'église pentecôtiste depuis la fin des années 1960 une éventuelle supplantation du rapport avec les morts comme axe central de leur identité.

Une fois que les raisons externes (se distinguer parmi les autres) d'accomplir les gestes rituels auraient trouvé un système plus performant ou mieux adapté au contexte social nouveau, les raisons internes (« c'est dans le sang ») ne suffiraient plus pour assurer le maintien de cet ensemble d'attitudes. Il n'y aurait plus que des « survivances », gestes sans racines et sans effets... Pour autant, les Manus n'auront pas disparu : ils auront inventé d'autres voies pour se faire Manus au milieu des Gadjé. (pp. 88 et 89)

De ce « mode d'être Manouche » que nous dessine Williams, il ressort - me semble-t-il - que les manières qu'ont les Manouche de se construire dans le monde sont une métaphore de leur place dans le monde : voilà un groupe dont l'existence est une interrogation continuelle, ne pouvant jamais se reposer sur la stabilité de la certitude du monde

¹⁰⁴ Sans vouloir abuser de la comparaison avec les Manouches, je crois pertinent encore ici de souligner le parallèle avec les Gitans andalous qui, eux aussi, se construisent cette zone de pureté absolue, sise en-dedans de chaque Gitan mais aussi dans certaines des pratiques qu'ils considèrent propres, comme le flamenco.

apparent, et le mode d'affirmation de son identité prend la forme de microcosmes de ce monde où les Manouche creusent des fissures et les investissent, invisibles aux autres :

... on sait que toute chose peut être à la fois ce qu'elle a l'air d'être et autre chose. Cajxi.¹⁰⁵ Un Manus peut être à la fois un Manus et un homme ordinaire, un homme comme tous les hommes (p. 104).

Piasere (1985), pour sa part, s'attarde au cas d'un groupe tzigane vivant en Italie, qu'il appelle les Mare Roma (« *nos Rom* »). Sa monographie fait ressortir très nettement l'articulation étroite des Mare Roma avec la population environnante non tzigane, articulation qui va jusqu'à l'utilisation par les Roma des ressources culturelles et économiques des *Gadjé*.

La caractéristique principale de l'économie des Roma est donnée par le fait que les populations gage¹⁰⁶ représentent les fournisseurs principaux des ressources économiques (et souvent même politiques, symboliques et cognitives) ... Donc, tous les jeux d'économie politique, dirons-nous, des Roma, sont basés sur l'aptitude de contrôle de la population gagikani qu'a un groupe et/ou un individu. (p. 79)

Les Roma ici apparaissent non pas comme un groupe vivant de manière étrange et séparée mais, au contraire, comme vivant en relation étroite avec la société environnante, cette relation étant essentielle à la faculté d'exister en tant que Roma. L'impératif catégorique des Roma est de rester Roma au milieu des *Gage*... On échange les femmes entre les Roma, tandis qu'avec les *Gage* on échange les biens et services (p. 143). Ce n'est pas l'isolement qui leur permet de demeurer Roma (quoique certains tabous soient nécessaires pour empêcher l'assimilation - et ici son analyse du rapport aux morts confirme celle de Williams), mais le rapport avec les *Gage* qui leur permet de se construire en tant que Roma.

Le dénominateur commun des processus de travail des Roma était constitué par le rapport avec les Gage et non pas par le rapport à la terre, avec le territoire physique occupé par les Gage... Par conséquent, les rapports entre les Roma mêmes étaient dictés par les possibilités et les modalités des échanges avec les

¹⁰⁵ Dans le vocabulaire des Manouche d'Auvergne, « des signes sur la route » (Williams 1993 : 34).

¹⁰⁶ Épellation utilisée par Piasere pour le mot Rom écrit en français « gadjé ». Au pluriel : « gagekani ».

Gage, dont leur reconnaissance comme « humanité-nature » posait comme condition fondamentale la reconnaissance de soi-même comme « humanité-culture »... (p. 156, 157)

L'un des mécanismes permettant ce type de rapport avec les *Gage* est l'invisibilité des Roma, sauf en de rares occasions où la manifestation de l'identité Roma constitue le moyen précis par le biais duquel on demeure Roma au milieu des *Gage*. « *La participation à l'enterrement est le seul moment où les Roma sortent tous ensemble de l'invisibilité quotidienne... pour se montrer aux Gage...* » (p. 191). Il s'agit de « *retrouver d'une façon momentanée mais ostentatoire l'unité en face d'eux. À partir de ce moment, les mule (les morts) aident les Roma à rester vivants au milieu des Gage* » (p. 193).

Ces principes d'interrelation avec les non-Tsiganes, voire d'appropriation de leurs ressources, symboliques autant qu'économiques, et d'invisibilité au service de la construction identitaire, constituent des filons analytiques très pertinents, et nous y reviendrons lorsqu'il sera question des Gitans de la basse Andalousie.

Ces trois auteurs - Formoso, Williams et Piasere - et il y en a sûrement quelques autres dans le domaine des études des Tsiganes - entreprennent l'étude de l'identité avec à la fois des outils et une approche qui permettent de dégager non seulement la structure des processus identitaires, mais également l'esprit ou la logique spécifique qui anime et investit la structure, sans quoi on n'appréhende pas vraiment la structure et le processus. Malgré le fait qu'en principe ce soit ce que les ethnologues seraient censés faire avant tout, il y en a peu qui le font concrètement. Il me semble que cette double préoccupation - structure et logique animatrice - est ce qui fonde l'approche de Bourdieu : particulièrement ses notions de champ, d'habitus, de stratégie. Ainsi, c'est l'habitus qui apparaît comme le lieu de rencontre du champ (structure) et de la stratégie (logique animatrice), les deux étant tellement profondément entremêlés dans un habitus donné, que seule l'analyse peut les ériger en phénomènes distincts. Dans les chapitres qui suivent, c'est cette approche qui inspirera mon analyse de l'identité chez les Gitans de la basse Andalousie.

Mais avant de poursuivre, un petit détour s'impose pour examiner l'objet d'étude qu'ont construit les tsiganologues jusqu'à maintenant. Cette esquisse sera forcément réductrice, mais je l'espère non caricaturale. Comme le signale Gmelch (1986 : 308), on assiste depuis 1970 à une véritable explosion des études, particulièrement en anthropologie, des Tsiganes et autres groupes de voyageurs, études qui emploient en général des concepts importés de l'ethnologie de peuples non occidentaux, sans trop les mettre à jour ou examiner leur pertinence d'un point de vue épistémologique ou théorique. Ainsi on trouve très souvent dans les études sur les Tsiganes l'utilisation de notions¹⁰⁷ comme : nomadisme, lignage (particulièrement patrilignage), endogamie, pollution... Les deux dernières tendent à être utilisées un peu à tort et à travers, sans nécessairement être fausses en soi, alors que les deux premières sont carrément inadaptées à l'analyse des sociétés tsiganes et, partant, fausses, sans même mentionner tout le bagage référentiel qu'elles importent des études des « vraies » sociétés nomades ou à lignage. En ce qui concerne le caractère « nomade » des groupes tsiganes, il est clair qu'ils n'ont jamais été nomades. Ce sont des groupes qui se déplaçaient dans le cadre d'une société majoritaire et avec laquelle ils vivaient en relation symbiotique. Le concept plus juste traitant de ces groupes est celui proposé par Rao (1985) de communautés péripatétiques. Ce sont des « communautés dont la stratégie économique essentielle consiste à migrer d'un groupe de clients à un autre » (p. 100), qui possèdent une idéologie morale qui les distingue des clients (p. 104), et dont l'interaction avec les clients peut être soit contiguë, soit d'attachement (p. 106).

Concernant la notion de « patrilignage », son application à l'ensemble des groupes tsiganes est trompeuse. De surcroît, de nombreux auteurs font un glissement très rapide de « patrilignage » à « clan », auquel ils imputent une solidarité interne monolithique. Étant donné le nombre d'études concrètes démontrant qu'il s'agit de groupes en continuelle recomposition, ainsi que la faiblesse des données soutenant leur supposé caractère patrilinéaire, je conclus qu'il s'agit d'une utilisation irréfléchie de cette notion.

¹⁰⁷ Je ne crois pas que l'on puisse les considérer des concepts dans ce cas car ils n'ont pas été rigoureusement définis, ni leur application revue en fonction de leur pertinence à ce type de société.

Certainement, mes propres recherches ne montrent l'existence ni de patrilignages univoques, ni de clans monolithiques. Gmelch, par exemple, décèle une très grande flexibilité des réseaux de parenté, avec beaucoup de coalitions temporaires, et poursuit : « *What are often described as patrilineages... may in fact be factions organized around Melanesian-type big men which are often kin-based, but always changing and totally bilateral.* » (1986 : 315). Sans aller jusqu'à soutenir la position de Gmelch, je crois que son commentaire révèle à quel point l'interprétation de la parenté tsigane qui s'est instaurée comme « classique » est sujette à débat. Piasere (1985 : 104) abonde aussi dans ce sens :

Les Roma ne reconnaissent aucun groupe particulier de parenté à partir d'un ancêtre démontrable ou mythique que ce soit. Ce que nous dirons par la suite ne devra jamais laisser supposer la présence d'aucun type de lignage, ni même de clan - deux termes archi-utilisés dans la littérature tsiganologie, la plupart du temps sans motif.

Cette imprécision conceptuelle révèle une faiblesse généralisée de théorisation dans le champ de la tsiganologie (on aura l'occasion de revenir là-dessus lorsque nous discuterons plus précisément de l'Espagne). Cette faiblesse est signalée nommément par Piasere (*in* P. Williams 1989 : 107), mais d'autres l'identifient de manière oblique, particulièrement en critiquant la tendance de la plupart des chercheurs à concevoir l'identité tsigane comme quelque chose d'immuable. Par exemple :

Okely asserts that scholars are subject to the same romantic stereotypes as other Gorgios¹⁰⁸, and I concur. They pit actual people against an idealized, static norm, and observable variation (including natural change through time) is branded as « not really Gypsy », « half-and-half », « pseudo-Gypsy » or « on an assimilation course »... Scholars in Gypsy studies who are trained social scientists should take as given the flexibility of ethnicity and the inevitability of changing specifics within a perduring cultural matrix. (Gropper 1985 : 69)

Il me semble que l'approche que j'ai illustrée dans ce livre rend impossible la poursuite de deux types de discours sur les Tsiganes.

- 1) *Le discours qui fait des Tsiganes une entité exogène. Soit en les considérant comme une minorité plus ou moins « exotique », plus ou moins « dominée ». Soit en les désignant comme un groupe qui, par un*

¹⁰⁸ Épellation anglaise du mot *romani* désignant le non-Tsigane (aussi *gadjé*, *gage*, *gaché*).

mouvement centrifuge propre à nos sociétés, se retrouverait poussé vers les marges, les définissant en termes de « déviance », de « handicap social », etc. ...

- 2) *Le discours qui se laisse prendre aux modalités de l'affirmation. Puisqu'ils ne disent rien, c'est qu'ils n'ont rien à dire... (Williams 1993 : 103 et 104).*

Et Piasere de poursuivre sa critique de la manière suivante :

La « réticence à rencontrer les Tsiganes tels que l'ethnologie nous les fait découvrir », comme écrit Williams (1987: 188), est liée à une vision qui voit la soi-disante « tradition » ou la soi-disante « culture » en termes résiduels. C'est ainsi que la « culture traditionnelle » s'opposerait de manière alternative à la « modernité » et aurait surtout, sinon exclusivement, une force nuisible à l'intérieur des processus d'action et d'identification sociale. Par contre, quand l'ethnologue essaie de décrire l'autonomie persistante des phénomènes, souvent rapportés un peu trop hâtivement à l'idée de « tradition », on le bannit. (in P. Williams 1989 : 105)

Ainsi semblent pousser les germes d'un regard plus léger, plus souple sur les groupes tsiganes. Un certain nombre de chercheurs apportent des éléments qui convergent dans cette voie. Beaucoup mettent l'accent sur la flexibilité et l'invisibilité des Tsiganes. Ainsi, Lauwagie (1983) conclut que les Tsiganes sont experts dans l'exploitation de niches instables et changeantes, telles que celles qui apparaissent en cours de processus de modernisation rapide. Ils constituent un groupe invisible dans la plupart des sociétés industrielles, et leur survie serait en partie due à cette invisibilité. Okely (1985) insiste aussi sur le fait que les Tsiganes admettent rarement à un Gadjó qu'ils sont Tsiganes, que les pratiques et croyances sont en grande partie invisibles et que celles-ci : «... *speak of... a symbolic boundary which has to be won every day by a vulnerable minority in a [hostile] environment.* » (p. 253) P. Williams (1985) signale le fait que chaque communauté tsigane se donne une configuration spécifique en fonction des conditions particulières dans lesquelles elle évolue (p. 121). Pour lui, le chercheur qui voudrait étudier une telle communauté doit « *privilégier le mouvement sur l'établissement, le variable sur l'uniforme...* » (p. 137). Hancock aussi met en relief le fait que les Tsiganes aux États-Unis révèlent rarement leur identité ethnique, tout en s'assurant au sein de la famille d'une transmission rigoureuse des principes de distinction par rapport à la société gadjé (in P. Williams 1989 : 50). Asséo (in *ibid.* : 127) relève ce « *paradoxe essentiel* » :

... la reproduction du groupe tsigane en tant que formation anthropologique est assurée par une combinaison entre le fait répressif, le mythe et les stratégies des familles. Ce ne sont ni le nomadisme - il est des Tsiganes sédentaires -, ni la langue - il en est des dizaines -, ni les origines indiennes - les Tsiganes les ignorent -, qui cimentent l'identité et garantissent la survie du groupe.

Enfin, Reyniers et Williams (1990 : 103) signalent « *l'attitude sélective* » qu'ont développée les Tsiganes face aux pouvoirs publics et leurs politiques d'assimilation, de sorte que les groupes se recomposent constamment, selon leurs propres critères et en utilisant pour ce faire les institutions et structures de la société *gadjé*. Ainsi : « *Le nomadisme pour les Tsiganes n'est pas l'identité (une substance qu'il faudrait, sous peine de se perdre, garder à tout prix) mais une stratégie parmi d'autres.* » (p. 104).

Tous ces auteurs n'épousent pas forcément une même approche, et je ne suis pas non plus d'accord avec tout ce que chacun d'entre eux a écrit, mais je crois qu'ils participent tous d'une même vague de fond, qui voudrait relativiser l'essentialisme trop longtemps de mise dans la tsiganologie et, par le fait même, reconnaître la variabilité et l'invisibilité des manières que se sont données les Tsiganes de maintenir une différence¹⁰⁹. Il n'est pas inintéressant de constater par la même occasion que beaucoup de ces commentaires sont aussi pertinents par rapport aux Gitans de la basse Andalousie que par rapport aux Rom ou Manouche ou Gypsies qui les ont inspirés. Par là je ne veux pas laisser entendre que je propose une espèce de « complexe culturel » commun à tous les groupes de Tsiganes, mais simplement mettre en relief des façons de procéder qui sont beaucoup plus répandues que ne le supposent la plupart des études sur les Tsiganes.

¹⁰⁹ Cette approche inspire aussi des recherches récentes d'ethnologues nord-américains. Kozaitis (1993) soutient que des Rom en Grèce opèrent une synthèse consciente de leurs propres « matériaux culturels » et de ceux de la société majoritaire dans le but de perpétuer le groupe. Lonergan (1994) décèle elle aussi, chez les Gypsies et les Rom en Amérique du Nord, une stratégie explicite de symbiose avec la société hôte leur permettant de maintenir la distinction ethnique. Ces thèses illustrent cependant en même temps le fait que, sans assises théoriques solides, l'emploi de cette approche peut verser dans la réification (« matériaux culturels »), l'ahistoricisme (« *ethnic survival* ») et la tentation téléologique (« *a culture's determination* », « *conscious adaptation* »).

L'apparition sur la place publique d'un nouvel acteur n'est sans doute pas étranger aux questionnements qui traversent les études tsiganes depuis quelque temps. Je veux dire un mot ici au sujet des associations, de plus en plus nombreuses en Europe de l'Ouest depuis le début des années 1970, de leur discours sur l'identité tsigane et de leur impact sur les politiques publiques. En effet, comme le signale Acton (1982 : 15-16), jusqu'en 1965 approximativement, la plupart des gouvernements européens ont nié que les Tsiganes étaient une minorité nationale et ethniquement distincte : ils les ont plutôt traité en délinquants socialement indésirables. À partir de cette époque par contre, les politiques officielles tendent à les reconnaître comme une minorité ethnique. (Il est possible que la révélation de l'extermination par les Nazis de 400 000 à 500 000 Tsiganes dans les camps de concentration pendant la Deuxième Guerre mondiale ait eu quelque chose à voir avec ce changement de cap.)

En cette année 1965 est créé à Paris le Comité international tsigane qui peu après, en 1971, tient son premier congrès mondial à Londres avec la présence de délégués de 14 pays. Ces congrès se sont poursuivis depuis : en 1978 à Genève, en 1981 à Göttingen, en 1990 à Varsovie (Fraser 1992 : 317) et en 1994 à Séville. Entre-temps devenue l'Union internationale romani, elle est agréée comme ONG avec statut consultatif auprès de l'UNESCO. L'Union s'attribue le rôle de promouvoir les intérêts des Tsiganes auprès des autorités nationales et internationales et d'influencer le sens des politiques adoptées à leur égard. Elles ont connu un certain succès. Ainsi, en 1969, le Conseil de l'Europe a adopté son premier document sur les Tsiganes. En 1975, le Comité des ministres, par sa Résolution 75(13), a consacré le principe de la participation des nomades à l'élaboration des politiques les concernant, ainsi que celui de la sauvegarde de leur patrimoine et de leur identité culturelle. Cette résolution oblige tous les États membres à prendre les mesures nécessaires pour éliminer la discrimination de leurs législations nationales respectives. En 1977 a été créé un Groupe d'experts chargé d'améliorer le statut juridique des nomades. En 1981, la Résolution 125 stipule que ledit instrument juridique devra garantir aux nomades l'obtention de pièces d'identité, et mettre sur pied un Fonds de solidarité pour l'assistance aux nomades (*Problèmes politiques et sociaux* 1985 : 9-10).

Pendant ce temps, tant les gouvernements nationaux que locaux émettent, eux aussi, des lois et règlements concernant « les gens du voyage » et plus précisément, les Tsiganes. Toutes ces initiatives ne sont pas nécessairement cohérentes entre elles, ni ne vont forcément dans le sens des intérêts des Tsiganes. Par exemple, en France, malgré une loi nationale datant de 1969 sur les « sans domicile fixe » (SDF - catégorie à laquelle se trouvent assimilés dans ce cas les Tsiganes) et stipulant que « *le stationnement des nomades est un corollaire de leur liberté de déplacement...* », beaucoup de gens du voyage se trouvent actuellement aux prises avec des communes qui réduisent ou éliminent les terrains de stationnement de caravanes. En Espagne aussi, une loi de 1980 interdit dans la plupart des municipalités la vente ambulante, jusque-là l'un des métiers principaux des Gitans.

L'éclosion d'associations tsiganes est à la fois stimulée par ces faits et en constitue une réponse.

Cette vie associative s'organise autour de trois axes principaux : les revendications liées à la défense des Droits de l'homme, la participation aux mouvements de solidarité et l'affirmation de diverses réalités culturelles. Ces associations se donnent les moyens d'obtenir la reconnaissance juridique, de solliciter des subventions, de se situer dans le débat politique, de négocier avec les pouvoirs publics. (Charlemagne 1989 : 12)

Ces associations produisent également un discours identitaire sur les Tsiganes, et il faut peut-être y voir aussi l'un de leurs objectifs centraux. Ce discours tend à être quelque peu monolithique et essentialiste, histoire de mieux construire un rapport de forces avec les pouvoirs publics, mais assez contradictoire avec les récentes tentatives des chercheurs qui s'évertuent à déconstruire le récit monolithique de leurs prédécesseurs. Ainsi, l'organisation tsigane qui a coordonné la publication du numéro de la revue *Problèmes politiques et sociaux* sur les Tsiganes écrit ceci : « *Les Tsiganes forment un groupe culturel organique* » (1985 : 3). Ou encore l'organisme Presencia Gitana de Madrid

d'écrire ceci : «... *los Gitanos han formado siempre una sociedad homogénea, desindividualizada*¹¹⁰... » (1982/1991 : 7).

Plus qu'une simple donnée dans le tissu complexe de l'identité tsigane, il s'agit d'un fait qui introduit explicitement - ou dévoile peut-être, plus exactement - l'acte de recherche sur l'identité tsigane sur le terrain même de la lutte identitaire, terrain qu'il a toujours occupé, mais sans l'admettre. D'où le malaise exprimé par plusieurs chercheurs (cf. P. Williams 1989 : 30; Piasere *in ibid.* : 104), face au fait que les Tsiganes contestent le fait même de les étudier : stratégiquement, ils croient que l'ignorance de leurs choix internes les protège mieux que le fait d'être compris par la société dominante. Cette réticence peut être exprimée tant par les organisations tsiganes que par des individus qui n'en ont jamais fait partie - peut-être avec des visées distinctes, mais le problème demeure : comment concilier notre intérêt d'ethnologues à étudier un groupe humain avec sa préférence de ne pas être étudiée? Les réponses ne sont pas là... mais les études continuent à paraître.

2.2 Gitans et gitanologie en Espagne

Les études sur les Gitans en Espagne ont accusé un certain retard par rapport au courant qui s'est développé dans le reste de l'Europe et ce, sur deux plans. Premièrement, sur celui de la profondeur historique et sociologique des approches de recherche et, deuxièmement, sur celui de la complexité de la construction de l'objet de recherche. Les deux concourent à la création d'une situation où il y a peu de débats, d'une part, sur la nature théorique de l'objet « gitan » en Espagne et, d'autre part, sur les outils et les intérêts des chercheurs et des sujets par rapport à l'existence et la définition de cet objet. On peut néanmoins dégager quatre domaines ou points de départ disciplinaires de la recherche sur les Gitans : histoire, sociologie (appliquée, surtout) et travail social, ethnologie, et flamencologie (ou musicologie). Pour chacune de ces approches

¹¹⁰ « Les Gitans ont toujours formé une société homogène et non individualisée... ».

disciplinaires, je tenterai d'identifier, d'une part, les principales connaissances qu'elle a produites sur les Gitans et, d'autre part, son mode (le plus souvent implicite) de construction de l'objet « Gitan ».

2.2.1 L'histoire des Gitans

L'étude de l'histoire est le domaine qui a généré la littérature la plus dense sur les Gitans, surtout en ce qui concerne la période allant du XV^e au XVIII^e siècle (Gómez Alfaro 1982, 1992, Leblon 1985, Liégeois 1980, Sanchez Ortega 1977, 1986, Torrión 1988) : des études historiques sur les XIX^e et XX^e siècles sont déjà plus rares, pour ne pas dire inexistantes. À part les historiens, nous disposons aussi d'un certain nombre d'ouvrages de voyageurs du XVIII^e et XIX^e siècles, qui s'étendent sur les moeurs des Gitans : particulièrement reconnus sont les écrits de Borrow au XIX^e siècle et de Twiss vers la fin du XVIII^e siècle. Il est instructif de remarquer la continuité entre ce genre de récit et le genre ethnographique, manifestée en particulier dans les ouvrages de Walter Starkie (1936, 1956), reconnu comme l'un des grands étudiants des moeurs gitanes.

Les historiens semblent être d'accord sur les grandes lignes de l'expérience gitane en Espagne. Ils seraient arrivés vers 1425 en Catalogne via la France (et non pas en traversant la Méditerranée à partir de l'Afrique du Nord, comme l'affirment plusieurs flamencologues¹¹¹), et certains sont descendus vers le sud, arrivant en Al-Andalus vers l'an 1460. Comme ailleurs en Europe, ils ont bénéficié pendant plusieurs décennies d'un accueil hospitalier de la part de toutes les classes de la société et d'une protection officielle de la part de la monarchie, de la noblesse et de l'Église catholique. La mise au pas de l'Andalousie entreprise par les Rois catholiques victorieux à la fin du XV^e siècle suite à la conquête des royaumes maures n'a pas épargné les Gitans, quoique les mesures

¹¹¹ Cf. Leblon (1990 : 18), qui souligne que certains avaient longtemps cru qu'un groupe de Gitans « avait contourné la Méditerranée par le sud pour arriver jusqu'à l'Andalousie musulmane, mais cette hypothèse est aujourd'hui définitivement abandonnée, car elle n'est étayée ni par la documentation historique ni par l'étude de la langue. » D'autres (cf. Torrión 1988 : 65) semblent moins convaincus du bien-fondé de l'abandon de cette thèse.

édictees à leur égard aient été moins radicales que celles visant les Juifs ou les Maures. Moins radical également a été le traitement que leur a réservé l'Inquisition (cf. Leblon 1985 : 227, Gomez Alfaro 1992 : 613, Kaprow 1992, Starkie 1956 : 42). Pendant un siècle et demi, jusqu'en 1633, une bataille semble s'être livrée au sujet de la politique à suivre par rapport aux Gitans entre, d'une part, l'Église, la bourgeoisie et la monarchie et, d'autre part, les noblesses régionales. Les Gitans semblent alors être devenus un pion dans la lutte qui oppose la monarchie et la bourgeoisie centralisatrices à la noblesse guerrière et semi-féodale qui tenait à garder son emprise régionale. Les Gitans étaient bien utiles à cette noblesse, avec leurs expertises en ferronnerie ainsi que dans le commerce et le dressage des animaux, particulièrement celui des chevaux. L'attitude du petit peuple à l'égard des Gitans oscillait entre la tolérance - voire la bienveillance - et l'exaspération, suivant les affres, entre autres, de la conjoncture économique. Souvent, la population des villages semble avoir été complice de la fuite ou de la dissimulation des Gitans face aux tentatives des forces de l'ordre de les arrêter (cf. les rapports du Consul de la France à Cádiz au XVIII^e siècle *in* Vaux de Foletier 1977 : 8).

La progression des politiques concernant les Gitans a été sensiblement la même partout en Europe, avec la montée du capitalisme et les tentatives grandissantes de centralisation du contrôle de l'État. En Espagne, en commençant avec la Pragmatique de Medina del Campo émise en 1499 par les Rois catholiques, Ferdinand et Isabel, on veut obliger les Gitans à se sédentariser et à adopter les coutumes locales. Pendant les 250 ans qui suivront, chaque nouveau monarque émettra plusieurs pragmatiques à leur sujet, durcissant à chaque fois les peines pour non-accomplissement. On aboutit à des mesures telles que l'interdiction de la langue (1499), l'obligation de se sédentariser (1499), l'obligation d'abandonner leurs métiers propres (1586, 1611), l'interdiction de l'habillement et de la musique et celle de vivre dans des quartiers à dominante non gitane (1633), la concentration des Gitans dans des villes autorisées (1717), l'obligation de travailler seulement dans l'agriculture (1717), un quota de familles gitanes par village

(1745), etc.¹¹² Il existe des indices permettant de croire que ces directives ne furent pas appliquées au niveau local, peut-être à cause de cette complicité entre seigneurs locaux et Gitans (Gomez Alfaro 1992 : 1519, 1594), de la multiplicité de juridictions et d'intérêts divers qu'elles représentaient, ainsi qu'à cause d'une très grande aversion locale envers la *Santa Hermandad de la Inquisición* (Leblon 1985 : 110-11).

En même temps, les fragments qui survivent des recensements de Gitans menés en 1783 révèlent que beaucoup s'étaient déjà sédentarisés, dont une majorité en Andalousie. Aussi, l'Inquisition, inaugurée en 1478, a été étonnamment laxiste envers les Gitans (Leblon 1985 : 227) : on affirme même que les Gitans n'ont jamais constitué un problème religieux (Gomez Alfaro 1992 : 613), raison pour laquelle ils n'auraient pas été inquiétés par l'Inquisition.

Cependant, en 1749, Ferdinand VII ordonne « la grande rafle de Gitans » : la nuit du 30 juillet, tous les Gitans partout en Espagne devaient être arrêtés et concentrés dans des prisons à des endroits désignés. Environ 12 000 personnes de tous âges ont été internées dans ces camps de travail. Pour la plupart, il s'agissait de Gitans déjà sédentarisés et « intégrés ». Quelques mois plus tard, les autorités reviennent sur leur décision car, entre autres raisons, son maintien se révélait trop coûteux financièrement (et - on peut s'en douter - socialement). S'ensuit une période de flottement des politiques concernant les Gitans jusqu'en 1783, lorsque Carlos III édicte la dernière pragmatique à leur sujet. Celle-ci, reflet des Lumières, oblige à la sédentarisation mais ouvre tous les corps de métiers aux Gitans - qui, par contre, ne devront plus s'identifier comme Gitans. Par la suite, les seules lois faisant référence aux Gitans sont celles qui traitent du brigandage; ceux qui demeurent Gitans par la suite, malgré les incitations de la Pragmatique de 1783, seront assimilés aux vagabonds et malfaiteurs.

¹¹² Les politiques des royaumes autonomes furent unifiées seulement à partir de la Pragmatique de 1783. Ainsi, certains royaumes appliquaient des politiques d'expulsion des Gitans. Ce fût le cas d'Aragon jusqu'en 1646, de Valence jusqu'en 1695, et de la Catalogne jusqu'en 1715 (Leblon 1985 : 88). Ce fait peut contribuer à expliquer la grande concentration de Gitans en Andalousie à l'époque.

En Andalousie, les relations entre Gitans et population locale semblent avoir été plus harmonieuses qu'ailleurs en Espagne, en partie puisque les Gitans auraient repris beaucoup de métiers laissés inoccupés à la suite de l'expulsion des Maures en 1609 (Leblon 1990 : 123). Il n'y a donc pas eu beaucoup de frictions en raison d'une quelconque compétition économique avec la population autochtone. Le recensement de 1783 indique qu'il y a 10 600 Gitans dans toute l'Espagne, dont 8 500 en Andalousie (Sanchez Ortega 1986 : 50). De ce nombre, seulement 146 sont considérés par les autorités locales comme étant des éléments criminels (Torrione 1988 : 94), ce qui renforce la notion que, contrairement au stéréotype populaire, les Gitans étaient de bons citoyens aux yeux de la justice. Cependant, Torrione (*ibid.* : 71-72) note¹¹³ que la définition légale de Gitan était à cette époque extrêmement vague :

Des Noirs, des mulâtres, des métis et d'autres gens de couleur seront le plus souvent enrégistrés comme Gitans... la catégorisation comme Gitan était gagnée ou perdue pour des raisons difficilement systématisées, « ... y influant des facteurs aussi distincts et fréquemment confondus que la légitimité de naissance, le mariage mixte, l'appartenance à une bande de délinquants, l'exercice de certains métiers vils, tels la boucherie, ou des métiers traditionnellement gitans tels la traite de bétail ou le tondage, installant ainsi beaucoup de personnes dans un état permanent d'insécurité face à la loi.

Plus tard des vagues successives de Gitans arrivent, résultat des bouleversements politiques surtout au Proche-Orient et en Europe centrale. Ces arrivées contribuent à modifier le rapport démographique gitan entre sud et nord du pays. Il est cependant évident que la population gitane a été sérieusement réduite par les mesures prescrites dans les pragmatiques (par intégration forcée et par fuite, plus que par extermination, quoiqu'il ne manquât pas de partisans à cette « solution finale »).¹¹⁴

¹¹³ Citant Gomez Alfaro (1978), « Anotaciones a los censos gitanos en Andalucía », *Actas del I Congreso de Historia de Andalucía*, t. I, Cordoba, pp. 239-256.

¹¹⁴ Il a été beaucoup question au cours des XVII^e et XVIII^e siècles d'une « solution finale » qui aurait consisté à envoyer tous les Gitans dans les colonies d'Amérique. Le Roi a consulté son Conseil là-dessus pour la dernière fois en 1772. Le Secrétaire aux affaires des Indes ainsi que le Secrétaire de la Marine s'y sont farouchement opposés, craignant que les Gitans ne contribuent à la détérioration du climat politique dans les Amériques. Cette idée fut alors définitivement abandonnée (Gomez Alfaro 1982 : 22 - 23).

Aussi, les expressions culturelles gitanes (habillement, musique, danse, langue *caló*, rites) ont été mises au ban. Malgré ce fait, un nombre important de Gitans ont cependant continué à afficher une identité propre, tout en devenant sédentaires. Le lieu de résidence semble avoir facilité ce processus (les Gitans sédentarisés habitent « leurs » propres quartiers dans tous les centres urbains d'Andalousie : Séville, Jerez de la Frontera, Cádiz, Grenade, Cordoue) ainsi que la forte endogamie de la communauté (ou la tendance très marquée à l'intégration dans la communauté gitane de l'époux ou l'épouse d'origine non gitane - cf. Leblon 1990 : 126) et la spécialisation dans les métiers comme celui de la forge (cf. Perez de Guzmán 1982).

Ce qui demeure énigmatique, c'est comment, étant une minorité numériquement infime (en général autour d'un maximum de 2 % de la population), les Gitans ont pu attirer autant l'attention des politiques répressives et devenir ainsi les boucs émissaires tant pour les autorités que pour la population en général. Non seulement, numériquement, ils n'ont jamais représenté une menace au pouvoir, mais il semblerait, que de par leur comportement, ils n'ont jamais été perçus non plus comme représentant un véritable danger.¹¹⁵ Concrètement, même au XVII^e et XVIII^e siècles, les Gitans n'ont pas démontré un comportement social distinct de celui des autres habitants de la péninsule (Gomez Alfaro 1992 : 617). Dans le travail, les rituels, la religion - même dans la pratique de la magie (Leblon 1985 : 216) - ils suivaient les tendances dominantes. Et malgré cela... un stéréotype est systématiquement dressé et entretenu jusqu'à aujourd'hui : les Gitans sont marginaux, ils sont sales, ils entretiennent des rites mystérieux et païens, ils ne reconnaissent pas les autorités du pays...

Le rôle et la situation des Gitans au cours des XIX^e et XX^e siècles sont peu traités par les chercheurs : on ne sait pas ce qu'ont fait les Gitans pendant les grands mouvements sociaux qui ont séoué l'Andalousie à partir du début du XIX^e siècle, ni pendant la

¹¹⁵ Comme je l'ai mentionné plus haut, ils n'ont pas été particulièrement inquiétés par l'Inquisition. Ils n'ont pas non plus constitué un problème particulier pour la justice. Les seuls délits qu'on leur connaît sont ceux de l'identification ethnique ou culturelle, proscrite par les pragmatiques.

République et la guerre civile, ni sous le régime franquiste. On connaît mal aussi la texture de la vie quotidienne des Gitans, à quelque époque que ce soit. Comme le signale avec justesse Bernard Leblon, il manque des études minutieuses entreprises à partir des archives paroissiales, qui puissent établir la trajectoire familiale sur une période de plusieurs générations. À défaut de ce genre de travail, nous sommes nous-mêmes réduits à répéter, le plus souvent sans le savoir, des stéréotypes ou des discours construits en fonction des intérêts des acteurs en jeu, qu'ils soient Gitans ou *Payos*.

L'objet « Gitan » tel que construit à partir du point de vue historique, relève d'une approche « naïve » en ce sens qu'on prend le « Gitan » comme une donnée objective, et on n'explore pas comment cet acteur social (multiple, certainement) a été construit et s'est construit dans son interaction à travers le temps avec les autres composantes de la société, ni à partir de quels biais les historiens l'ont approché. Cela fait que le discours historique sur les Gitans est confronté à un certain nombre de problèmes conceptuels. Premièrement, même s'il est mentionné en passant que différentes souches et traditions gitanes seraient présentes en Espagne (cf. Perez de Guzmán 1982 : 91, Sanchez Ortega 1977 : 315,317), les historiens persistent à accorder un traitement monolithique aux « Gitans » (en généralisant tantôt à partir du cas de ceux de la Catalogne, tantôt de celui de l'Andalousie), par le fait même brouillant d'importantes distinctions de processus historiques. Un deuxième problème, qui aggrave le premier, est la tendance à s'appuyer sur l'image stéréotypée du Gitan (qui correspond à mon avis à une espèce de « portrait-robot » - c'est-à-dire, composé - du sujet gitan) en dépit des données historiques elles-mêmes (i.e. : le fait que les Gitans n'aient pas maintenu une distinction institutionnelle, dans le champ de la religion ou autre). Ainsi, l'on revient systématiquement à se référer aux « particularités » maintenues par les Gitans (Leblon 1985 : 102), voire au « contenu culturel » gitan (Sanchez Ortega 1977 : 77) qui définirait l'identité gitane. Ce dernier concept, au-delà du renforcement du stéréotype, relève d'une approche essentialiste de l'identité, celle-ci étant comprise comme le résultat d'un trait « objectif » - culturel - et non pas de l'action (c'est-à-dire la pratique) des membres du groupe. Et cela sans parler du fait que la notion même de « contenu culturel » dénote une compréhension statique et objectiviste de la culture, aux antipodes de sa nature de processus en construction et

interaction constantes. À son tour, ce problème est lié à un autre : la présomption que ce sont les pratiques discriminatoires de la société dominante qui ont créé et maintenu ce groupe à part (p. ex. Sanchez Ortega 1977 : 293, Gomez Alfaro 1992 : 39), l'inférence étant que la non-assimilation des Gitans est due à leur rejet par la société dominante, et non pas à un processus au sein duquel les Gitans sont les principaux acteurs et déterminants.

Les travaux les plus récents de Bernard Leblon (1990, 1995) font exception à cette tendance. Cet auteur s'emploie notamment à mettre en lumière des aspects du processus qu'ont développé les Gitans, leur permettant de s'adapter aux exigences de la société majoritaire en Andalousie, tout en y imprimant leur spécificité et leur différence. Leblon s'appuie particulièrement sur son analyse du rôle des Gitans dans le développement de la musique flamenca, et l'on y reviendra (cf. chapitre 3). Mais il montre en même temps comment l'intégration des Gitans s'est faite en Andalousie dès l'époque de l'expulsion des Maures (donc, à partir de 1609)¹¹⁶. La configuration des relations avec la société majoritaire se différencie donc radicalement de celle qui prédomine dans le reste de l'Espagne et ce, dès le XVII^e siècle au moins. Les travaux de Leblon permettent de saisir à quel point il est trompeur de généraliser sur l'histoire sociologique des Gitans à partir de l'expérience de ceux de la Catalogne ou de la Castille - comme le font justement la plupart des historiens, sociologues et ethnologues.

Leblon souligne qu'à l'intérieur de l'Andalousie, les Gitans sont particulièrement intégrés dans les provinces de Séville et de Cádiz - et ce, dès le XVIII^e siècle, comme le démontre la réaction des communautés andalouses après la « grande rafle » de 1749. Selon les données rapportées par Leblon (1990 : 123), 79 % des Gitans qui quittent l'arsenal de Carraca (l'un des endroits où ils étaient internés) réclamés par les autorités de leurs villes

¹¹⁶ « À partir de 1610, les Gitans vont se substituer aux Morisques dans certains emplois du commerce et de l'artisanat et se charger ainsi des tâches jugées dégradantes par les "Vieux Chrétiens" ... Dès cette époque, ces Gitans andalous vivaient paisiblement de leur artisanat, du commerce de chevaux, voire du travail de la terre, s'habillaient à la manière du pays, allaient à la messe et payaient leurs impôts. » (Leblon 1990 : 123).

de résidence, sont originaires des provinces de Séville et de Cádiz. La ville de Séville aurait réclamé 75 % des Gitans qui avaient été enlevés. La proportion de Gitans exerçant des métiers autres que le travail agricole¹¹⁷ (le seul autorisé à partir de la Pragmatique de 1717) est de 74 % dans Séville et de 86 % dans Cádiz - autre mesure de la diversification des modes de leur insertion sociale et de la tolérance ambiante envers cette diversification, toute illégale qu'elle fût (*ibid.* : 125). De plus, l'Andalousie compte 90 % des mariages mixtes entre Gitans et non Gitans à cette époque, surtout, encore une fois, dans les provinces de Séville et de Cádiz (*ibid.* : 126). Tout cela ne signifie cependant pas que les Gitans sont « des Andalous comme les autres » : ils se sont, au contraire, intégrés dans les métiers méprisés par les Andalous, et demeurent ainsi confinés à certains « lieux » sociaux, tout en étant intégrés.

2.2.2 La sociologie (appliquée) et le travail social

Si je mets le mot « appliquée » entre parenthèses en me référant à la sociologie dans ce sous-titre, c'est parce que l'ensemble des études sociologiques des Gitans en Espagne empruntent, explicitement ou non, cette approche. Les études sociologiques récentes sur les Gitans en Espagne traitent surtout de ceux du nord du pays (Catalogne, Saragosse, Madrid), et soulignent parfois le fait que la situation des Gitans d'Andalousie est différente de celle des Gitans du nord. Malgré leur reconnaissance du fait de la diversité des situations gitanes en Espagne, ces études ne décrivent les caractéristiques que des groupes gitans « marginaux » du nord, souvent avec un glissement sur la nature spécifique de ces caractéristiques : la conviction de leur différence et de la nécessité de maintenir la séparation par rapport aux *Payos*; le maintien de hiérarchies internes basées sur le sexe et la génération; la centralité du lignage et la soumission de l'individu à cette collectivité; extrême segmentation entre lignages (cf. San Román *in* P. Williams 1989, Wang *in* P. Williams 1989, Ardévol *in* San Román 1986 : 74, Fresno García 1993a : 31, GIEMS

¹¹⁷ Les principaux métiers exercés seraient ceux de : forgeron, cordonnier, serrurier, maçon, meunier, tondeur d'animaux, muletier, boucher, boulanger, marchand de tissus et de denrées alimentaires (Leblon 1990 : 126).

1976, Cebrián 1992). Certains se permettent même de parler de « *la culture gitane espagnole...* » (San Román *in* P. Williams 1989 : 209).

La plupart des auteurs identifient une « crise » de la reproduction de « la » société gitane dans la situation de rapide modernisation que connaît l'Espagne depuis la transition à la démocratie à la fin des années 1970. Toutes les études, et depuis au moins le XIX^e siècle, annoncent la fin imminente de l'organisation sociale gitane. San Román et Wang, chacune de son côté, affirment que, cette fois, c'est incontournable : la société majoritaire aurait pris un virage tellement profond que n'existeraient plus les interstices qu'habitaient autrefois les Gitans et qui leur permettaient de se maintenir en marge, donc de survivre en tant que groupe distinct. (Ce constat d'une relation symbiotique entre Gitans et société dominante me semble d'une importance capitale - c'est d'ailleurs un constat qui n'est pas suffisamment déterraining dans l'interprétation que fait San Román de ses propres données). San Román (1989) voit dans l'urbanisation rapide et le boom économique des années 60, suivis de près par la grave crise économique actuelle, les causes de l'étouffement de la culture gitane qui ne trouve plus les conditions d'exercice de sa loi traditionnelle. Désormais, toujours selon cette auteure, une violence incontrôlée se développe au sein de la communauté gitane elle-même et menace de l'achever. Wang (*in* P. Williams 1989) note que près de 50 % des Gitans espagnols sont devenus pentecôtistes, ce qui les amène à renier des comportements et valeurs considérés comme typiques des Gitans (p.ex., la vie de musicien ou les obligations de vengeance envers le lignage). San Román affirme la volonté d'intégration dont auraient fait preuve les Gitans, affirmation à laquelle souscrivent les chercheurs travaillant sur les études d'orientation des politiques gouvernementales d'intégration.

La plupart des rares chercheurs qui travaillent spécifiquement sur la situation en Andalousie soulignent - parfois explicitement (Gamella 1995), parfois implicitement (Ardévol 1986) - la différence de la situation andalouse par rapport à celle de Madrid, l'Extremadure ou la Catalogne, particulièrement en ce qui concerne la plus grande « intégration » des Gitans en Andalousie. Perez Casas (1984) fait exception, car il ne signale pas une différence de contexte entre Gitans andalous et autres Gitans espagnols :

au contraire, il présente les Gitans andalous comme s'il s'agissait exactement des mêmes structures et comportements qu'ailleurs et, de surcroît, généralise ses remarques - on peut déduire qu'il s'agit de cas en provenance de Grenade ou d'Almeria, mais ce n'est pas précisé - à l'ensemble des Gitans andalous.

Les problèmes de construction et d'interprétation de l'objet « Gitan » dans ce domaine sont multipliés par le lien très étroit entre recherche et intervention sociale ou encore entre recherche et formulation de politiques. Certains des documents sont produits par des organisations de promotion des Gitans (Presencia Gitana 1982/1991, 1990 et 1991), d'autres le sont par des chercheurs dans le cadre de projets d'intervention sociale (San Román 1986, GIEMS 1976, Cebrián 1992). L'urgence perçue de la situation à dénoncer et les différentes options de politiques à proposer semblent miner la compréhension de la nécessité de bien construire les concepts et de bien distinguer les situations concrètes à analyser. Ainsi, il en résulte un discours où l'on fond tous les Gitans en « marginaux » et où l'on tend vers une interprétation misérabiliste de leur différence.

Teresa San Román se distingue tant par la quantité de ses travaux que par le fait qu'elle a longtemps été à peu près la seule sociologue espagnole à identifier les Gitans en tant que sujets de recherche. Ses travaux ont permis de connaître un certain nombre de processus centraux aux sociétés gitanes de la Catalogne et de Madrid - en particulier à mon avis, l'aspect symbiotique de leurs stratégies économiques. Mais son travail d'interprétation n'arrive pas à situer ses observations dans un cadre théorique adéquat, compte tenu de ses lacunes conceptuelles. D'ailleurs, l'ensemble des travaux sur les Gitans en Espagne pâtissent de ce problème de sous-théorisation, comme si l'on croyait possible de présenter des données sans l'intervention d'un cadre théorique, que celui-ci soit explicite ou non. Si je m'attarde aux travaux de San Román, c'est parce qu'elle a produit l'oeuvre la plus substantielle dans le domaine, et qui me semble receler de nombreux éléments d'une interprétation plus complexe de l'identité gitane.

La proposition théorique principale de San Román (1984/1990 : 46) est de distinguer entre le « contenu ethnique » et l'identité ethnique, ce qui l'amène à affirmer que le

contenu ethnique est contradictoire avec le maintien de leur identité par les Gitans, et qu'il y aurait donc une incompatibilité entre ethnicité et développement (*ibid.* : 40, 120). Elle affirme encore (*in* P. Williams 1989 : 205) que le maintien de caractéristiques culturelles n'assure pas le maintien de l'identité. Ce divorce entre « contenu culturel »¹¹⁸ et identité - qui a d'ailleurs déteint sur certaines de ses collaboratrices (p.ex. Sanchez Ortega) - relève d'une conception figée et essentialiste de l'identité ethnique. Ici, le « contenu » ethnique n'est pas conçu en matière de pratique sociale, mais en matière de « traditions » devant passer ou casser dans le processus de négociation sociale qui accompagne et constitue la modernisation (i.e. : la modification des rapports sociaux, dont les rapports ethniques). Ce faisant, San Roman reste aveugle aux transformations passées et présentes de ces mêmes traditions, et aboutit à des positions telles qu'il y aurait une opposition entre le « contenu culturel » et la création d'associations gitanes (1986 : 203) ou que le nationalisme gitan est une « formule *paya* », mais qui permet un maximum d'identité avec un minimum de « contenu culturel » (*ibid.* : 207). Tout ça ressemble beaucoup à la « symbolic ethnicity » à la Gans, et l'empêche de rendre compte de ses propres données : le fait par exemple de reconnaître que les Gitans ont toujours adopté les institutions *payas*...

Dans son ouvrage le plus récent (San Román 1994), l'auteure accuse une influence du courant européen d'études tsiganes - en particulier, elle fait référence explicitement à P. Williams et à Piasere - et tente d'analyser globalement les stratégies identitaires des Gitans catalans. Elle y apporte une foule de données - il s'agit probablement de l'ouvrage le plus cohérent sur les Gitans en Espagne à ce jour - et finit par démontrer avec d'autant plus d'acuité l'inaptitude de son cadre théorique à en permettre une interprétation adéquate. Déjà, les objectifs qu'elle établit au début de son ouvrage illustrent la coprésence malaisée d'objectifs de recherche se référant à des approches théoriques inconciliables. Elle prétend montrer la diversité des « créations culturelles » des Gitans;

¹¹⁸ Cet emploi du mot « contenu », que ce soit « culturel », « ethnique », « identitaire » ou autre, me paraît très problématique et révélateur d'une interprétation fonctionnaliste. On s'emploie à distinguer le fond (contenu) de la forme (contenant?), transformant ainsi des processus complexes et dynamiques en une série disparate d'« objets » figés.

aborder la tradition en tant que création culturelle étant à la fois réponse et adaptation à chaque période et contexte historique, donc aussi à la fois changeante et durable; et signaler les stratégies de survie et de relation comme une tradition historique profonde qui serait la raison principale de la survie ethnique des Gitans (1994 : 7). Le terme « création culturelle » signale dès le départ la filiation fonctionnaliste (y aurait-il des créations qui ne seraient pas culturelles?), la notion de la « culture » comme quelque chose à côté des « autres » activités humaines. Son deuxième objectif révèle une attirance poststructuraliste constructiviste qui pourrait très bien cadrer avec une approche bourdieusienne. Mais voilà que le troisième vient le contredire, en renvoyant encore une fois à une approche positiviste de la tradition historique qui situe cette dernière en dehors du temps, et employant la notion de « survie »¹¹⁹ plutôt que de construction. Le refus d'examiner la cohérence du cadre théorique mène à une confusion dans la production et l'interprétation des données.

Dans l'exposition de son argumentation au fil du livre, ce qui en conséquence ressort avant tout, c'est une recherche d'inspiration essentialiste d'une stratégie qui serait la même partout et en tout temps pour tous les Tsiganes. Elle tente tout au long de son analyse de démontrer une continuité historique qui est, dans le fond, une unicité historique, signifiant non seulement les mêmes processus, mais les mêmes formes aussi. L'auteure écrit ainsi sa conviction que « *la présence constante de solutions marginales... [chez] les gitans partout en Europe [est] une forme de résistance aux pressions assimilationnistes...* » (1994 : 12). Elle revient sur cette idée en ce qui concerne les préférences (selon elle) des Tsiganes partout en Europe pour certains métiers : « *la variation dans l'occupation, se consacrer au travail de ferronnier et autres modes de récupération de matériaux, la vente ambulante, sont des métiers qui se répètent continuellement entre gitans partout ailleurs, inspirés par les mêmes valeurs et les mêmes attitudes* » (1994 : 79). Même en reconnaissant l'ampleur de changements qui se sont produits sous ses yeux, son cadre

¹¹⁹ Ici encore, il s'agit d'une compréhension des cultures comme des espèces de vestiges en dehors des groupes qui les vivent et les créent et, à la limite, comme déterminant la continuité de l'existence du groupe, et non pas l'inverse.

théorique, donnant priorité à une espèce de tradition en dehors de l'histoire, ne permet pas d'interpréter le changement. Ainsi, elle considère que les métiers du début des années 1990 révèlent « ... *la solidité et malléabilité des vieilles stratégies culturelles... et l'actualité de beaucoup d'autres éléments culturels qui appartiennent à la tradition créée, adaptée, reformée, dans la période des années 60-70* » (1994 : 101). Extrapolant à partir de ce qu'elle considère avoir constaté partout en Europe, elle écrit sa conviction que

les stratégies vont se maintenir¹²⁰ relativement stables durant leur histoire, fondamentalement celles qui ont à voir avec la production, l'organisation interne et l'orientation politique envers la majorité et le pouvoir, et avec ça ils vont maintenir aussi certains us, idées et normes de comportement qui apparaissent de façon continue et qui doivent être centenaires et diffusées entre gitans de partout ailleurs (1994 : 133-4).

Il me semble que, ici, San Roman s'approche d'une observation potentiellement très intéressante (quoique contestable) sur la nature des stratégies gitanes, voire de l'habitus gitan, mais que son extrapolation du caractère généralisé de la stratégie à la généralisation de ses manifestations concrètes est contredite par les faits. Elle se situe ensuite explicitement sur le terrain de la polémique, se prononçant partisane de

l'existence d'une tradition culturelle des Gitans, dans le sens de continuité culturelle et identité ethnique avec une permanence, résistante, non conjoncturelle, évidemment non nécessairement éternelle, mais durable. Il me semble que l'on peut proposer l'existence de cette tradition culturelle de manière très consistante et étendue, à travers une multitude de variations et adaptations historiques et spatiales, durables et conjoncturelles (1994 : 141).

Sa volonté - fort sympathique, par ailleurs - de soutenir l'existence d'une histoire tsigane, contre ceux qui prétendraient que les Gitans, n'ayant pas d'histoire écrite, n'ont pas d'histoire tout court, l'amène à postuler une homogénéité historique qui frise l'essentialisme.

Sa conception des notions centrales à son analyse, « culture », « tradition », « identité », est empreinte de ce biais fonctionnaliste. Chacune est traitée comme un aspect extérieur à

¹²⁰ Rappelons simplement ici la mise en garde de Giddens à l'effet qu'une stratégie ne pourrait jamais se maintenir - les stratégies sont toujours développées et maniées par des agents.

l'activité sociale, en même temps que monolithique et antérieur à la vie que mènent les agents. Ainsi, San Román considère que l'identité gitane « survit » dans la mesure où la culture « traditionnelle » est « efficace » (1994 : 111). Nous sommes loin ici de la conception de l'identité comme une création continue. La tradition est conçue comme une « permanence culturelle » (*ibid.* : 142), et la culture comme un genre de boîte à outils donnée d'avance car elle décrit certaines stratégies (nomadisme et sédentarisme, par exemple) comme étant « des possibilités culturellement disponibles » chez les Gitans, de la même manière que le racisme demeurerait « latent et disponible » chez les *Payos* (1994 : 37 et 38). Ainsi, on en arrive à la situation où la « culture » des Gitans équivaut à des traditions désuètes et inadaptées à la société industrielle : « *Mais il y a beaucoup d'enclaves gitanes qui, simplement, ne peuvent pas pratiquer leur culture sans contredire leurs nécessités et leurs aspirations* » (1994 : 133).

Tout au long de son ouvrage, il y a tendance à établir une équivalence entre identité gitane et non-intégration, le corollaire implicite étant que les Gitans « intégrés » (c'est-à-dire, adaptés à la société industrielle) n'ont plus d'identité gitane, car identité gitane est forcément identité « traditionnelle ». Ce dernier terme n'est jamais défini ni élaboré, par ailleurs. Tout se passe comme si l'histoire se résume à deux temps, bien découpés : le temps d'avant (tradition) et le temps actuel (modernité), et les Gitans sont piégés dans le temps d'avant. Il n'y a donc pas d'histoire, car on refuse (et San Roman n'est pas la seule à participer de cette approche) d'aborder l'histoire comme une activité continue de changement et de transformation. Cela l'empêche non seulement de voir le processus de changement social dans une perspective historique, mais aussi de s'apercevoir des transformations majeures à travers le temps et actuellement.

Elle en arrive ainsi finalement à déclarer ceci :

Les stratégies culturelles de base, je crois qu'ils les avaient déjà bien établies dès avant leur entrée dans la Péninsule et ce sont les objectifs concrets qui ont varié et, avec eux, les formes de leur application à des contextes culturels spécifiques, mais non pas le dessin culturel de base (1994 : 146).

Les « stratégies culturelles » se distingueraient donc entre celles qui sont de base et celles qui sont - superficielles? éphémères? accessoires? Et ces stratégies profondes seraient en dehors de l'histoire, données une fois pour toutes...

Au contraire, il me semble que les constats de San Román dévoilent des tendances importantes chez les Gitans espagnols, mais sa volonté de leur conférer un statut transhistorique et transculturel lui interdit justement d'interpréter la nature et la portée des identités gitanes. Déjà, le cas des Gitans de l'Andalousie occidentale se dresse en porte-à-faux à ses généralisations. Il est à présumer que plusieurs autres groupes doivent eux aussi, et de manière très distincte, y poser des défis.

En ce qui concerne la spécificité andalouse, les études de Gamella (1995) et Ardévol (1986) ont le grand mérite de fournir une foule de données, autrement inexistantes. En particulier, elles font ressortir les différences de la situation des Gitans en Andalousie par rapport au nord du pays, tout en spécifiant qu'il s'agit d'une « intégration » (style symbiose) sans assimilation. Aucun des deux cependant ne présente un cadre d'interprétation rigoureux et la définition d'ethnicité utilisée par Gamella¹²¹ participe encore une fois d'une approche essentialiste, en ce qu'elle infère que l'ethnicité a une existence en soi, en dehors des rapports sociaux dans lesquels le groupe se construit. Quoique son étude soit basée sur une enquête menée dans l'ensemble des villes et villages avec une population gitane en Andalousie, ce refus de sophistication théorique le conduit à ne pas reconnaître l'existence d'un système de relations Gitans-*Payos* dans la basse Andalousie qui est structurellement distinct de celui prévalant en Andalousie orientale. Même le constat que toutes les instances de la vague de violences anti gitanes depuis 1979, avec une virulence accrue depuis le milieu des années 1980, se soient produites dans leur immense majorité en Andalousie orientale (cf. Calvo Buezas 1990 :

¹²¹ D'après Greenwood : « ...cette partie de la culture d'un groupe qui rend compte de son origine et de son caractère, le différenciant d'autres groupes au sein d'une unité politique plus large et établissant par le fait même le ton de ses relations avec eux. »

15 - 19), ne suscite pas chez lui une interrogation sur une éventuelle distinction entre les modes dominants de relations dans les deux régions¹²².

2.2.3 L'ethnologie des Gitans

Contrairement à ce qui survient dans le champ de la sociologie, le regard ethnologique sur les Gitans en Espagne est produit surtout par des étrangers, en particulier des Nord-Américains. Dans ce domaine aussi, les ouvrages sont minces et fragmentaires. La plupart des anthropologues ayant travaillé sur le sujet n'ont produit qu'une monographie ou deux ou trois articles : il n'y a pas eu de constitution de corpus descriptifs, encore moins analytiques ou théoriques. Comme dans le cas des études sociologiques, la majorité des recherches ont été menées auprès de Gitans du nord de l'Espagne, alors que la grande majorité des Gitans se trouvent dans le sud (Andalousie et Murcie surtout). De plus, plusieurs de ces études (p. ex., celles de Mulcahy 1988, DiGiacomo 1983, Wang *in* P. Williams 1989) portent sur les Rom, ou les « Húngaros » comme ils sont connus en Espagne, et non pas sur les Gitans comme tels. Rom et Gitans tendent à avoir moins d'interactions les uns avec les autres qu'avec les *Payos*. Les termes descriptifs et les concepts utilisés reflètent donc ce biais de la recherche, et on a tendance à projeter sur l'ensemble des Gitans de l'Espagne les conclusions établies dans des recherches géographiquement très circonscrites. On se réfère longuement, par exemple, à l'importance centrale du patrilignage (*raza*) dans l'organisation sociale gitane, et on parle volontiers même de « société tribale » (DiGiacomo 1983 : 338), alors que ces concepts - déjà à mon avis d'une utilité douteuse pour décrire les Tsiganes du nord de l'Espagne¹²³ - sont carrément nocifs et trompeurs lorsqu'il s'agit des Gitans du sud.

¹²² Une étude récente (Carter 1996) sur le comportement des Gitans de la ville de Málaga par rapport à l'école, confirme aussi cette divergence de mode de relation chez les Gitans de la basse Andalousie comparés à ceux de l'Andalousie orientale, mais elle se contente de répéter des éléments déjà assez largement connus.

¹²³ Kaprow (1992 : 130) signale que les Gitans espagnols s'organisent en « *fluctuating bilateral kindreds, often mistakenly called clans or lineages* ».

Parmi les observations des ethnologues, il y a le constat d'une très grande fidélité de la part des Gitans à leurs traditions, à savoir la famille, le lignage (voire la « tribu »), les aînés, l'endogamie... Cette fidélité aux traditions (que l'on prend un peu trop facilement chez plusieurs pour une immuabilité identitaire) se traduit en une série de symboles de l'ethnicité qui seraient l'habillement, le style, le flamenco, le *caló* (cf. par exemple Mulcahy 1979 : 15). Le sentiment de supériorité par rapport aux *Payos* est cité comme étant un élément central de l'identité gitane (Quintana et Floyd 1972 : 28; McLane 1987a : 70). On s'attarde parfois sur le rôle particulier des femmes comme « points-forts » de l'identité (Mulcahy 1976 : 148; McLane 1987a : 147, 1987b : 94-95), ces dernières la manifestant davantage que les hommes par leur comportement et habillement en présence de *Payos*. Plusieurs auteurs relèvent chez les Gitans l'absence d'institutions qui les distinguent des *Payos*, et soulèvent l'apparent paradoxe de leur identité néanmoins fortement gitane. Kaprow (1991 : 221), dans un article particulièrement provocateur et franc, explique ce paradoxe par un parti-pris culturel chez les Gitans en faveur de l'impermanence; McLane (1987 : 43, 77) le traite comme une donnée magique; et Murciano (1967), pour sa part, le prend simplement pour acquis. Ma recherche me mène à des observations similaires, mais j'essayerai de démontrer que plutôt qu'un simple parti-pris, il s'agit d'un choix de stratégie identitaire dont les Gitans sont - au moins partiellement - conscients. Cependant, je ne crois pas que l'interprétation de « parti-pris » soit nécessairement contradictoire avec cela : au contraire, je crois que cela cadre très bien avec ce que plusieurs ethnologues étudiant plusieurs sociétés tsiganes ont constaté en ce qui concerne les relations symbiotiques qu'elles établissent avec leur société hôte, et j'y reviendrai un peu plus loin.

Quant aux Gitans de l'Andalousie en particulier, beaucoup moins nombreux ici que dans les autres disciplines sont les partisans de la thèse d'une « fusion » entre l'identité andalouse et l'identité gitane : les plus proches de cette thèse sont Quintana et Floyd (1972 : 23), qui perçoivent ce phénomène comme « a two-way acculturation ». Les autres ethnologues, qu'ils constatent ou non une intégration entre Gitans et *Payos*, maintiennent toujours la distinction. Même ceux qui, comme Isidoro Moreno (1991 : 608), considèrent que l'identité gitane fait partie de l'identité de la classe populaire andalouse,

reconnaissent des traits et des processus qui lui sont spécifiques. (Cela a peut-être à voir avec l'intérêt professionnel des ethnologues comparé à celui des chercheurs d'autres disciplines : le biais de la discipline les amène à établir plutôt plus de distinctions que moins...) Moreno demeure, par ailleurs, le seul ethnologue - et en cela ce n'est sans doute pas un hasard qu'il soit lui-même Andalou - à tenter de situer ses réflexions à l'intérieur d'un cadre théorique. Il ne s'attarde pas sur les Gitans, en faisant seulement une mention en passant, mais il la fait par rapport à une définition explicite de l'identité.

La construction de l'objet « Gitan » par les ethnologues entretient un certain nombre des mêmes lacunes que celles de la sociologie et de l'histoire. En particulier, il y a une tendance à généraliser les observations ressortant de groupes très spécifiques à l'ensemble de la population gitane de l'Espagne. L'approche est sous-théorisée, ce qui fait qu'encore une fois ici les concepts sont flous, inadaptés voire contradictoires à l'intérieur d'un même travail. La vision des Gitans qui en ressort est fortement teintée d'essentialisme, basée sur une notion de « structure profonde » (et immuable) de la culture gitane (Quintana et Floyd 1972 : 71), allant jusqu'à une vision romantique de « l'éternelle race vagabonde » (Liégeois 1967 : 23). Cet essentialisme est renforcé par la tendance à figer des processus sociaux, par exemple en utilisant certains concepts ethnologiques insuffisamment contextualisés ou parfois carrément inappropriés, comme par exemple : lignage, clan, patri- ou matri-localité, tradition... La société gitane est donc perçue - comme par les sociologues aussi - comme une entité qui ne peut que « survivre » ou disparaître au contact de la modernité de la société dominante. On peut même, sans trop faire violence à la vérité de la situation, affirmer que « le Gitan » en tant qu'objet ethnologique a été construit sur la base des outils ethnologiques importés de contextes africains, océaniques, sud-américains et autres sans réfléchir à leur pertinence dans le contexte des Gitans et construit par conséquent contre les données mêmes de la situation qu'avaient sous les yeux les ethnologues.

L'exagération de cette critique n'est que tendancielle. Alors que toute l'histoire des Gitans en Espagne - 500 ans déjà quand même - démontre, d'une part, leur extrême adaptabilité au changement et, d'autre part, quoique lié au premier, le fait que différents

sous-groupes se soient adaptés de différentes manières, les chercheurs qui les étudient continuent à soutenir que leur « culture » risque de « disparaître » sous le choc du changement modernisateur rapide. De la même manière, le traitement donné à la question plus spécifique de l'identité ethnique gitane relève d'une approche objectivante : l'identité est quelque chose qui existe, dirait-on, indépendamment des acteurs sociaux et qui peut être soit conservée, soit perdue mais qui n'est pas approchée en tant que processus dynamique. Moreno, se fondant sur une plus grande clarté théorique, est le seul à introduire un aspect dynamique, en affirmant que l'ethnicité gitane « *est en grande mesure basée sur sa forte interaction avec les composantes non gitanes de la société. Cette interaction est à la base du maintien de certains éléments spécifiques de l'organisation sociale de la culture...* » (1991 : 608). Mais il se penche vers l'objectivation de l'identité, considérant qu'elle peut exister en dehors du sujet, lorsqu'il soutient qu'il peut y avoir ethnicité sans qu'il y ait conscience de l'ethnicité par le groupe (*ibid.* : 611).

Une interprétation très minoritaire chez les ethnologues - et assez étonnante considérant ses autres affirmations qui tendent à la contredire - est celle de Wang (*in* P. Williams 1989 : 425) pour qui le comportement quotidien des Gitans (elle travaille à partir du nord du pays) est un rituel de démarcation par rapport aux *Payos*. Elle élabore peu là-dessus, mais cette interprétation vient renforcer celle de Kaprow concernant « l'impermanence ». Cette dernière auteure pose deux constats assez originaux dans l'ethnologie des Gitans de l'Espagne. Premièrement, elle affirme que les Gitans maintiennent espressément leur propre marginalité pour éviter l'assimilation (Kaprow 1982 : 400). Deuxièmement, d'après elle, ils refusent de développer des structures sociales ou des traditions durables, avec l'exception notable de la musique flamenco (1992 : 129). Il me semble que Kaprow trace ainsi une voie prometteuse et émergente pour l'étude des groupes gitans en Espagne. Ma propre interprétation abondera dans ce sens.

Pour résumer, donc, l'ethnologie des Gitans à ce jour a contribué à construire et a entretenu activement un objet d'étude composé d'un mélange de perceptions justes et de stéréotypes figés et néfastes, sans rigueur conceptuelle ni théorique. On est en droit de se

poser la question de la rigueur de la collecte et de l'analyse des données. Les ethnologues, en général, ont été rébarbatifs à rendre explicite leur point de départ théorique ou conceptuel. Cela a créé deux problèmes extrêmement graves : premièrement, un manque de cohérence souvent au sein d'une même étude et le manque de construction d'une vision des Gitans, ne serait-ce que par chaque auteur individuellement. En deuxième lieu, les ethnologues ne se sentent pas tenus de soumettre leurs outils conceptuels à une analyse critique et se permettent en conséquence d'importer des concepts sans les fonder, les définir ou démontrer leur utilité dans le contexte en question. Le résultat global est une situation où il existe des fragments descriptifs de valeur très inégale qui, de toute façon, ne constituent pas une accumulation qualitative suffisamment dense pour permettre de dégager une vision d'ensemble d'un ou des groupes gitans, ni même d'engendrer un débat autour de la constitution de cet objet.

2.2.4 Flamencologie et l'objet « Gitan »

Contrairement aux autres domaines de recherche, la flamencologie - quoiqu'en principe son objet ne soit pas proprement dit les Gitans - s'avère un terrain de débat fertile et une source riche en données concernant l'influence mutuelle Gitans-flamenco, particulièrement en Andalousie (car la flamencologie est surtout concernée par l'Andalousie, terre natale du flamenco). Il est par ailleurs impossible ici de recenser l'ensemble des ouvrages de flamencologie : je m'en tiens à un survol des plus récents et de ceux qui épousent une approche inspirée des sciences sociales - et par conséquent plus pertinents pour la problématique que je construis.

L'ensemble des flamencologues reconnaissent un rôle clef aux Gitans dans le flamenco, mais il y a un débat - très acerbe parfois - concernant le degré d'exclusivité qui échoit aux Gitans en ce qui concerne la « paternité » du genre, ou encore lorsqu'il s'agit de déterminer qui, des Gitans ou des *Payos*, aurait créé le flamenco le plus « authentique ». Ainsi, Leblon (1995 : 24) n'hésite pas à soutenir que ce sont les Gitans qui ont forgé le flamenco. Suite à une analyse des caractéristiques de la musique de l'ensemble des

groupes tsiganes, il affirme : « La preuve est là, dans un ensemble de traits musicaux dont la précision et le caractère unique excluent toute coïncidence fortuite. »

D'autres diront au contraire que le flamenco n'est pas du tout le produit des Gitans, qu'il est plutôt la manifestation rebelle d'une sous-culture urbaine du XVIII^e siècle aux relents « gitanisés », passé par le filtre de la mode « orientaliste » européenne de cette époque (Steingress 1993, Mitchell 1994 : 76). Les origines du flamenco demeurent, donc, obscures et les hypothèses concernant ses créateurs vont des Gitans aux Bohèmes en passant par les Arabes, les Juifs et le « peuple andalou ». Mais quelle que soit la position concernant les origines, les flamencologues s'entendent sur l'existence d'une distinction entre le style gitan dans le flamenco et le style non gitan, comme il y a aussi un fossé entre les *palos* (sous-genres) typiques de la vallée du Guadalquivir et ceux qui proviennent des montagnes de l'Andalousie orientale et de la Murcie. On reconnaît aussi - mais le plus souvent implicitement, pour ceux qui ne reconnaissent pas la centralité gitane dans le flamenco - une certaine hégémonie gitane s'exerçant dans cette musique. On leur reconnaît une hégémonie tout simplement par le fait de toujours prendre les styles ou encore les chanteurs gitans comme point de référence pour les débats...

Mitchell (1994 : 9) affirme que le flamenco s'est « réethnalisé » dans les années 1950 et 1960 après s'être « déethnalisé » au début du siècle sous l'influence du grand chanteur *payo* Antonio Chacón (1869-1929). S'il est vrai qu'une véritable lutte se livre dans le domaine du flamenco entre « gitanistes » et « anti gitanistes »¹²⁴, et que la publication du livre de Molina et Mairena (1963/1979) marque la victoire (provisoire, peut-être) des gitanistes - ce que Mitchell appelle la « réethnisation » -, Mitchell en bon postmoderniste qu'il est, devrait savoir qu'il n'y a pas de « déethnisation » possible de ce terrain, et que l'hégémonie de Chacón et cie n'était qu'une victoire des antigitanistes, lire « les Andalous », lire « les *Payos* ». Toute la thèse de Mitchell - que le flamenco ne surgit pas de la communauté gitane mais qu'il est plutôt une musique d'une jeunesse

¹²⁴ Ou « gitanophiles » et « gitanophobes », selon les termes de Leblon (1990 : 119).

urbaine en révolte contre les canons romantiques, reprise ensuite par une intelligentsia qui a essayé de la ritualiser, aboutissant à la construction d'une « ethnicité flamenca » rétrograde et fermée - illustre son incapacité à objectiver les luttes traversant le flamenco comme autant de tactiques au sein d'une guerre d'identités. Il finit lui-même comme un autre pion dans ces luttes complexes, plutôt que comme leur analyste. Il prend partie, en particulier, contre les tentatives des Gitans de s'imposer au sein de ce champ.

Le flamenco est perçu par beaucoup de flamencologues comme jouant un rôle important de « marqueur » de l'identité - quoique certains le voient en lien avec l'identité andalouse, d'autres avec l'identité gitane. Les partisans de la première position (cf. Moreno 1989 : 59, Cruces 1990 : 26) cependant, intègrent l'identité gitane dans l'identité andalouse, prétendant même que l'identité gitane est « dépassée » dans le flamenco par l'identité andalouse. Au contraire, et malgré l'avis de Moreno (1994) selon qui cet antagonisme entre gitanistes et anti gitanistes est lui-même maintenant dépassé, dans la réalité l'antagonisme va bien au-delà des seuls flamencologues : c'est une question vive pour les praticiens et une grande partie du public du flamenco. C'est donc aussi un enjeu autour duquel s'expriment les tentatives de construction identitaire d'Andalous et de Gitans.

Enfin, il ressort des textes des flamencologues qu'il y a toujours eu un aller retour entre les formes « classiques » et les formes commerciales du flamenco, qu'il n'y a pas eu une évolution linéaire à partir d'un flamenco originel, « authentique » vers un flamenco hybride, « dénaturé », voire « dévergondé » (cf. Cruces 1990 : 19). Il appert plutôt que se réclamer de l'authenticité et de la pureté fait partie de la panoplie de tactiques déployées dans la construction identitaire et autour des luttes pour s'appropriier certains symboles au sein du flamenco qui sont dotées d'une légitimité ou d'une reconnaissance très répandue.

Les flamencologues nous révèlent donc un terrain très contesté, à la fois par eux-mêmes et par les acteurs qui l'habitent. Un terrain où rien n'est acquis, d'autant plus que la rigueur de la recherche et de l'analyse n'est pas toujours garantie, beaucoup de chercheurs étant plutôt des poètes que des sociologues. Il est très rare dans ce champ que l'on porte le regard sur l'évolution du flamenco et de ses acteurs en lien avec la société dans son

ensemble, que ce soit du point de vue de leur origine sociale ou de celui de la dynamique du flamenco dans la société, la seule exception étant Washabaugh (1995). Cela se fait occasionnellement dans l'analyse micro de certains *palos* ou sous-genres spécifiques, tels la *bulería* (Volland 1985) ou les *cantes de levante* ou *cantes mineras* (Gelardo 1994 : conférence, Cruces 1993), ou encore dans l'analyse que fait Cruces des *peñas* flamencas (1994 : conférence). Peut-être liée à ce manque général, l'image des Gitans qui en ressort tend à les idéaliser et à réifier leur rôle réel dans le flamenco (cf. Deval 1979 : 31, Alcalá 1987 : 23).

Au sein du champ de la flamencologie, aussi bien qu'à son extérieur, se livre la lutte idéologique pour l'appropriation du flamenco aux fins identitaires¹²⁵ - quoique sans doute moins maintenant qu'au plus fort de la poussée autonomiste andalouse des années 1970-80. Cette lutte a entraîné l'établissement par les flamencologues de catégories à partir de critères idéologiques plutôt qu'à partir des enjeux et des configurations existant dans la dynamique du flamenco dans la société. Ainsi, Cruces (1994 : conférence) a pu affirmer que le flamenco dans les *peñas* est une instance de dépassement symbolique de la segmentation sociale qui réaffirme ainsi l'identité locale - passant ainsi sous silence les profondes divisions ethniques autour du flamenco y compris au niveau local, et le fait que l'identité locale puisse se réaffirmer de manière conflictuelle et non seulement par l'unanimité générale. Moreno, quant à lui, soutient que le flamenco définit l'ethnicité andalouse en tant que nation culturelle (1994). Dans ces approches, les Gitans sont assimilés par « les classes populaires ».

Ici, tout comme dans le domaine historique, les travaux de Leblon (1990, 1995) sont porteurs de perceptions et d'approches tout à fait aptes à illustrer à la fois la particularité et l'intégration des Gitans. Il s'attarde en particulier à examiner la manière dont les Gitans se plient aux structures musicales autochtones, tout en y imprimant leurs signes

¹²⁵ Washabaugh (1995 : 92) décèle sept discours idéologiques distincts formant le contexte d'interprétation des prestations de musique flamenco : le nationalisme, le romantisme, le fatalisme, le modernisme, le franquisme, l'andalucisme, le gitanisme...

distinctifs : « *Ce qui les caractérise, en effet, c'est à la fois leur fabuleuse faculté d'adaptation à toute musique nouvelle et leur tendance à imprimer aux musiques étrangères leur propre mode d'interprétation* » (1995 : 23). De plus, certaines interprétations de Leblon concernant la musique flamenca des Gitans la campent en quelque sorte comme une métaphore de la vie gitane elle-même. Par exemple :

... la copla flamenca sait exprimer avec une puissance inimitable la tragédie humaine, la solitude la plus cruelle, l'angoisse la plus violente, le désespoir le plus définitif, tout cela avec des mots aussi simples et nus qu'un mobilier de pauvres humains trop souvent accablés par le destin... (1995 : 104).¹²⁶

Je montrerai plus loin combien il me semble que cette tendance à investir les structures de la société majoritaire tout en y introduisant un regard ou un accent proprement gitans, est profondément ancrée dans la stratégie identitaire gitane, voire qu'elle constitue le noyau même de cette stratégie. Elle est présente, me semble-t-il, autant dans la musique que dans l'évolution de la langue *caló* et dans l'approche de la religion, par exemple. Parmi les analystes du flamenco, Leblon est seul à l'avoir décelé sans en faire un motif de dénigrement des Gitans. Car beaucoup utilisent un constat similaire pour appuyer leurs critiques des tendances « gitanistes ». Un exemple notable est cette remarque de Luís Lavaur, flamencologue qui inspira les thèses de Steingress et Mitchell : « *Dans les entrailles du tempérament "flamenco" palpite le rejet de ce que la majorité considère comme artistiquement beau, rejet qui s'accompagne d'une hypervalorisation de tout ce qui est cru, typiquement et violemment brut...* » (cité par Leblon 1995 : 118). En effet, mais on peut aussi y voir le reflet de la stratégie gitane de se maintenir en marge, à imprimer son regard particulier à des pratiques partagées...

¹²⁶ P. Williams (1993b : 86), décrivant les similitudes entre musique rom et musique gitane, l'érige lui aussi en métaphore de l'identité, métaphore qui s'opère par le truchement de la césure tant dans le sens des paroles que dans le rythme de ces musiques empruntées aux sociétés hôtes :

Chevilles : séparation vis-à-vis des autres hommes... : les mots perdent leurs sens. Pauses : séparation vis-à-vis de soi-même: ma parole s'interrompt au plus fort de l'émotion et cette coupure, plus encore que la parole, me définit... Mais le souffle un instant se retient et nous voici devant on ne sait quel vertige : maintenant, et maintenant seulement, dans cet "intervalle désert et fascinant", le réel se révèle : nous, tels qu'en nous-mêmes.

2.3 Quelques éléments pour la construction de l'objet « Gitan »

Nous avons vu que les rares disciplines qui portent un regard particulier - intéressé - sur les Gitans tendent souvent par leurs lacunes théoriques et conceptuelles, ainsi que par un manque de rigueur d'enquête et de construction de l'interprétation, à entretenir un stéréotype très répandu dans les médias et dans la conscience « populaire », de ce que sont et de comment vivent les Gitans. Mulcahy (1979 : 21-22) résume de manière succincte l'image médiatique des Gitans :

The gitano comes through as a rather distant and marginal social being, the product of a « clan » or community which is governed by age-old and stern tradition. Often the bizarre is emphasized along with alleged internal rivalry and discord and a supposed propensity for outer-directed violence... [The media] portrays gitano society as an unknown but solidary and potentially aggressive entity.

La seule dimension qui manque est l'image médiatique des Gitans dans le spectacle, qui a tendance à déteindre sur l'image qu'ont les *Payos* de l'ensemble des Gitans : une « race » de musiciens et de fêtards. Dans les années transcourues depuis la publication de Mulcahy, la société espagnole a beaucoup évolué, en particulier dans le développement d'une institutionnalité démocratique, ce qui a facilité l'émergence de mouvements de promotion et de revendication gitans, qui ont aussi trouvé leur reflet dans les médias. Cependant, leur présence et leur impact demeurent peu importants par rapport au stéréotype établi.

Un certain nombre des éléments du stéréotype sont renforcés par le discours savant lorsqu'il verse dans des généralisations infondées, ou quand il infère l'immuabilité des traditions gitanes. L'une des premières exigences à satisfaire dans l'objet d'étude et d'interprétation que nous entendons construire serait donc d'identifier et de refléter la variété de modes de structuration des communautés gitanes, la gamme de modes d'être Gitan en Espagne aujourd'hui, ainsi que les tensions internes autour des traits érigés pour distinguer le groupe gitan des non-Gitans. S'il n'y a pas d'essence culturelle ou raciale qui unit les diverses trames de la gitanité actuelle, il y a cependant un biais de processus qui ressort de mon enquête, et qui est présent en filigrane dans les observations

d'autres études sur les Gitans en Espagne (par exemple : San Román 1986 : 194, Ardévol *in* San Román 1986 : 74, Presencia Gitana 1991 : 29, Gamella 1995 : 153, 287, Kaprow 1992 : 221, Mulcahy 1979 : 13, McLane 1987a : 43, 77, Wang *in* P. Williams 1989 : 425, Leblon 1985 : 127, 216, 227, Gomez Alfaro 1992 : 617, Perez de Guzmán 1982 : 60, Dietz et Mulcahy 1986 : 13), sans qu'il ne soit explicitement mis en valeur comme axe d'interprétation. Je me réfère ici à la tendance qu'ont les Gitans, et qui s'exprime concrètement de beaucoup de manières différentes, à se structurer - autant dans leurs institutions sociales que dans leurs activités économiques (aspect le plus souvent mis en évidence par les chercheurs en Espagne) que dans leurs approches de l'identité - dans une relation très spécifique de symbiose avec un groupe hôte. Souvent les Gitans sont conçus par les chercheurs ou les idéologues comme étant un peuple de tradition « nomade » et leur mode de vie « traditionnel » considéré analogue de celui de tribus de pastoralistes ou de chasseurs-cueilleurs, ce qui tend à cacher une caractéristique centrale des sociétés gitanes, à savoir qu'elles ne vivent jamais en autarcie¹²⁷ ou même physiquement isolées. Elles vivent toujours en relation symbiotique avec une société hôte, dont elles épousent un certain nombre de pratiques et d'institutions, permettant de s'y « souder », presque au sens biologique du terme¹²⁸. Un regard rapide sur les divers groupes tziganes met en évidence la grande variété de formes concrètes d'accommodement à cette relation qui ont été inventées principalement par les Tsiganes (car ce sont eux qui s'adaptent à la société dominante et non pas l'inverse, quoique le groupe dominant établit lui aussi dans la plupart des cas un certain nombre de contraintes aux formes que peut prendre cette relation). En général, ils façonnent leurs pratiques à partir des institutions de la société dominante, concentrant leurs interventions dans les interstices non reconnus ou peu

¹²⁷ On pourrait peut-être se demander si les nomades « classiques » vivent vraiment autant en autarcie que l'on pourrait le croire d'après les études-fondatrices en anthropologie, mais cela dépasse mon propos.

¹²⁸ « *Symbiosis ... refers to various kinds of close and permanent associations between members of different species. Mutualism is the relationship wherein both members benefit and cannot exist without each other: for instance, lichen is a mutual partnership between a fungus and an alga. When one partner is benefited and the other is relatively unaffected, the relationship is called commensalism - for instance, the epiphytic orchids that grow on tree branches in the tropics. Parasitism refers to a relationship in which one organism benefits and the other is harmed, for instance, tapeworms in the gut of animals.* » (Grolhier Encyclopedia.- CD-Rom, 1995).

occupés de cette société. Je soutiendrai qu'en Espagne aussi les groupes gitans ont construit leurs pratiques de cette manière - et que ces pratiques ne cessent de se modifier en fonction des exigences du contexte de relations dans lequel elles s'inscrivent. La construction de leur identité par les Gitans - et en particulier l'établissement de la frontière identitaire - se fait à l'intérieur de ces contraintes : l'identité doit à la fois permettre l'interaction intense avec le groupe dominant et se donner un mode de maintien de sa pureté pour permettre sa perpétuation. Toutefois, et les modes d'interaction et le processus de perpétuation doivent demeurer flexibles, car dépendants de changements qui peuvent survenir dans la société hôte. Il me semble que Rao (1985) et Formoso (1986) ont très bien saisi cette dynamique en ce qui concerne les Tsiganes de l'Europe. En Espagne, cette dimension de la problématique gitane n'a pas jusqu'ici été formulée ni systématiquement démontrée. Alors que telle n'était pas précisément mon hypothèse de départ, les observations dans deux villages de la basse Andalousie m'ont amenée à la conclusion que ce processus existe aussi chez les Gitans aussi peu « classiques » que les *caseros* des petites villes des provinces de Séville et de Cádiz.

Il est impératif de reconnaître les distinctions entre les Gitans de la partie nord de l'Espagne et ceux de la partie sud du pays, comme aussi entre les groupes gitans au sein des régions et ce, sur la base des différentes formes d'articulation et processus identitaires qu'ils ont développés et non pas en établissant des classifications figées sur des critères externes ou arbitraires. Car il existe une classification d'usage en plusieurs variantes, dont une est présentée par Perez de Guzmán (1982 : 49). Les Gitans espagnols seraient divisés en trois grands groupes : *los béticos* (ceux de l'Andalousie), *los catalanes* (de la Catalogne) et *los castellanos y extremeños* (des régions de Castille et d'Extremadure). Dans cette classification, chaque catégorie correspond - comme son nom l'indique - à une grande région de l'Espagne. Une telle classification s'avère inutile, voire trompeuse, car les distinctions qu'elle met en relief n'ont rien à voir avec la dynamique de distinction entre Gitans et non-Gitans : elle est établie uniquement sur la base de découpages géopolitiques qui ne sont pas directement pertinents à la problématique. En Catalogne - pour ne prendre que cet exemple - il y a Gitans établis depuis des siècles et Tsiganes (*húngaros*) d'immigration récente; il y a Gitans marginalisés et Gitans commerçants; il y

a Gitans travailleurs migrants temporaires et Gitans résidents... et chaque groupe a un mode d'articulation avec la société dominante qui lui est propre.

De la même façon, il est impossible de traiter l'Andalousie comme une unité d'analyse lorsqu'il s'agit des Gitans : il y a des Gitans sédentaires et « intégrés » et des Gitans sédentaires et marginaux; il y a des Gitans semi-nomades; il y a des Gitans flamboyants des grandes villes et les Gitans inaperçus des petites villes; il y a de grandes concentrations urbaines de Gitans et des familles de Gitans dispersées dans de petits villages; il y a des Gitans qui font partie de la culture du flamenco et ceux qui n'en font pas partie; des Gitans travailleurs journaliers, des Gitans artisans, des Gitans commerçants, des Gitans artistes du flamenco... Il y a des zones où les Gitans marginaux sont majoritaires et des zones où ce sont les Gitans « intégrés » qui sont les plus nombreux. Il y a des zones où la discrimination anti gitane prend des formes de violence au teint xénophobe, et des zones où la discrimination - toujours existante - se fait très discrète.

Dans cette étude il sera question d'une petite région bien particulière au coeur de la basse Andalousie : « le triangle flamenco ». C'est la région qui s'étend le long de la vallée du Guadalquivir en aval de Séville jusqu'au port de Cádiz, avec un point fort gitan à Jerez de la Frontera et dans ses environs. Souvent considéré « le berceau du flamenco », ce genre musical ne lui est cependant pas exclusif : d'autres « poches » de flamenco se trouvent autour de Málaga, de Granada, de Huelva, dans les montagnes du Levante... Tout au plus, on pourrait dire que la concentration de *cante jondo* est plus forte dans le triangle flamenco qu'ailleurs. L'est aussi sa présence dans la culture gitane.

Cette étude se centre donc sur un groupe très précis de Gitans : les *caseros* des petites villes des environs de Jerez, et leur manière d'être Gitan. « Leur manière » ressemble beaucoup à celle de beaucoup de Gitans de la basse Andalousie (quoique pas tous) et relève d'un processus historique d'insertion des Gitans dans le tissu social et dans la structure économique de cette partie du pays. Ce processus a quelque chose de particulier à cette région car, jusqu'à récemment, l'ensemble de la population gitane sédentaire y

était partie prenante. Dans les autres parties de l'Andalousie la proportion de sédentaires était beaucoup moins élevée, et la discrimination envers les Gitans plus ouverte.

Ainsi, reconnaître une catégorie « Gitans du triangle flamenco », porter le regard sur les processus identitaires qu'ils mettent en marche, c'est créer un objet essentiellement anti essentialiste. Les Gitans, traités autant par eux-mêmes que par les chercheurs et l'opinion populaire comme une « race » qui charrie nécessairement certaines traditions et rituels bien définis, sont ici au contraire un groupe qui ne possède à toutes fins pratiques aucun des traits jugés définitifs des Gitans. Ils sont un groupe qui vit comme les autres, tout en restant eux-mêmes. Le défi d'interprétation est de taille, et les explications essentialistes carrément inadéquates. Je ne sais pas si mes collaborateurs gitans aimeront mes conclusions - mais je crains que non, car elles contredisent parfois leur propre discours. C'est pourquoi je me sens comme un peu traître en arrivant à ces interprétations. Je peux bien essayer de me conforter en me disant que la contribution de ce point de vue au grand débat sur la tolérance leur servira. Mais je crois qu'en fin de compte il me reste encore du chemin à faire pour assumer les conséquences des choix théoriques et conceptuels que j'ai réalisés sans trop me rendre compte où cela pouvait me mener, sur le plan éthique et personnel.

2.3.1 Le poids de la création de l'objet

Stanley Brandes, qui a beaucoup étudié l'Andalousie, mais peu les Gitans, a remarqué avec beaucoup de perspicacité en ce qui concerne les études anthropologiques que c'est en grande partie l'intérêt des chercheurs-fondateurs de la discipline qui détermine ce qui deviendront pour les observateurs les traits saillants d'une région. Il a souligné notamment que le thème de l'honneur et la honte en Espagne n'est pas objectivement plus important que dans d'autres régions du monde comme par exemple le nord de l'Europe ou les îles du Pacifique (1991 : 142). Néanmoins, ici cette préoccupation colore désormais l'ensemble de ce qui se fait en anthropologie. Une autre manière d'aborder la

question de l'intérêt - celle de Bourdieu - me semble aussi pertinente ici¹²⁹. C'est-à-dire qu'en s'arrêtant sur le processus de construction de l'objet d'étude, il convient d'examiner l'aspect historique soulevé par Brandes (comment ceux qui nous ont précédés ont arpenté le terrain et en ont établi les limites et contours devenus à toutes fins pratiques des vérités et non plus des découpages particuliers d'une réalité précise) et aussi l'aspect aux accents épistémologiques soulevé par Bourdieu, à savoir dans quelle mesure le chercheur ne crée pas - dans son intérêt professionnel et savant - l'objet sur lequel il s'attarde.

En choisissant de construire l'objet d'étude « Gitans du triangle flamenco », je tente en fait de reconstruire autrement un terrain qui a déjà été partiellement structuré par d'autres avant moi, et mes choix en matière de construction des données et d'axes d'interprétation seront, au moins en partie, en réponse à ce qui a déjà été fait. Je ne produis pas mon analyse exclusivement en rapport avec « l'objet » lui-même dans notre intimité à nous deux, mais dans une étreinte criblée de voix intertextuelles qui me somment de leur répondre. Il m'incombe, pour bien voir ce que je suis en train de construire, d'identifier les voix, de les distinguer entre elles, et de reconnaître de quelle voix la construction de telle ou telle donnée est tributaire. S'il est bien construit, l'objet devrait pouvoir suggérer la construction de données qui contestent au moins certaines des voix.

Mais il y a plus dans l'intérêt : il y a le problème très réel de déterminer si oui ou non cet objet correspond à un découpage (ou catégorie) de la réalité qui est défendable, qui respecte dans la mesure du possible les êtres vivants qu'il représente. Le problème n'est pas théorique : il se pose très précisément dans le cas de cette étude. Beaucoup de gens rencontrés ou interviewés dans le cadre de cette recherche en Andalousie s'opposent à la reconnaissance d'une telle catégorie. De manière plus ou moins explicite, peut-être plus ou moins consciente, ils la refusent. Ce sont des Gitans qui refusent de s'identifier

¹²⁹ Cf. Bourdieu, 1992 :68, cité plus haut, ou encore 1987 :107 : « ...c'est un intérêt pour des objets dont l'existence et la persistance commandent directement ou indirectement mon existence et ma persistance sociale, mon identité et ma position sociales ».

publiquement en tant que Gitans; ce sont des Gitans et non-Gitans qui disent « nous sommes tous pareils »; ce sont des non-Gitans qui disent qu'il n'y a pas de Gitans dans la ville. Souvent Gitans et non-Gitans semblaient me reprocher de vouloir retourner à une époque révolue, une époque où les distinctions faisaient plus de tort qu'aujourd'hui - comme s'ils craignaient que le fait d'établir cette catégorie puisse accentuer les pressions en faveur d'une exclusion... Et ils n'ont peut-être pas tort. Est-ce que l'insistance acharnée à établir la catégorie « Gitan » correspond davantage à mon intérêt en tant qu'ethnologue (nous avons tous quelque part intérêt à créer le plus de distinctions possibles, car c'est de cela que nous vivons) qu'à celui des principaux concernés? Et si oui, est-ce que cela se justifie de poursuivre dans cette voie malgré tout?

Je dois avouer que je n'ai pas de réponse à cette question. Je crois seulement qu'il faut la poser, même s'il ne peut y avoir de réponse. Et je crois qu'elle doit être posée constamment, pour rappeler au chercheur ce qu'il est en train de faire, le poids qui repose sur l'acte d'établir une catégorie. Pour se rappeler tout au long du travail d'interprétation que d'autres interprétations possibles existent - ou coexistent - avec la nôtre, et non seulement, ni peut-être principalement, dans le domaine académique. Le terrain dans lequel je taille cette catégorie est extrêmement controversé, chargé de luttes identitaires, investi du poids des interprétations passées et actuelles. Un découpage nouveau peut tout à coup faire paraître les « faits » sous un jour nouveau.

Chapitre 3 : Identité gitane dans le triangle flamenco

3.1 Jerez-Lebrija-Arcos : une et des manières d'être Gitan

Jerez de la Frontera, ville principale de la riche zone agricole - notamment vinicole - de la province de Cádiz, est réputée à la fois pour son « xérès » distinctif, l'élevage et le dressage des superbes chevaux de l'école andalouse, et la production d'un nombre impressionnant des grands chanteurs de flamenco qu'a connus l'Espagne. Jerez de la Frontera est aussi une ville avec une grande concentration de population gitane : selon certaines estimations, les Gitans formeraient jusqu'à 15 % de la population totale. Aussi, ces trois premières caractéristiques sont-elles intimement liées au développement de la population gitane locale. Car les Gitans de Jerez ont été principalement travailleurs agricoles - dans les vignobles et autres terroirs appartenant aux *señoritos* - en même temps que dresseurs de chevaux et producteurs du flamenco (toujours pour ce même public de *señoritos*). En cela la population gitane de Jerez et des environs - Sanlúcar de Barrameda, Puerto de Santa María, Trebujena, Lebrija, Arcos de la Frontera, Bornos, Villamartín, Algodonales, Puerto Serrano - s'est sensiblement différenciée à travers le temps des concentrations gitanes des villes de Cádiz ou de Séville - ces dernières étant plus urbaines. La population gitane de la ville de Jerez et de la constellation de petites villes qui l'entourent et qui en dépendaient dans le cadre de l'économie agricole prédominante jusque dans les années 1960, population liée à l'économie agricole - tout comme l'était aussi une partie importante de la population andalouse en générale - était sédentaire et intégrée, selon les dires tant des Gitans eux-mêmes que de leurs voisins *payos*. Par « intégrés » on semble vouloir dire que ces Gitans-là se conformaient au mode de vie dominant (sédentaire, de travail salarié) - même s'ils se tenaient surtout entre eux - en contraste avec les Gitans marginaux qui, eux, n'avaient ni ne voulaient avoir un domicile fixe ou un travail fixe. Dans beaucoup de cas, particulièrement dans les petites villes agricoles des environs de Jerez, ces Gitans sont tellement « intégrés » que les non-Gitans ne savent pas qui est Gitan.

Dans cette sous-région, donc, la population gitane varie actuellement en densité d'un maximum d'environ 15 % de la population à Jerez à environ un millier de personnes (2 à 4 %) dans des petites villes comme Arcos ou Bornos. Mais malgré la grande variation de densité, les communautés gitanes ici ont développé un ensemble de traits communs qui les distinguent des autres communautés gitanes de la basse Andalousie : la pratique d'un ensemble de métiers liés d'assez près à l'agriculture; l'adoption d'un mode de vie sédentaire et la subordination aux institutions et autorités (particulièrement politiques, judiciaires et religieuses) qui l'accompagnent; la participation à la production du chant flamenco au niveau familial et communautaire; l'appartenance aux couches socio-économiques inférieures ou « populaires ».

Le métier de loin le plus commun chez les Gitans de Jerez et de ses environs demeure encore aujourd'hui celui de journalier agricole. Cependant, la mécanisation du travail agricole entreprise depuis les années 1960, ainsi que les transformations répétées du type de culture - en réponse en partie aux pressions du marché international et en partie pour réduire la dépendance sur la main-d'oeuvre agricole fort militante (Caro Baroja 1963¹³⁰ : 94 et 98, Djurfeldt 1993 : 166, Driessen 1981 : 453) - ont eu pour effet de pousser la majorité des travailleurs agricoles (80 % environ) - Gitans et non-Gitans - vers le chômage et le travail précaire, mais aussi ont profondément désarticulé des processus centraux de la construction de l'identité gitane au niveau local. Car les grandes fermes (*cortijos*) - vers lesquelles les gens se déplaçaient en groupes de plusieurs familles (40 à 50 travailleuses et travailleurs plus leurs enfants) pour des périodes allant de deux à sept mois, selon la culture en question - étaient des milieux de vie autant que de travail et, partant, des lieux importants de production de l'identité : de travailleur comme l'a

¹³⁰ Caro Baroja note l'abandon progressif de la culture des céréales par les propriétaires terriens au profit de la culture de l'olivier pendant la période allant de 1930 à 1950. La culture de l'olivier était, selon lui, considérée plus facile à gérer car employant moins de main-d'oeuvre que les céréales. Driessen, pour sa part, signale que les *señoritos*, pendant la période anarchiste, avaient transformé des terres agricoles en zones d'élevage de moutons pour éviter des problèmes avec les journaliers.

démontré souvent I. Moreno (1991 : 603,617,619¹³¹), mais aussi et avant tout en ce qui concerne les Gitans, de l'identité ethnique. Il faut tout de suite mettre en évidence, cependant, le fait qu'il n'y a pas de contradiction entre ces deux niveaux d'identité dans le cas qui nous concerne ici : puisque la presque totalité des Gitans de cette région étaient travailleurs agricoles, leur mode de construction de l'identité ethnique intégrait beaucoup d'aspects de leur identité en tant que travailleur agricole.

Je reviendrai sur les métiers agricoles et leur lien avec la construction de l'identité plus tard dans ce chapitre. Pour l'instant je me contenterai de mentionner que les métiers liés à ce domaine comprennent, outre celui de journalier agricole, ceux de contremaître, de conducteur de machines, de mécanicien, de dresseur de chevaux et de mules, de tondeur d'animaux, de berger. D'autres métiers liés à l'agriculture mais n'ayant pas nécessairement comme site de réalisation la ferme elle-même sont celui de forgeron (métier stratégique autant pour l'économie de guerre que pour celle de l'agriculture, ainsi que charnière de la transformation de l'une à l'autre, comme l'a bien souligné Perez de Guzman, 1982 :19), de commerçant itinérant dans les campagnes, d'intermédiaire pour l'achat-vente de bétail... Avec la désuétude du travail manuel dans l'agriculture, les journaliers se sont retournés vers le travail agricole émigré temporaire (en Catalogne, en France et en Suisse, notamment) et vers le travail comme journalier en construction. Les anciens métiers ont évolué vers des domaines nouveaux : aussi des forgerons sont devenus mécaniciens, des commerçants itinérants se sont établis dans des marchés hebdomadaires tournants, des traiteurs de bétail sont devenus courtiers de biens meubles et immeubles.

¹³¹ « El proceso de trabajo en que cada individuo esta inmerso... y la posicion que se ocupa en este proceso, la cual viene determinada por la division social del trabajo que producen las relaciones sociales de produccion en que dicho proceso tiene lugar, se hallan en la base no solo de las condiciones materiales de existencia sino que condicionen e impregnan todos los ambitos de la vida : desde las opciones o estrategias matrimoniales y el tipo de relaciones intrafamiliares o de vecindad, hasta la forma de representarse el mundo y de expresar los sentimientos. »

« *Le procès de travail dans lequel chaque individu est plongé... et la position sociale qu'il occupe dans ce procès, elle-même déterminée par la division sociale du travail produite par les relations sociales de production au sein desquelles ledit procès de travail a lieu, se trouvent à la base non seulement des conditions matérielles de l'existence, mais aussi ils conditionnent et imprègnent toutes les dimensions de la vie : depuis les choix ou les stratégies de mariage et le genre de relations au sein de la famille ou du voisinage, jusqu'à la manière de concevoir le monde et d'exprimer les sentiments.* »

Outre les métiers reliés à l'agriculture, ceux de boucher et de poissonnier ont de longue date été exercés par les Gitans de la région. De la même manière, depuis le début du cycle de l'économie agraire latifundiste dans la région, les travailleurs agricoles ont cherché des activités rémunératrices complémentaires pour passer les périodes de « soudure » : la fabrication de beignets (*churros*) et leur vente dans la rue; la récupération de produits de la nature (escargots, pigeons, asperges sauvages...) et des restes des récoltes agricoles (*rebusca* de l'olive, pois chiche). Depuis les années 1960 également, un petit nombre de Gitans sont devenus des professionnels du chant flamenco, alors qu'antérieurement le chant constituait surtout une source de revenu d'appoint.

Ce qui ressort de ce rapide tour d'horizon des principaux métiers des Gitans de la région, c'est le fait qu'aucun de ces métiers n'est exclusif aux Gitans. Bien qu'ils *tendent* à les pratiquer à part, cela n'est pas toujours non plus le cas, et l'on retrouve partout des exemples de Gitans et non-Gitans travaillant ensemble ou partageant les mêmes espaces de vie et de travail. Les clients des commerçants ou des artisans gitans ne sont pas non plus principalement d'autres Gitans. Ce qui distingue les Gitans des non-Gitans - dans le travail comme dans l'ensemble des aspects de la vie - ce n'est pas une ségrégation quelconque ou un mode de vie « autre », comme cela semble être le cas dans d'autres contrées (le nord de l'Espagne, le sud de la France, ou encore Paris ou New York, par exemple. Cf. San Román 1984/1990, 1986; Formoso 1986 : 16; Williams 1985 : 136). Les Gitans ici vivent et travaillent comme les non-Gitans : ils construisent leur distinction ailleurs, autrement. Leur différence est dans le regard qu'ils portent sur la vie, dans les nuances qu'ils apportent à leurs actes, dans la signification différenciatrice qui imprègne leurs évolutions au sein de la société dominante.

En ce qui concerne le deuxième trait des Gitans de la région - celui du sédentarisme et l'acceptation des autorités séculières - il semble s'être installé ici depuis au moins 200 ans, même s'il y a des indices d'une mobilité inter-générationnelle assez élevée au sein même de la région, mais toujours dans un cadre de sédentarité. Bien que des Gitans aient rarement occupé des postes d'autorité politique, un petit nombre d'entre eux ont participé à des grands mouvements politiques qui ont secoué la région (notamment les

mouvements anarchistes de la fin du XIX^e jusqu'aux années 1930, ainsi que le mouvement de syndicalisation des journaliers agricoles des années 1970, le SOC - *Sindicato de Obreros del Campo*). Une certaine autorégulation du comportement des membres de la collectivité s'exerce par le biais de la déférence aux aînés et à leur jugement concernant le comportement approprié, mais les Gitans ici se soumettent entièrement aux règles de la société globale et à ses institutions judiciaires. Le règne de ladite « loi gitane » est jugé barbare et indigne et jamais on n'approuverait collectivement des règlements de compte - que ce soit entre Gitans ou entre Gitans et non-Gitans - en dehors du cadre juridique.¹³² En matière de religion, la vaste majorité des Gitans sont catholiques, mais pas très pratiquants. Cependant, ils ont particulièrement investi les rites connexes à la religion chrétienne : baptême, communion, mariage, enterrement. Depuis plusieurs années, les églises protestantes évangéliques se développent en Andalousie, et elles connaissent un certain succès auprès des Gitans - quoique pas autant que dans le nord de l'Espagne ou en France, chez des Tsiganes moins « intégrés ». Il n'y a pas ici vestige d'un quelconque syncrétisme religieux ou d'un système mystico-religieux de guérisseurs. Du côté de la santé, les Gitans sont consommateurs du système de santé public, et n'ont pas de sous-système ou de système alternatif répondant à une logique différente et fournissant une assurance en cas de panne du système dominant. Il y a cependant un domaine d'institutionnalité où les Gitans demeurent sous-représentés même ici : il s'agit du domaine de l'éducation formelle. Encore aujourd'hui les enfants gitans ont tendance à l'absentéisme et à se retirer des études à la fin des études primaires (8^e année).

En ce qui concerne le troisième trait régional - celui de la participation à la production du chant flamenco au niveau familial et communautaire - il est en train de connaître une transformation importante actuellement, liée aussi au changement radical de l'économie agricole. La plupart des Gitans actuellement adultes ont grandi, tout comme les générations antérieures, dans un contexte où la famille entière vivait plusieurs mois par année à la ferme avec un grand groupe de travailleurs agricoles, souvent entièrement ou

¹³² Ceci est très différent de ce qui se passe chez les Gitans de l'Andalousie orientale, de la Catalogne, ou même des quartiers défavorisés de Séville.

en grande majorité Gitans aussi. Ici, le flamenco faisait partie du rythme quotidien : lors des pauses-cigarette matin et après-midi, parfois lors du repas de midi, et surtout le soir ou les journées de pluie - tous se lavaient, enfilait des vêtements propres, et se réunissaient avec quelques litres de vin pour une session de chant - surtout des *bulerias*, *soleares* et *seguiriyas* - avec parfois quelques pas de danse. C'était le moment privilégié pour écouter - et mémoriser - les chants des vieux (dont certains, n'étant plus en âge de travailler, se déplaçaient du village vers la ferme spécialement pour l'occasion). C'était aussi l'une des rares occasions de fréquentation permises aux jeunes gens de sexes opposés, sous le regard vigilant des familles. En dehors des périodes de travail agricole, ces sessions de chant avaient leur écho au sein de la famille et du *patio de vecinos* urbain, lorsqu'on se retrouvait le soir, les tâches de la journée achevées, ou à l'occasion d'une fête (surtout les rites de passage : baptême, anniversaire, communion, mariage, enterrement). Parfois ces fêtes pouvaient durer plus d'une journée. C'est donc dire que la plupart des Gitans actuellement adultes ont participé directement à ce processus de production du chant flamenco, intimement lié à la production du groupe supra-familial lui-même. Et ce processus avait lieu surtout, mais non pas exclusivement, entre Gitans.

Ce processus de production quotidienne du flamenco n'est pas exclusif au Gitans de la région de Jerez, car le *cante jondo* est propre à tout le triangle de la vallée du Guadalquivir allant de Séville jusqu'à Cádiz, mais il est commun à tous les Gitans de la sous-région étudiée. La transformation de l'économie agricole a aussi profondément affecté le caractère collectif de la production du chant flamenco. Les rencontres de chant quotidiennes ont maintenant disparu, et les *patios de vecinos* se sont modifiés eux aussi, pour d'autres raisons liées plutôt à l'intervention de l'État dans le développement urbain. Les moments de chant en famille sont plus sporadiques maintenant, se produisant lors des fêtes, et ceux qui sont nés depuis les 30 dernières années ne sont plus élevés dans ce bouillon de culture flamenca. Nombre d'entre eux donc ne savent pas chanter ou danser. Parallèlement, le processus de professionnalisation du chant s'est accentué, en partie comme stratégie de réponse aux transformations du marché traditionnel du travail.

Finalement, c'est l'appartenance aux couches socio-économiques inférieures ou « populaires » qui caractérise les Gitans de cette sous-région. Ils font partie du prolétariat agricole et - plus récemment - urbain et, dans un moindre degré, de la petite bourgeoisie commerçante. Ils n'ont jamais accédé à des niveaux élevés de propriété ni d'éducation. Ils ne sont cependant pas « marginaux », comme le sont la majorité des Gitans du nord de l'Espagne, par exemple (cf. San Román 1986, 1991, 1994), sans travail fixe et habitant des bidonvilles de fortune. Ils font tellement partie ici des couches populaires, qu'ils passent souvent inaperçus des analystes et plusieurs prétendent que des traits culturels gitans se sont « fondus » dans une « identité populaire andalouse » (cf. Caro Baroja 1963 : 101, Perez de Guzmán 1982 :49-50). Les Gitans auraient mystérieusement disparus, alors que les vestiges de leur culture survivraient...

3.1.1 Les spécificités locales

Dire que ces quelques traits distinctifs sont communs aux Gitans des environs de Jerez n'est cependant pas dire que toutes les communautés gitanes de la région sont identiques. Au contraire, d'importantes spécificités locales existent. D'abord, des différences frappantes existent entre les communautés gitanes des grands centres urbains de la région (Jerez surtout, mais aussi El Puerto de Santa María et Cádiz) et les petites villes agricoles. Alors que dans les grands centres les Gitans se permettent de s'afficher en tant que tels de par leur mode d'occupation de l'espace urbain et de par leur comportement et leur habillement en public, les Gitans des petits centres portent une attention particulière à ne pas se distinguer de cette manière. Dans les centres urbains donc, l'on retrouvera des quartiers à très forte population gitane (Santiago et San Miguel à Jerez, La Viña et Santa María à Cádiz), alors que dans les petites villes les Gitans sont dispersés dans les quartiers populaires. Aussi, les Gitans des villes affichent-ils publiquement un certain stéréotype morphologique (vêtements faits de tissus imprimés à pois, cheveux longs et bouclés pour les hommes, tirés en arrière en queue de cheval pour les femmes) et de comportement (chant et *palmas* dans la rue, exhubérance spectaculaire des commerçants du marché, par exemple). Par contre, les Gitans des petits centres se confondent physiquement avec les *Payos* : chemises à manches courtes en coton et cheveux courts

chez les hommes, jupe droite à couleur foncée et cheveux courts chez les femmes, port fréquent de lunettes... Ici, ce sont seulement ceux qui vivent - ou qui aspirent à vivre - du chant flamenco qui apparaissent publiquement en tant que Gitans stéréotypés.

Ces différences correspondent à des options stratégiques de structuration de la différence qui - si elles n'ont pas été choisies consciemment au départ - sont pour le moins actuellement reconnues explicitement comme stratégie de préservation de la communauté. Ces différences ne sont sans doute que « la pointe de l'iceberg » en ce qui concerne la structure de la différence des communautés gitanes de cette région, mais je ne pourrai commenter en profondeur que ce qui se passe dans deux de ces petites villes. Il paraît cependant probable que la relative densité de population gitane dans les grands centres comparée à celle des petites villes soit un facteur important qui contribue à expliquer cette différence radicale de stratégie. Mais des facteurs historiques et sociologiques - tels la structure de classe depuis la Reconquête et le développement, qui ne lui est pas étranger, des mouvements politiques et sociaux - quoique moins évidents à première vue, sont néanmoins fondamentaux pour comprendre la configuration actuelle de chaque communauté gitane spécifique. En ce sens donc, on peut affirmer que chaque communauté gitane est le produit d'habitus et de stratégies identitaires développés historiquement.

Une étude récente des deux quartiers traditionnels de Gitans de Jerez de la Frontera (Pasqualino 1995) - Santiago et San Miguel - révèle au sein d'une même ville deux communautés distinctes, voire en opposition structurelle, selon l'auteure, et historiquement assez étanches. Le quartier San Miguel y paraît lié à la pêche et au commerce du poisson, et celui de Santiago aux métiers agricoles. Le premier, aux frontières imprécises, s'ouvre davantage sur l'extérieur, alors que le second est plutôt refermé sur lui-même. Tandis que San Miguel est reconnu pour l'expertise de ses habitants en chant flamenco, Santiago est davantage associé à la danse. Cette série d'oppositions fait dire à l'auteure que le quartier de San Miguel représente un principe masculin et celui de Santiago, un principe féminin. Les deux se réunissent, cependant, dans ce qui est devenu le lieu crucial de cohésion de la communauté gitane (p. 448), les

fêtes flamencas. Celles-ci se déroulent en particulier lors des rites de passage. Pasqualino y décèle « l'essentiel de leurs spécificités culturelles » (p. 472) par rapport à leurs voisins *payos*.

La structure très sophistiquée de la différenciation des deux quartiers gitans de Jerez de la Frontera ne semble cependant pas, d'après la description que nous livre Pasqualino, avoir une incidence sur leurs relations avec les non-Gitans ni sur leur mode de construction en tant que groupe. Cette situation n'est donc pas radicalement différente de celle qui prévaut chez les Gitans des petites villes environnantes. C'est ce qui nous permettra d'approcher ce mode de construction identitaire - intimement mais non pas exclusivement lié aux rituels flamencos - en tant que « constellation » régionale avec, à son centre, la ville de Jerez.

3.2 Arcos de la Frontera - Lebrija : deux dynamiques de construction de l'identité

Les deux villes agricoles sous considération partagent un certain nombre de caractéristiques fondamentales : elles sont de taille similaire (environ 27 000 habitants en 1995), leur base économique est similaire (latifundia agricoles, aucune industrie de taille), elles sont équidistantes de Jerez (30 km). Elles font partie de la même unité écologique et économique depuis les temps arabes (Pulido : entrevue, 1995). De plus, jusqu'au moment de la désarticulation récente de l'économie agricole, il y avait des relations directes d'une grande intensité entre les deux (un chemin direct les unissait, sans besoin de passer par Jerez, comme c'est maintenant le cas). Cela étant, de par le passé, les contacts étaient assez intenses entre les travailleurs agricoles des deux villes : ils se retrouvaient souvent participant au sein d'une même *cuadrilla* ou oeuvrant sur une même propriété agricole; l'on repère également beaucoup de mariages datant d'il y a deux ou trois générations entre gens de Lebrija et d'Arcos.

Ces deux villes peuvent par ailleurs évoquer la situation des groupes gitans des autres petites villes agricoles de la région de par le fait qu'elles semblent représenter deux modes actuellement très divergents de construction de l'identité. Dans la mesure où les populations gitanes de l'ensemble de ces petites villes passent inaperçues tant de l'analyste externe que de la population *paya* en général, on ne dispose pas de données systématiques concernant ni leur nombre ni leurs relations avec la population *paya*. Les observations réalisées à Lebrija et à Arcos permettent néanmoins d'affirmer :

- qu'il existe une communauté gitane dans presque toutes les petites villes de la région, même là où la population locale nie à prime abord qu'il y en ait une,
- que ces communautés locales investissent un ensemble de lieux stratégiques de différenciation qui en font un mode de construction identitaire commun,
- que des différences importantes d'intensité de construction et de densité de la communauté existent au niveau local, chaque ville constituant en ce sens un cas particulier.

De cette manière le processus de construction identitaire de l'ensemble des contextes villageois constitue une constellation de modes particuliers qui possèdent cependant une série de paramètres communs. L'étude concrète et comparative de deux de ces contextes (Lebrija et Arcos) permet donc d'examiner à la fois les paramètres communs et la diversité de modes de ce processus de construction identitaire. Lebrija et Arcos représentent en quelque sorte les deux pôles extrêmes de cette gamme de modes possibles : aujourd'hui, les populations gitanes des deux villes semblent être en train de diverger radicalement dans leur mode de construction de leur identité. Alors qu'à Lebrija, les Gitans maintiennent une communauté et parviennent à inventer de nouveaux axes de construction identitaires et de nouveaux terrains d'investissement identitaires pour répondre à la radicale désarticulation de leurs modes antérieurs de construction de leur

différence imposée par la transformation de l'économie agricole¹³³; à Arcos, au contraire, les Gitans semblent être en train d'abandonner la construction d'une communauté spécifique et ne sont pas parvenus collectivement à trouver une réponse à cette nouvelle conjoncture postagricole.

À mon avis, cette différence touche à des facteurs sociologiques affectant à travers le temps l'insertion du groupe gitan dans la population plus largement. D'importants éléments pour une étude rigoureuse de ce processus historique au niveau local font défaut. Sauf une exception à Lebrija (Pulido 1991), il n'y a pas eu de tentative d'interprétation sociologique de l'histoire locale, qu'elle soit récente ou qu'elle remonte à la Reconquête. Lebrija est sans doute plus choyé que Arcos en ce qui a trait aux études de la réalité locale, car il y a eu au moins deux thèses de l'Université de Séville écrites à son sujet (Palenzuela 1990; Pulido 1991). Concernant Arcos, il n'y a eu que des ouvrages d'historiens de l'école anecdotique (Mancheño y Olivares 1923; de las Cuevas 1967) et des survols visant une clientèle plutôt touristique (Simó 1989; Caro 1993). Dans aucun de ces ouvrages, il n'est question des Gitans : ils disparaissent entièrement du regard historique et sociologique. On ne peut qu'essayer de reconstruire à grands traits les contours de la transformation de l'identité gitane dans ces villes depuis la Reconquête, à travers des mentions sporadiques dans des décrets des archives municipales d'une part, et les histoires recueillies auprès de vieux Gitans, d'autre part.

¹³³ D'autres facteurs entrent aussi en ligne de compte pour expliquer la transformation du mode de construction identitaire des Gitans de cette région, et tous sont liés au processus de modernisation économique dont la transformation agraire est une composante majeure. Certains sont le fait de l'ouverture démocratique et l'expansion des services sociaux qui sont apparus seulement vers la fin des années 1970. Très rapidement, ces autres facteurs sont les suivants : le changement du mode d'aménagement urbain, en particulier par la création de HLM où beaucoup de Gitans ont été relogés et coupés de la vie collective des *patios de vecinos*; la scolarisation généralisée des enfants gitans les a récemment éloignés des modes de transmission traditionnels du savoir; la mise en place d'un système public de sécurité sociale auquel peuvent avoir recours les Gitans a interpellé leurs mécanismes internes de solidarité. Il faut se garder cependant d'aborder ces processus comme étant des facteurs uniquement d'affaiblissement du système identitaire gitan, car certains de leurs impératifs ont eu une incidence sur la dynamique de transformation du mode de construction identitaire, lui-même en constante évolution.

3.2.1 Lebrija : les nouveaux axes de l'identité

La communauté gitane de Lebrija est composée surtout des membres de quatre grandes familles : les Carrasco, les Peña, les Valencia et les Vargas. On peut être presque certain que quiconque porte l'un de ces noms de famille à Lebrija est gitan. Les recherches historiques permettant d'établir à quel moment précis ils sont arrivés à Lebrija restent à faire. Cependant, il est probable, suivant Perez de Guzmán (1982 : 123) qui décèle le départ de la famille de forgerons Vargas du quartier sévillan de Triana entre les recensements de 1783 et 1794, qu'un bon nombre de membres de cette famille ont déménagé à Lebrija à cette époque - possiblement parce qu'ils y avaient déjà de la parenté. Les Gitans de Lebrija eux-mêmes aujourd'hui sont plutôt partisans de la thèse d'une arrivée bien antérieure à cette date. Ils auraient accompagné les invasions arabes, ce qui ferait des Gitans des habitants antérieurs aux Castellans et - par conséquent - plus légitimes. La véracité historique d'une telle thèse est extrêmement douteuse, même si elle est soutenue par certains historiens et flamencologues (Perez de Guzmán 1982 : 45, Barrios 1989 : 27, Mitchell 1994 : 61) car, entre autres, une séparation de plusieurs centaines d'années entre les deux troncs de la famille gitane (le tronc balkanique et le supposé tronc nord-africain) aurait servi à effacer les ressemblances entre ceux qui seraient venus avec les Arabes et ceux qui seraient entrés par la Catalogne vers 1427. Son intérêt principal réside plutôt dans son caractère d'élément de construction d'une histoire légitimatrice de la différence et fondatrice d'une certaine supériorité ethnique ou, du moins, qui combat l'infériorisation ethnique que subissent les Gitans.

D'autres noms de famille gitans existent à Lebrija, mais correspondent davantage à des individus qui sont venus par alliance s'établir dans le village (Amaya, Salguero, Cortés, etc.). Il se passe avec les noms de famille comme avec les autres « marqueurs » de l'identité gitane : rien ou presque ne leur est exclusif - il s'agit davantage d'une concentration et d'un regard interprétatif qui octroie une signification identitaire aux traits. Sauf de rares exceptions, donc, (par exemple, Amaya ou Heredia), les noms de famille gitans peuvent, dans d'autres contextes, être des noms *gaché*.

Depuis le début du développement de l'économie agricole basée sur les latifundia, autour du 60 % de la population globale de Lebrija est composée de journaliers agricoles - chez les Gitans c'est la quasi-totalité, dont presque tous sont analphabètes, sauf ceux qui ont bénéficié de la brève parenthèse du début des années 1930, lorsque, sous la République, il y a eu un effort d'alphabétisation des travailleurs agricoles. Le mouvement anarchiste s'est fortement développé dans la province de Cádiz à partir de 1870, sous l'influence des organisateurs français de la I^{ère} Internationale socialiste, arrivés à Cádiz en 1868 (Pulido 1991 : 22). Toute la période allant de 1879 à 1936 se caractérise par une de grande agitation et une série de conflits dans les campagnes andalouses, et particulièrement dans la basse Guadalquivir et dans la *Sierra Norte* de Cádiz - soit la région aux environs de Jerez. On ne sait pas pour l'instant quelle était la participation des Gitans dans ces mouvements, ni s'ils y ont participé comme collectivité, ou s'ils ont plutôt choisi leurs camps respectifs sur une base familiale.¹³⁴ Les conversations avec des Gitans à Lebrija permettent d'établir qu'à partir de la République (début des années 1930), il y a eu des Gitans tant du côté de la droite que de la gauche : alors qu'il y a eu au moins un, et peut-être trois, membres gitans dans le gouvernement municipal de droite élu à Lebrija en 1934 (d'après la liste des élus fournie *in* Pulido 1991 : 80), d'autres Gitans ont fui le village lors de son occupation par les forces militaires nationalistes le 23 ou 24 juillet 1936 (à peine une semaine après le soulèvement militaire) et ont rejoint la résistance à Ronda dans la province de Malaga, à quelque 150 kilomètres à l'est de Lebrija. Par la suite, des Gitans étaient nombreux au sein de la cellule locale de résistance communiste. Il est difficile d'obtenir des renseignements sur cette période, car jusqu'à aujourd'hui même les gens ont peur de parler de 1936. Lebrija a connu une très forte répression (484 morts de gauche en 1936, deuxième en importance dans la province de Séville, après Constantina). Tous les membres de la Phalange qui ont commis ces exactions étaient

¹³⁴ Dans la partie nord de l'Espagne, les travaux de San Román (1994 : 37) ont permis de constater que les Gitans ont évité dans la mesure du possible de prendre part à la Guerre civile, considérant plutôt qu'ils n'y avaient rien à gagner. Certains des témoignages recueillis au cours de ma recherche tendraient également vers cette interprétation pour l'Andalousie aussi, mais ils sont trop peu nombreux pour établir des faits sociaux.

originaires de Lebrija, et ils ont réussi à instaurer un genre de pacte du silence à partir de 1939 concernant les événements de 1936 (Pulido 1995).

Étant le siège de la fondation du *Sindicato de Obreros del Campo* (SOC), Lebrija a été à l'avant-garde de la deuxième époque de mobilisation des journaliers agricoles à partir de 1970 (Pulido 1995). Lors des premières élections démocratiques (1979), le gouvernement municipal a été gagné par un parti marxiste-léniniste (le *Partido Andaluz de Trabajo*, PTA), très lié au SOC, dans lequel militaient plusieurs Gitans travailleurs agricoles. Le PTA s'est attiré un important appui au sein de la communauté gitane à Lebrija par l'inclusion dans sa liste de l'un des aînés gitans le plus respecté et influent. Depuis, le gouvernement municipal est contrôlé par le PSOE (*Partido Socialista Obrero Español*), et des Gitans sont actuellement présents dans toutes les tendances politiques, de *Izquierda Unida* (gauche communiste et écologiste) jusqu'au *Partido Popular* (droite postfranquiste). On discerne facilement un vieux fond anarchiste chez beaucoup de Gitans, s'exprimant dans une tendance à se rebeller contre l'injustice mais aussi dans leur méfiance autant par rapport au pouvoir que par rapport au militantisme organisé. Par exemple, il n'y a que cinq Gitans sur un total de 54 membres inscrits au PSOE local.¹³⁵ Cette expérience de participation de membres visibles de la communauté gitane à la politique municipale, renforcée par leur participation aux grandes mobilisations des années 1970, a sans doute eu pour effet de contribuer à la légitimité de l'image de l'identité gitane au niveau local.

Les manifestations actuelles de l'identité gitane au niveau politique demeurent malgré tout très nuancées : il y a une très grande réticence de la part des Gitans à donner l'impression aux *Payos* qu'ils s'organisent politiquement - ou même exclusivement en tant que Gitans sur quelque plan que ce soit, sauf dans les confréries religieuses (*hermandades*).¹³⁶ En même temps ils sont très méfiants par rapport aux associations

¹³⁵ Entrevue avec Brigida Romero, coordonnatrice de la Casa del Pueblo du PSOE, Lebrija, avril 1995.

¹³⁶ D'après Moreno (1985a : 196, « ... la cofradia étnica, al representar la unica organizacion formal socialmente aceptada de la étnia, se convirtió también pronto en el símbolo sobre el que descansaba la

d'entraide gitane qui surgissent dans d'autres régions de l'Espagne et de l'Andalousie et qui reçoivent une aide financière non négligeable de l'État.

Je crois que les associations Gitanes, la majorité, sont des trafiquants. C'est ce qui fait qu'elles quêtent et montrent les Gitans comme du pauvre monde et ne revendiquent pas. Et je crois qu'elles se prêtent aux jeux de l'administration. Parce que l'administration lave les mains en disant qu'il y a des subventions pour les Gitans. Et elles se prêtent au jeu, suçant les subventions, mais elles ne font rien réellement pour améliorer les conditions de vie des Gitans des Tres Mil Viviendas [quartier HLM de Séville où sont installés un grand nombre de Gitans]... Elles se taisent... C'est-à-dire que si vraiment elles représentaient les Gitans, elles dénonceraient publiquement et continuellement les conditions de vie de ces gens-là qui vivent sous un pont ou dans des maisons de cartons dans des conditions déplorables, non? Et au contraire, elles sont là, à plat-ventre [mot caló], parce que les responsables, eux, ont un travail ou ils reçoivent de l'argent des subventions de l'administration. Et il ne faut pas faire ça - pas faire la manche, mais c'est ce qu'ils font souvent. Faire la manche en échange de - de taire les problèmes... (Bernardo, 31 ans, instituteur, Lebrija)

À part les raisons explicites de cette objection, qui sont aussi fondées, l'attitude générale ici envers ces associations est teintée, d'une part, de mépris envers les Gitans qui auraient besoin de recourir à des subventions publiques pour soutenir leur identité et leur bien-être collectif, et d'autre part, d'appréhension d'un éventuel « backlash » de la part de la société dominante. On a souvent vu des accusations de « racistes » lancées par des *Payos* à l'intention des Gitans (cf. analyse du discours médiatique, chapitre 4), et celles-ci semblent trouver un certain écho chez les Gitans eux-mêmes.

Cette réticence à s'organiser politiquement ne les empêche cependant pas d'entretenir des organisations sur d'autres plans identitaires. Sans être formellement exclusives aux Gitans, ces organisations sont des véhicules d'affirmation de l'identité collective des Gitans de Lebrija. Elles sont établies autour des temps forts du cycle rituel local, qui comporte quatre moments principaux. Il s'agit en premier lieu de la Semaine sainte (la confrérie *Ecce Homo*), et deuxièmement de la *feria* annuelle (le kiosque de *Camelamos*

identidad colectiva de ésta. »

« ... la confrérie ethnique, par le fait qu'elle représente la seule organisation formelle socialement acceptée de l'ethnie, s'est aussi rapidement convertie en un symbole sur lequel reposait l'identité collective de celle-ci. »

*Naquerar*¹³⁷). La première inclut des membres non-Gitans, mais ses statuts spécifient que le Conseil d'administration doit être composé majoritairement de Gitans. Dans le cas de *Camelamos Naquerar*, pour participer il faut être Gitan, mais ici l'exclusivité réelle semble être atténuée par le fait que le contexte de la *feria* permet et encourage l'établissement de *casetas* privées. Donc, au sein du cycle identitaire local, il se produit un phénomène de démarcation des Gitans : tout en y participant, ils marquent leur spécificité et leur différence. Dans les deux instances citées, cette différence est marquée par la création de lieux formels propres aux Gitans.

Le troisième moment fort du cycle rituel - et, partant, identitaire - à Lebrija est la fête de *Las Cruces de Mayo* (« Les croix de mai »), tous les ans pendant les deux premières fins de semaine du mois de mai. Il s'agit d'une fête populaire (réalisée aussi dans un certain nombre d'autres villes en Andalousie, dont Granada) d'adoration de la Croix, qui consiste à construire des croix et à les décorer de fleurs dans des patios de maisons ou - de plus en plus - de bistros, d'églises, de locaux de confréries, ou encore à des croisements de rue. La nuit pendant les trois jours de deux fins de semaine consécutives, les voisins se réunissent là pour fêter, boire du vin, chanter et danser des *sevillanas*, et circuler d'une installation à une autre. Sans que ce soit explicitement reconnu, les Gitans se réunissent dans certains de ces endroits bien précis (la confrérie *Ecce Homo*, par exemple), où ils réinterprètent la fête selon leur grille identitaire (en substituant des *bulerías* aux *sevillanas*, par exemple), et cette fête « populaire » devient alors l'occasion de l'affirmation de l'identité gitane au sein d'une collectivité « andalouse » plus amorphe.¹³⁸

Un phénomène similaire se produit au moment du festival annuel de flamenco, *La Caracolá* (« la fête de l'escargot »), au mois de juillet. Formellement, il s'agit d'un événement qui célèbre la qualité du flamenco et des artistes flamenco de Lebrija, sans

¹³⁷ Expression *caló* qui signifie « Nous voulons parler ».

¹³⁸ Pour une analyse de la confrontation symbolique entre Gitans et Andalous lors de la fête de *Las Cruces*, voir plus loin : chapitre 4.

référence à l'origine ethnique. Les Gitans structurent leur participation, tant dans l'organisation que dans la réalisation du spectacle, de manière à l'utiliser comme moment d'affirmation identitaire.¹³⁹ Sans l'avoir exploré systématiquement, je suis convaincue qu'un phénomène analogue se produit dans beaucoup d'autres espaces qui touchent d'une manière ou d'une autre les terrains d'investissement identitaires des Gitans à Lebrija - c'est le cas par exemple des *peñas flamencas* et de l'église évangélique. Ces terrains possèdent l'avantage considérable, du point de vue des Gitans, de ne pas être identifiés comme étant exclusivement composés de Gitans et créés par eux, ce qui leur permet d'affirmer leur différence tout en se protégeant de l'accusation de racisme, voire d'être identifiés dans des circonstances qu'ils ne contrôlent pas.

Tant les Gitans que les non-Gitans de Lebrija se plaisent à affirmer que les Gitans y sont complètement intégrés. Il y a très peu de délinquance gitane à Lebrija, contrairement aux grands centres urbains comme Séville ou Jerez, mais on prétend qu'une plus grande proportion des utilisateurs de drogues sont gitans. Aussi, les travailleurs sociaux à Lebrija nuancent-ils le concept d'« intégration » : ils considèrent qu'un racisme latent existe toujours envers les Gitans, qui sont « adaptés » plutôt qu'« intégrés ».¹⁴⁰ Il y a peu de mobilité sociale chez les Gitans. Maintenant la presque totalité d'enfants gitans sont inscrits à l'école primaire. Cependant peu d'entre eux continuent au niveau secondaire, quoiqu'il y ait actuellement au moins trois Gitans de Lebrija qui possèdent des diplômes universitaires. Selon les instituteurs, les élèves gitans n'ont pas un comportement qui diffère particulièrement de celui de leurs camarades non gitans, mais à partir de 10 à 12 ans, ils ont tendance à se regrouper entre Gitans et à faire bande à part.

Bref, Lebrija est une ville où les Gitans, très majoritairement partie des couches populaires, ont répondu à la désarticulation de la base de leurs processus antérieurs de construction identitaire liée à l'économie agricole, par l'investissement d'une série

¹³⁹ Pour une analyse du sous-texte identitaire gitan de *La Caracolá*, voir chapitre 4.

¹⁴⁰ Entrevue avec Marcelina Caro, directrice des services sociaux, Lebrija, mai 1995.

d'espaces partagés avec les *Payos*, mais où ils ont la possibilité de se regrouper et d'affirmer leur différence, sans pour autant courir le risque de se faire identifier dans des circonstances hors de leur contrôle. Il s'agit donc moins de structures de la communauté en soi, que d'espaces de manifestation de la différence qui permettent en même temps de maintenir la participation à la société globale. Cette restructuration s'est réalisée à la faveur d'une mobilisation et d'une effervescence généralisées des journaliers agricoles du village dans les années 1970, créant ainsi un environnement propice à ce changement.

3.2.2 Arcos de la Frontera : l'identité se dissout

Personne ne sait combien il y a de Gitans à Arcos actuellement, et il existe même des divergences importantes à ce sujet : certains flamencologues affirment qu'il y en a « beaucoup », des travailleurs sociaux maintiennent qu'ils constituent « moins de 1 % de la population », certains Gitans croient qu'à vue d'oeil il y en aurait autour de 500, alors que d'autres affirment qu'il n'y a plus de Gitans à Arcos. Tout cela renvoie donc à deux choses : l'intérêt particulier que peuvent avoir les uns et les autres à la construction de l'objet « Gitan » (voir à ce sujet chapitre 2), et la confusion actuelle à Arcos autour de *qui* est Gitan, relevant de la désarticulation et de la fragmentation relativement récentes de leur processus de construction identitaire. C'est ce deuxième aspect de cette problématique que j'essayerai de cerner ici.

Les Gitans de Arcos, de même que ceux de Lebrija, ont subi une profonde crise de leur système de construction identitaire avec la désarticulation de l'économie agricole à partir des années 1960. Antérieurement, le mode de construction identitaire des Gitans des deux villes, et sans doute de toute la région, se ressemblait, étant centré autour des rencontres et de la vie partagée dans les *gañanías* des *cortijos*. Mais, alors que les Gitans de Lebrija ont réussi à établir de nouveaux procédés identitaires, ceux de Arcos semblent avoir succombé à la fragmentation. Je remonterai dans la mesure du possible la filière historique, avant d'aborder les caractéristiques de la situation actuelle à Arcos.

Arcos a été reconquis en l'an 1255 par le roi castillan Alfonso X¹⁴¹ et par la suite, comme le postfixe « *de la Frontera* » l'indique, a servi d'avant-poste dans la guerre que livraient les monarques de Castille-Aragon contre les royaumes arabes du sud de la péninsule, dont le dernier réduit se trouvait à Granada jusqu'à sa défaite en 1492. Arcos était le chef-lieu du duché de la famille Ponce de León à partir de 1440, dont les patriarches étaient d'importantes figures de l'offensive contre le roi maure de Granada, Boabdil : la ville de Arcos et ses citadins étaient tournés vers cette vocation guerrière pendant toute la période allant du milieu du XIII^e siècle jusqu'en 1492. Et même après la Reconquête, les affrontements ont continué entre le Duc d'Arcos et son ennemi le Duc de Medina Sidonia, avec de périodiques oppositions à la couronne dont le pouvoir a périclité à partir de la fin du XVI^e, provoquant un regain du pouvoir féodal des nobles, jusqu'au XVIII^e siècle, avec le coup de grâce seulement en 1808 au moment de la Guerre de l'indépendance.

Les premiers Gitans, arrivés en Andalousie vers 1460, se sont vite liés aux nobles et se sont rendus indispensables à l'entreprise guerrière de par leur expertise comme forgerons et comme dompteurs de bêtes de somme. On ne sait pas pour l'instant à quel moment précis ils sont arrivés à Arcos, mais la première mention dans les registres de baptême remonte à 1566 (Candil Ríos 1991). Les recensements de Gitans réalisés par décret royal sont introuvables pour Arcos (on ne sait même pas s'ils ont été menés à bien, car le nombre de rappels à exécuter ces ordres ainsi que d'autres, qui se retrouvent dans le *Archivo Municipal* peut laisser croire qu'ils n'ont pas été respectés. De plus, puisque les nobles régionaux comme la famille Ponce de León étaient très jaloux de leur autonomie par rapport à la couronne, et que, de surcroît, cette famille dépendait des services d'un certain nombre de Gitans, il serait possible que le Duc ait tardé - ou même refusé - à faire exécuter ces ordres.) De même, les recensements locaux, s'ils ont existé, sont actuellement introuvables. Des Gitans sont régulièrement nommés dans le registre des baptêmes à partir de 1566, et certains auteurs (p. ex. Murciano 1967 : 2) affirment avoir trouvé des documents de baptême de Gitans remontant à 1464, avec une grande variété de

¹⁴¹Il y a eu par la suite une rébellion mudéjar à Arcos en 1261, et la ville a donc été reprise par les Arabes, jusqu'à sa reconquête définitive en 1264 (Simó 1989 : 53).

noms de famille (quoique parfois on ne leur inscrit aucun nom de famille), tels que : de Sosa, Maldonado, de Montoya, de Peris, Perez, Romera, Ximenez, Sanchez, de Tellez, de Torres, de Soto, Nuñez, de Sualla, de Omordaña, de Star, Rodríguez, de Bustamante, Bermudes, de Malla (probablement ensuite « Maya » ou « Amaya »), de Alcalá, de Heredia, Hernandez, de Junquera... Pour la plupart, il ne s'agit pas de noms exclusivement gitans. De plus, peu d'entre eux persistent aujourd'hui chez les Gitans de Arcos : les noms les plus fréquents maintenant, et qui sont là depuis plusieurs générations, sont Amaya, Flores, Perez, Monge... D'autres noms typiquement gitans mais d'installation plus récente à Arcos sont : Heredia, Montoya, Cádiz. Les Amaya semblent donc être la seule famille à avoir maintenu une présence à Arcos à travers les siècles.

La seule trace des Gitans dans les archives municipales du XVI^e jusqu'à tard dans le XVIII^e siècle sont des rappels des mesures royales de répression et d'intégration obligatoire. Régulièrement, de 1744 à 1777, on reproduit l'ordre royal qui stipule que les Gitans qui exercent le métier de tondeur de bêtes doivent laisser leur ciseaux en dépôt chez un citoyen désigné, que les Gitans ne doivent pas se livrer au commerce de bétail, et que quiconque a été trompé par un Gitan dans une telle transaction n'aurait pas de recours en justice; que les Gitans doivent s'habiller avec le même costume que tous les autres citoyens¹⁴². Dès l'apparition de la *Pragmática* de Carlos III en 1783 autorisant les Gitans

¹⁴² De l'Auto de Buen Gobierno de 1744 : «Que los Jitanos no traygan ni tengan en sus casas tijeras y él que las tubiera las ponga en depósito en Juan de Montoya Mesonero adonde las tomarán para exerser su oficio de esquilador lo que an de haser a la Puerta de dicho mezon y luego que hayan concluydo se las buelban dentregar pena de que se proseda contra ellos como se hallan lugar por ofio. »

« *Que les Gitans n'apportent ni ne gardent dans leurs maisons des ciseaux et que celui qui en aurait les mette en dépôt chez Juan de Montoya Hostellier d'où ils les prendront pour exercer leur métier de tondeur ce qu'ils doivent faire à la porte dudit hôtel et après qu'ils aient conclu ils les retournent à nouveau sous peine que l'on procède contre eux comme ils se trouvent hors la loi.* »

et

« Que por la Pragmática que habla del modo en que ande vivir los que se disen Jitanos y Jitanas se les prohíbe hagan cambios, ventas y compras de vagales lo que Su Majestad mandó se obserbe so la pena en ella impuesta. »

« *Qu'en vertu de la Pragmatique qui parle de la manière selon laquelle doivent vivre ceux qui se disent Gitans et Gitanes il leur est interdit de faire des échanges, des ventes et des achats de bétail ce que Sa Majesté ordonna soit observé sous la peine y imposée.* »

Ces deux stipulations se répètent avec des modifications mineures en 1744, 1750, 1753, 1757, 1760, 1767, 1770, 1772, 1774, 1777. C'est seulement en 1757 qu'apparaît la stipulation concernant l'habillement, qui se lit comme suit :

« Que las otras Personas que hasta aquí han sido conocidas por Jitanos no puedan vestír otro traje que el de

à occuper les métiers qu'ils veulent, ce genre de mention disparaît des procès-verbaux municipaux. De plus, les registres de baptême ont été révisés pour enlever les mentions de « Gitan » ou de *Castellano nuevo*, ce qui revenait à la même chose (Candil Ríos 1991).

Preuve de la protection dont avaient toujours joui les Gitans de Arcos de la part du Duc, grand génie militaire, il leur a octroyé le droit de s'installer près du château : « *Il y aurait un échange de protection contre service : la paix régnait dorénavant, mais c'était le moment où commençait à être valorisé le rôle du forgeron dans le cadre de l'exploitation des latifundia* » (Perez de Guzmán 1982 : 64). Ce quartier est toujours connu comme *Caños Verdes*, et beaucoup de Gitans y habitent encore. Un relevé datant de 1795 fait état de 18 chefs de famille dans ce quartier, mais il ne semble pas, même à cette époque, avoir été exclusivement habité par des Gitans. Beaucoup de Gitans habitaient aussi les grottes de l'impressionnante falaise d'Arcos, et les Franciscains auraient établi leur couvent en 1603 près du pied de la falaise pour protéger plus facilement les Gitans (Murciano 1967 : 1). Cette protection semble avoir été nécessaire, car le même auteur relève 302 exécutions entre 1558 et 1638 de personnes exerçant les métiers de forgeron, chaudronnier, et autres métiers sans domicile fixe (*ibid.* : 2), dont beaucoup, sinon tous, étaient sans doute Gitans. Dans un relevé des signatures de l'acte d'octroi de Privilège Royal à la ville en 1544, un signataire se déclare être un Gitan et deux des Maures (Mancheño y Olivares 1923 : 420-22), ce qui démontre à la fois qu'il y avait des citadins gitans à l'époque, mais en même temps illustre la probabilité que beaucoup refusaient de se déclarer comme tels. En 1587, la ville accorde l'expulsion de tous les Gitans qui s'y trouvaient (*ibid.* : 437)¹⁴³. Le fait qu'il ne semble pas y avoir eu de suite à cette décision correspond peut-être à un

los demás Vesinos de esta ciudad ni cambiar vestias pena de que sean castigados con arreglo a las hordenes que hablan sobre este asumpto. »

« *Que les autres Personnes qui jusqu'ici ont été connues comme Gitans ne puissent pas vêtir d'autre habit que celui des autres Voisins de cette ville ni échanger des bêtes sous peine qu'ils soient châtiés en conformité avec les ordres qui parlent de cette affaire.* »

¹⁴³ L'absence de ce genre de document des archives municipales actuellement est peut-être due au fait que lesdites archives ont été très mal conservées, et que beaucoup de documents ont été détruites pendant la guerre civile et immédiatement après. Comme Mancheño y Olivares écrivait avant 1923, il a peut-être eu accès à des documents qui ont par la suite disparu.

phénomène identifié par Sanchez Ortega (1977 : 286-88), à savoir que les administrations locales avaient souvent partie liée avec les Gitans qui y résidaient, et que donc elles se conformaient formellement aux exigences royales concernant la répression des Gitans, mais sans vraiment mettre les mesures en oeuvre. Quoi qu'il en soit, les Gitans - après avoir remplacé les Maures expulsés - continuaient à participer aux célébrations de *Corpus Cristi*¹⁴⁴ pendant tout le XVII^e siècle, recevant un bon salaire pour présenter leurs danses et leur musique dans les processions de la *Octava* (Mancheño y Olivares 1923 : 450).

Il est clair que la persécution des Gitans qui se refusaient de se sédentariser s'est accrue à partir de la Pragmatique de Carlos III en 1783, y compris au niveau local. Alors qu'à partir de cette date on ne trouve plus dans les procès-verbaux municipaux les injonctions au comportement acceptable des Gitans installés en ville, on trouve des mesures explicites contre ceux qui continuent à rôder en campagne, et leur assimilation - par les autorités du moins - à des criminels¹⁴⁵. À cette époque, la communauté gitane à Arcos était extrêmement importante : la quatrième en grandeur de la basse Andalousie (région de la plus grande concentration de Gitans en Espagne) après Séville (600 personnes), Jerez (386), et Cádiz (332). Selon les recensements de Gitans de 1784-1785, Arcos avait une population gitane de 228 personnes, loin devant Lebrija avec ses 153 Gitans et sa septième place (Leblon 1990 : 121).

¹⁴⁴ Alors que le Corpus Cristi d'aujourd'hui est une procession solennelle, à l'époque c'était un événement plutôt ludique où défilaient également tous les ennemis de Dieu : tarasques, dragons, géants, grosses-têtes, Maures, etc. (Rodriguez Becerra 1985 : 129).

¹⁴⁵ « Asimismo, se la damos al dicho nuestro Comisario para que pueda proceder y proceda contra todos y cualquier gitanos y bandas vagando de unos lugares en otros hablando lengua jerigonza sin que se les conozca vecindad, haciendo trueques y cambios de cabalgaduras y averiguándoles si han hecho algunas muertes o robos y resultando culpados lo prenderá y embargará sus bienes y traerá presos a la dicha cárcel. »

« De même, nous octroyons à notre dit Commissaire pour qu'il puisse procéder contre tout et n'importe quel Gitans et bandes errant d'un endroit à l'autre parlant langue charabia sans qu'on leur connaisse de voisinage, faisant du troc et des échanges de montures et enquêtant s'ils ont fait des morts ou des vols et résultant coupables il prendra et saisira leurs biens et emmènera prisonniers à ladite prison. » (Cabildo de Alcaldes de la Santa Hermandad de Arcos, 1791).

On ne sait plus trop comment la communauté gitane à Arcos s'est développée pendant le XIX^e siècle, faute de recherches historiques. Certains personnages gitans font partie du folklore local¹⁴⁶, en particulier les précurseurs du flamenco José Ulloa « *Tragabuches* » (en même temps chanteur, torero et bandit...), né, dit-on, à Arcos en 1780 (de las Cuevas 1968 : 94), ainsi que Tomás « El Nitri », premier *Llave de Oro del Cante* (« La clef d'or du chant »), originaire d'Arcos (1850-1902) (Murciano 1967 : 6). Toujours est-il que, comme à Lebrija, on peut reconstituer globalement la vie des Gitans du XIX^e et XX^e siècles à travers les histoires de vie. Ici comme à Lebrija, la très grande majorité des Gitans ont été journaliers agricoles. De par la constitution ici - sur la frontière du royaume - d'une petite aristocratie à la fois militaire et terrienne, Arcos, de fait, était l'un des lieux de plus grande concentration des terres, et donc de plus grand pourcentage de paysannerie sans terre (*Cádiz y su Provincia* 1985 : 179). Au cours du XVIII^e siècle l'élevage de bétail à Arcos est remplacé par la culture de céréales, la vigne, l'olivier (Simó 1989 : 76), et c'est sans doute à ce moment-là que la demande de travailleurs agricoles augmente. En 1765, le commerce interne de céréales est libéralisé, créant une stimulation à la production locale. Environ 80 % de la population totale à cette époque est constituée de journaliers agricoles (*ibid.* : 78).

Arcos a été sur la ligne de front des grands conflits sociaux du XIX^e siècle. Dès 1808, Arcos, à l'instar de bien d'autres municipalités espagnoles, déclare son indépendance face à l'occupation militaire de Napoléon, mais est ensuite occupée et saccagée par les troupes françaises (1810-1812). En 1820, à la suite du soulèvement de Las Cabezas de San Juan (village situé entre Lebrija et Arcos), la Constitution de Cádiz (1812) est proclamée à Arcos, où l'on connaît une brève expérience de réforme libérale, éteinte dans l'oeuf par l'invasion à partir de la France des « Cent Mille Fils de Saint Louis » et le retour à une monarchie absolue en 1823. Cela provoque à son tour deux mouvements : d'une part, des paysans se mobilisent pour revendiquer des terres, et, d'autre part, le banditisme se développe dans les montagnes, et Arcos en devient un foyer (Simó 1989 : 83-85). Les

¹⁴⁶ Même si ces historiens locaux ont mis des dates sur la naissance de ces personnages, il faut souligner que beaucoup d'autres villages en revendiquent la « paternité » eux aussi.

journaliers à Arcos se soulèvent régulièrement : 1840, 1855, 1862, 1868, 1869 et les organisations anarcho-syndicales s'enracinent et organisent des grèves à partir de 1874 (*ibid.* : 87-88), avec des explosions importantes en 1909 et 1917. De fait, Arcos devient le lieu le plus important d'organisation anarchiste dans la province de Cádiz, après Jerez. En 1932, l'organisation anarchiste *Fraternidad Obrera* comptait à elle seule 3 400 membres à Arcos (*ibid.* : 91). Arcos vote très majoritairement pour le front républicain-socialiste dans les élections générales de juin 1931, mais lors des élections suivantes (novembre 1933), à la faveur du mot d'ordre abstentionniste des anarchistes - atteignant 75 % à Arcos - la droite passe. Dans les élections de février 1936, les anarchistes appuient le Front Populaire et ce dernier gagne par conséquent avec une très forte majorité à Arcos, mais la ville succombe quand même rapidement aux nationalistes quelques jours après le soulèvement militaire de juillet 1936. Quatre-vingts hommes sont exécutés par les forces franquistes à Arcos, qui, encore sept ans après la victoire, en arrêtent d'autres (Torbado et Leguineche 1977 : 344).

Toute cette effervescence sociale met en évidence la participation de Arcos à l'avant-garde du premier grand cycle du mouvement ouvrier en Andalousie.¹⁴⁷ Les conflits sociaux pendant toute la période du début du XIX^e siècle jusqu'en 1939 étaient très exacerbés, et la répression des journaliers qui y participaient était importante. On fait état par exemple qu'avec l'arrivée à Arcos en 1883 de l'organisation anarchiste *Mano Negra*

¹⁴⁷ « Arcos... ha sido uno de los [pueblos] mas revolucionarios de España. Fue cuartel general de las tropas de Riego en el pronunciamiento de 1820 a favor de la Constitución del 12; el pueblo se alzó también en la protesta de carácter republicano federal de 1869 y participó asimismo en el asalto anarquista al ayuntamiento de Jerez de 1892. Poco antes de la guerra civil, el 95 % de las fincas del partido judicial no pertenecían a los campesinos que las trabajaban, sino a latifundistas que en su mayor parte vivían en Jerez, Cádiz, Sevilla y Madrid. En este sentido, Arcos de la Frontera, con unos 2 ,000 habitantes en la actualidad, se considera uno de los centros del latifundismo y, en consecuencia, de las rebeliones campesinas andaluzas. »

« Arcos... a été l'un des [villages] les plus révolutionnaires de l'Espagne. Ce fut le quartier général des troupes de Riego lors du soulèvement de 1820 en appui à la Constitution de 1812; la population s'est soulevée aussi lors de la protestation de caractère républicain et fédéral de 1869 et elle a participé aussi à l'assaut anarchiste de la Mairie de Jerez en 1892. Peu avant la guerre civile, 95 % des exploitations agricoles du district n'appartenaient pas aux paysans qui les travaillaient, mais plutôt à des propriétaires terriens qui en majorité vivaient à Jerez, Cádiz, Séville et Madrid. En ce sens, Arcos de la Frontera, avec ses 25 000 habitants actuellement, est considéré l'un des centres de la grande propriété agricole et, par conséquent, des rébellions paysannes andalouses. » (Torbado et Leguineche 1977 : 339).

(« La main noire »), des « centaines d'ouvriers » ont subi des peines d'emprisonnement pour « leurs délits » (Mancheño y Olivares 1923 : 53). Ce même auteur - lui-même membre de l'ancienne petite bourgeoisie de Arcos, et écrivant sur les entrefaites - soutient que ni l'anarchisme ni le socialisme n'a d'ouailles chez les ouvriers et les artisans urbains (*ibid.* : 67). Par ailleurs, l'ensemble du discours de cet historien révèle un grand respect de la part de l'élite urbaine envers les ouvriers industriels, mais un énorme mépris pour les ouvriers agricoles¹⁴⁸. Avec l'écrasement définitif du premier cycle de luttes agraires en 1936, la reprise du contrôle de l'espace idéologique par les forces profranquistes a été si forte à Arcos que les journaliers agricoles ne se sont pas réorganisés au moment des grandes mobilisations des années 1970, contrairement à ceux de Lebrija, qui avaient peut-être été l'objet d'un écrasement moins total puisque leur participation au premier cycle de luttes a été moins remarquée. Trace de cette hégémonie idéologique est le fait que même aujourd'hui, personne à Arcos ne veut parler de ce qui s'y est passé pendant la guerre civile.

Les Gitans de Arcos, fortement liés au milieu rural, ont dû se déplacer, comme les autres journaliers agricoles, davantage vers la ville à partir de la transformation de l'économie agricole des années 1960. Ce milieu urbain, en général hostile et méfiant vis-à-vis des ouvriers agricoles, l'était d'autant plus par rapport aux Gitans : journaliers agricoles par excellence, objets de lieux communs discriminatoires depuis des siècles, ils ont été soumis à un désaffranchissement systématique à Arcos. Le fait d'être gitan est systématiquement dévalorisé, non seulement par l'élite, mais aussi et peut-être plus fortement par les gens d'origine modeste. Encore aujourd'hui, par exemple, lorsqu'on veut souligner la saleté ou l'aspect mal habillé ou « sauvage » d'un enfant, on lui dit « Tu as l'air d'un Gitan! » Dans les entrevues réalisées avec des Gitans à Arcos, le fait d'être

¹⁴⁸ • Seduciente, las retumbantes, y quizá por ninguno comprendidas, palabras Federación, Anarquía, Colectivismo y Revolución social, y los unos por miedo a las amenazas y por la seguridad de no hallar trabajo sino estando afiliados; por satisfacer sus malos instintos los otros, y máquinas inconscientes los demás, organizábanse a toda prisa en asociación potente y poderosa. »

« *Séduisant, les paroles retentissantes, et peut-être comprises par personne, de Fédération, Anarchie, Collectivisme et Révolution sociale, et les uns par peur des menaces et par la certitude de ne pas trouver de travail sans être affiliés; pour satisfaire leurs mauvais instincts les autres, et des machines inconscientes le reste, ils s'organisaient à toute vitesse en association puissante.* » (Mancheño y Olivares 1923 : 695).

systématiquement objet de discrimination est toujours soulevé, alors qu'à Lebrija on a tendance à nier que cela se passe. Cette mise en minorité idéologique, des travailleurs agricoles d'abord et des Gitans ensuite, a eu pour effet à Arcos que les Gitans essaient d'apparaître publiquement comme le moins possible Gitans. Ils ont été extrêmement réticents à m'accorder des entrevues, à raconter leurs vies, à se révéler en tant que Gitans - sauf en ce qui concerne les deux ou trois artistes flamenco gitans de la ville. La valorisation du flamenco dans la culture locale fait que les Gitans peuvent se permettre d'apparaître en tant que tels sur ce terrain précis.

Actuellement à Arcos, les Gitans ne se sont donnés aucune forme de manifestation collective de leur gitanitude. Ils n'ont pas de représentation politique formelle au niveau municipal, quoiqu'un certain nombre d'individus soient membres ou du PSOE (au pouvoir localement de 1978 à 1990), ou du PP (au pouvoir à Arcos depuis 1990).

Ils n'ont pas non plus de confrérie gitane - que ce soit de la Semaine sainte ou autre. Certains membres de l'élite locale prétendent que la *Hermandad de la Vera Cruz*, l'une des plus anciennes confréries de Arcos et dont la statue du Christ a une peau plutôt bazanée, raison pour laquelle on dit communément *el Cristo de los Gitanos* (« le Christ des Gitans »), était à l'origine une confrérie de Gitans. La version des Gitans est tout autre : ils disent avoir été utilisés par cette même élite - les dates précises ne sont pas claires, mais vraisemblablement au cours des années 1960 - pour faire renaître cette confrérie qui était en train de disparaître, faute de membres. On aurait proposé à plusieurs des aînés de faire entrer leurs familles, sous prétexte que cette confrérie avait été créée par des Gitans et que cela leur revenait de la remonter. Ce qu'ils firent, apportant des cotisations et réalisant la procession au coeur du quartier à forte population gitane (*Caños Verdes*), faisant danser le Christ et la Vierge, comme le font les confréries gitanes classiques de Séville, Jerez, Utrera, Lebrija, Málaga, etc. Mais très vite un conflit de pouvoir a eu lieu entre les Gitans et l'élite non-gitane - selon certains pour des questions de détournement de fonds, selon d'autres parce qu'on ne permettait pas aux Gitans d'accéder aux postes de responsabilité - et les Gitans se sont retirés en bloc et ont depuis refusé d'avoir quoi que ce soit à voir avec cette confrérie. Beaucoup font partie d'autres

confréries de la Semaine sainte (il y en a treize à Arcos), particulièrement de celle du *Nazareno*, la plus populaire parmi les gens d'extraction modeste en général, regroupant à elle seule plus de fidèles que toutes les autres confréries réunies. Mais règle générale les Gitans n'occupent pas de postes de responsabilité, ni dans ces organisations, ni dans d'autres.

Il y a trois *peñas* flamencas à Arcos, mais les Gitans les évitent, voire les boycottent, considérant que le genre de flamenco qui s'y pratique n'est pas authentique, et que ceux qui contrôlent les *peñas* ne leur accordent pas de place ni de légitimité pour diffuser un flamenco gitan. Les Gitans ne se manifestent pas non plus ouvertement lors des fêtes de la ville. À la *Feria*, ils ne sont pas du tout en évidence, contrairement à ceux de Lebrija qui ont créé leur propre *caseta*. Ils ne le sont pas non plus - comme nous l'avons vu plus haut - lors de la Semaine sainte. Lors de la veillée annuelle de musique flamenca, ils sont présents en tant qu'artistes, mais ne se manifestent pas au sein du public.

Les Gitans se mettent en scène publiquement à deux occasions seulement pendant l'année. La première occasion est celle du Carnaval¹⁴⁹ : là, lors du défilé costumé, côte à côte avec les traditionnels travestis, clowns et mendiants, on voit beaucoup de gens déguisés en Gitans - et parmi ceux-ci, beaucoup sont eux-mêmes Gitans. C'est-à-dire que les Gitans s'autorisent à apparaître publiquement seulement en tant que Gitans au deuxième degré. Alors que leur identification ethnique est réprimée (dissimulée) dans les relations sociales quotidiennes, elle est mise en scène, presque parodiée, dans le contexte carnavalesque, et seulement dans ce contexte-là. Divers auteurs ont relevé le caractère du Carnaval comme moment où le renversement des tabous est permis, où les opinions et tendances, qu'elles soient politiques ou sexuelles, réprimées à l'année longue, ont libre

¹⁴⁹ Le rôle subversif du Carnaval a été constaté par Franco, qui a tout fait pour le faire disparaître de la culture populaire. Seulement une demi-douzaine de villes, dont Cádiz, ont résisté à l'offensive franquiste contre le Carnaval. Depuis la transition à la démocratie, le Carnaval renaît dans de nombreuses villes, dont Arcos, mais il a été définitivement perdu - ou remplacé par d'autres rituels - à Lebrija, entre autres. Le déroulement du Carnaval dans une petite ville agricole de la basse Andalousie a été analysé par Gilmore (1987 : 99-121); dans son étude classique de Grazalema (faisant partie aussi de la *Sierra Norte de Cádiz*), Pitt-Rivers décrit le Carnaval sous le franquisme (1954 : 177).

cours. Ce phénomène est notoire en ce qui concerne les travestis et les homosexuels en général, mais, à ma connaissance, on ne l'avait jamais remarqué en ce qui concerne d'autres groupes sociaux minorisés. C'est un autre indice de la sévérité de la répression de l'identité gitane dans la vie « normale » à Arcos.

L'autre occasion d'auto-identification publique des Gitans se déroule dans un contexte moins structuré, lors de soirées de chant flamenco hebdomadaires et estivales en plein air. Là, une confrontation ethnique autour du chant se produit, parfois rappelant un peu la *Caracolá* de Lebrija. Il s'agit de présentations, organisées par la mairie et les *peñas* locales, de chanteurs amateurs et semi-professionnels locaux. La petite place où cela a lieu est à chaque fois bondée de spectateurs, et les Gitans sont là en nombre, composant environ la moitié de l'assistance. Les encouragements au chant (*jaleo*) se font sur une base strictement ethnique, les *Payos* criant aux chanteurs *Payos*, et les Gitans aux Gitans. L'encouragement aux Gitans est plus fort, plus désinvolte, plus enthousiaste que celui accordé aux *Payos*. De surcroît, les Gitans ne prêtent absolument aucune attention aux chanteurs non gitans lors de leurs performances. Une certaine hostilité mutuelle est à fleur de peau à ces occasions. Et le phénomène est reconnu de part et d'autre.

Dans les autres aspects de la vie publique et associative, les Gitans ne se démarquent pas ouvertement de leur concitoyens de Arcos. Ils habitent disséminés dans les quartiers populaires, leurs enfants vont à l'école, ils travaillent comme journaliers ou petits entrepreneurs et commerçants, ils s'habillent comme tout le monde, sauf, bien sûr, ceux qui sont chanteurs. La tenue vestimentaire et la coiffure des femmes gitanes se distinguent tendanciellement de celles des non-Gitanes. Alors que les Gitanes portent souvent des grands T-shirt et des collants, les cheveux longs et tirés en queue de cheval (ou pour les filles non mariées, cheveux longs dénoués), l'uniforme des femmes *payas* est la jupe droite de ton foncé, les cheveux coupés à ras-le-menton et assujettis par un serre-tête.¹⁵⁰ Cette différenciation chez les femmes est significative d'une volonté de maintien

¹⁵⁰ Par ailleurs, tout chez les *Payos* (les femmes particulièrement) indique une intolérance du désordre personnel et dans l'environnement résidentiel : il n'y a pas de cheveux sur le front ni qui tombent sur la nuque, et on les fait couper très fréquemment, comme on coupe continuellement les géraniums des bacs-à-

de la différence même en l'absence de signes majeurs de distinction, et elle renvoie à l'observation que les femmes sont les gardiennes de la pureté ethnique chez les Gitans (cf. McLane 1987a : 147, Mulcahy 1976 :148) comme chez bien d'autres groupes. Le comportement des femmes gitanes dans la rue, entre elles et avec leurs enfants, est différent aussi de celui des autres : plus exhubérant, elles prennent plus de place dans l'espace « public ».

À Arcos comme à Lebrija, la différence se manifeste surtout par nuances, plutôt que par des coupures radicales par rapport aux non-Gitans qui les entourent. Les modalités précises de cette nuance ou de ce regard dans les deux communautés gitanes sont différentes, mais les modes ou processus de construction sont très similaires. Quoique dans les deux villes, comme dans toute l'Andalousie par ailleurs, une nette discrimination de la part du groupe ethnique majoritaire s'exerce envers ceux qui sont identifiés comme Gitans, le rapport de forces entre les groupes à Lebrija laisse une plus grande marge d'expression aux Gitans, voire de légitimité, que ce n'est le cas à Arcos. Dans cette dernière ville, les conflits entre classes sociales étaient très exacerbés de 1800 à 1940, et le brutal renversement de situation survenu à la faveur de la dictature franquiste a servi à rétrécir - jusqu'à l'éliminer presque complètement - l'espace d'identification gitane possible. À Lebrija donc, la communauté gitane a profité de la renaissance du mouvement social des années 1970 pour asseoir sa présence publiquement et articuler de nouveaux processus de reproduction identitaire à la suite de la crise du cycle identitaire antérieur des années 1960. À Arcos, par contre, les Gitans ont réagi à la crise du cycle identitaire en abandonnant presque complètement la manifestation de leur identité ethnique dans les lieux publics. Les rares moments d'expression publique de cette identité sont empreints d'un grande hostilité envers les *Payos*.

fleurs qui décorent les fenêtres et patios. (Pour une Montréalaise, pour qui une végétation exubérante est un luxe à respecter, ces coupes continuelles paraissent relever d'une obsession de contrôle et d'ordre.) On lave la rue devant la maison au moins une fois par jour à l'eau de Javel, on peint la façade de la maison à la chaux plusieurs fois par année (lors de chaque fête importante, idéalement), et l'on délimite la zone privée de la zone publique par une ligne (généralement grise) séparant le bas du mur de la maison du trottoir ou de la rue.

L'expérience des Gitans de ces deux petites villes illustre donc deux cheminements identitaires radicalement différents et permet de deviner une gamme très large de modes spécifiques de construction de l'identité gitane dans les dizaines d'autres petites villes de la même région. Malgré les différences importantes entre les mécanismes qu'utilisent actuellement ces deux communautés gitanes pour construire leur identité, il reste une série de terrains d'investissement identitaires qui leur sont communs. L'exploration de la structuration de ces terrains nous permettra de dégager les contours des éléments du processus de construction de l'identité gitane propre aux Gitans de la région aujourd'hui.

3.3 Les terrains d'investissement identitaire

Dans ces communautés, il n'existe donc pas de « sous-culture » gitane dans le sens d'une organisation séparée et distincte de la vie quotidienne et rituelle. Au contraire, les Gitans sont présents - quoique rarement dans des postes de responsabilité publique - dans toutes les facettes de la vie de la communauté, en relation et interaction constantes avec les *Payos*, et souvent sans être reconnus en tant que Gitans par ces derniers. Il s'agit ici d'une stratégie consciente de leur part, exprimée ainsi :

Alors il y avait deux façons de faire : se jeter à la rivière pour se noyer, ou affronter et dire « Bon, là où nous en sommes, il faut s'adapter et vivre pour survivre ». Tu comprends? Parce que nous n'avons pas d'autre choix... Il y avait ces deux options, tu vois? Je l'ai déjà dit : ou tu te cachais et ils ne te laissaient pas sortir jusqu'à ce que tu sois forcé de te jeter à la rivière et te noyer, ou tu affrontais la réalité en disant « On va s'ouvrir, on va lutter. » Parce que, bien sûr, tu ne peux pas dire « Bon, nous, on ne veut rien savoir et on se retire » parce que, si tu dis ça et tu ne t'intéresses à rien, alors ils vont venir te prendre. Et ils vont te tabasser. Le problème c'est que tu ne peux pas te dire que tu ne veux rien savoir car, là, ils vont t'en donner de toute façon. C'est qu'il faut - c'est ça, tu vois : je crois que notre comportement est assez... raisonnable et juste, et il y a des temps pour être là, nous ouvrir, nous intégrer, lutter... pour les problèmes qu'il y a dans notre village, sans pour cela arrêter d'être Gitan. Nos petites fêtes, nos choses à nous, on les fait et c'est tout. (José, 41 ans, journaliste, Lebrija)

- ... au Canada, non plus, ils ne se montrent pas ouvertement comme Gitans. Ils vivent beaucoup entre eux et les gens ne se rendent pas compte qu'ils sont Gitans¹⁵¹.

- *Alors, ils devraient se rendre plus compte parce que, si ils vivent entre eux, ils doivent encore plus s'en rendre compte. Parce que tu vois comment on est ici plus partie de la société et les gens, pratiquement, ne s'en rendent pas compte. Mais si eux sont seuls, les gens s'en rendent compte!* (Manuela, 49 ans, vendeuse de beignets, Lebrija)

Se dissimuler chez l'autre est considéré comme la meilleure approche pour assurer la survie, ne pas attirer l'attention sur soi en tant que groupe. Et cette stratégie de « se dissimuler » va très loin, comme nous le verrons plus tard. L'ensemble des comportements en sont empreints, y compris l'évolution structurelle de la langue *caló*.

Le pendant nécessaire de cette « intégration » transparaît dans les récits de vie recueillis dans les deux villes : il en ressort en effet la construction d'un lieu de pureté ethnique inaccessible aux *Payos* et composé à partir d'une série de confrontations virtuelles¹⁵² autour d'enjeux identitaires liés aux pratiques communes des Gitans et des *Payos*. Ces enjeux s'établissent en fonction de leur potentiel pour valoriser l'identité ethnique : l'hégémonie ethnique sur l'enjeu fonde la supériorité du groupe par rapport à l'autre. Autour de chaque enjeu identitaire, donc, se dressent de constantes confrontations plus ou moins directes et explicites, partielles, constituant un *terrain d'investissement* - voire de *lutte - identitaire*. Cette confrontation s'exprime surtout dans le domaine du discours et du rituel et elle contribue à construire le regard gitan sur soi et sur autrui, le regard ayant aussi un poids dans la pratique, surtout la pratique idéale.

La pureté ethnique gitane, sise au-dedans de chacun, est surtout une question de regard, de nuance, d'approche, de biais - c'est une construction portative, idéale pour un peuple nomade, vivant toujours en symbiose avec un peuple-hôte (au sens biologique du terme,

¹⁵¹ Les interventions qui n'apparaissent pas en italique sont miennes.

¹⁵² « Virtuelles » parce qu'en général elles ont lieu à distance, ou de manière parallèle, et non pas en face-à-face.

aussi). Cette pureté constamment recréée permet de vivre au contact de l'autre, de baigner dans l'autre, de se contaminer superficiellement au contact constant et nécessaire de l'autre, tout en gardant un lieu absolument intouchable où réside l'identité idéale.

Les terrains d'investissement identitaire s'articulent autour des domaines d'activité principale des Gitans : le flamenco, le travail, les associations volontaires, les icônes culturelles... Chaque terrain possède ses règles propres de confrontation et de réussite.

3.3.1 Le flamenco : la contestation la plus vive

Le flamenco est un courant musical propre à l'Andalousie et dont les origines restent obscures et chaudement débattues. L'âpreté même de ce débat nous indique que l'enjeu du débat est social et non pas purement l'affaire de musiciens, musicologues et « flamencologues »¹⁵³. Le flamenco surgit probablement vers la fin du XVIII^e siècle, et il est le produit d'un creuset musical où sont fondus des éléments de traditions musicales diverses apportées en Andalousie par les Gitans, les Arabes, les Juifs, les Wisigoths, et dont les Gitans ont été les vecteurs.

Il faut insister sur le fait que les Gitans ont été, durant quatre siècles, les dépositaires d'un certain répertoire, purement hispanique au départ et que leur premier rôle a été de conserver et de transmettre jusqu'à nos jours un héritage musical qui se serait, sans doute, perdu en grande partie sans leur intervention... On pourrait dire... que les Gitans n'ont pas inventé le folklore andalou, mais que la musique dite flamenca n'existerait pas sans eux. (Leblon 1990 : 104, 105)

Leblon affirme que c'est par l'intervention du « filtre » gitan que cette musique traditionnelle andalouse s'est transformée en *flamenco*, soit par :

¹⁵³ Les flamencologues sont ceux qui étudient le flamenco. Tous *Payos*, tous mâles, la plupart n'étant pas eux-mêmes praticiens du flamenco, ils sont l'objet de dérision de beaucoup de Gitans. Quoique l'Université de Cadix ait créé une Chaire de Flamencologie (*Cátedra de Flamencología*) basée à Jerez de la Frontera, la plupart des études et publications des « flamencologues » sont réalisées par des amateurs, sans trop s'appuyer sur des données rigoureusement construites. Ce domaine est par conséquent régi par des approches qui relèvent souvent de la spéculation, de l'opinion, du goût personnel, voire de la littérature. Depuis quelques années, le flamenco devient sujet de recherche universitaire au sein d'un certain nombre de départements, notamment en anthropologie, sociologie et musique.

... l'apparition de nouveaux modes d'interprétation dans un milieu gitan isolé par la répression et la marginalisation, loin des influences directes des musiques arabe, juive ou byzantine, mais au sein d'étranges et lointaines traditions familiales, riches de multiples saveurs orientales (1995 : 28).

L'un des débats chauds concernant le flamenco, et qui sévit depuis au moins trente ans - l'apparition au milieu des années 1960 du livre *Mundo y Formas del Cante Flamenco* (Molina y Mairena 1979) étant un point de référence incontournable pour tous les intervenants - est celui qui concerne la centralité du rôle gitan dans la genèse et dans la propagation du flamenco. Sous certaines de ses formes, ce débat concerne en dernière instance la *propriété* du flamenco. Alors que certains prétendent que le flamenco a été couvé par les Gitans andalous et qu'il fait partie intégrante de leur vie quotidienne¹⁵⁴, d'autres soutiennent que, quel qu'ait été l'origine de cette musique, elle fait actuellement partie de la culture andalouse, qui aurait absorbé toute une série de caractéristiques gitanes¹⁵⁵. Personne n'a réussi à ce jour à trancher définitivement la question et, à mon avis, elle ne pourra jamais être tranchée sur la base de données historiques. Cependant, la vitalité du débat autour de cette question indique qu'il s'agit d'un enjeu central pour la définition de l'identité, qu'elle soit andalouse ou gitane et encore, de la frontière entre ces deux groupes identitaires.

Ce qui va généralement sans conteste est la valorisation des Gitans en tant que créateurs et exécutants de la musique flamenco. C'est en quelque sorte l'image-miroir de la dynamique sociale ordinaire : alors que les Gitans sont méprisés, marginalisés, voire conspués dans la société andalouse (et espagnole), être Gitan dans le monde du flamenco, dans l'esprit du commun des gens, est une garantie de qualité, voire de génie. Ici, on

¹⁵⁴ Par exemple, Leblon (1990 : 127-8) : « C'est donc là, dans les forges gitanes de Triana, de Jerez, de Cadix, d'Arcos, de Sanlúcar et de Puerto de Santa María... qu'est née d'une braise enfouie sous la cendre, l'étincelle des *tonás*, l'embrasement des *seguiriyas gitanas*, la flamme vive de la *soleá* et l'élan vital qui allait nourrir toute la grande famille *flamenca*. »

¹⁵⁵ C'est le point de vue exprimé par Moreno lorsqu'il qualifie le chant flamenco comme « ... l'un des marqueurs principaux de l'ethnicité andalouse » (1985b : 29), ou en encore lorsqu'il évoque « ... le chant propre andalou, le flamenco... ce cri déchainé des plus opprimés et dépossédés : les journaliers sans terres, les gitans, les travailleurs des mines... » (1992 : 271).

n'hésite pas à se révéler en tant que Gitan; parfois même on se met en scène en exagérant jusqu'à la caricature la tenue gitane stéréotypée (cheveux longs et bouclés, vêtements à pois, quantité de bijoux voyants...). La plupart des artistes de flamenco qui ne sont pas Gitans font des efforts pour ressembler à ce stéréotype aussi : l'image populaire de l'artiste de flamenco qui a hégémonisé le domaine du spectacle est une image gitane. Et ce que les Gitans ne peuvent pas se permettre dans la vie réelle (i.e : revendiquer le statut de Gitan), ils le peuvent sur scène.

Le flamenco se compose de trois types de performances relativement spécialisés : le chant, la guitare et la danse. Chacun de ces arts peut faire l'objet d'une performance solo, mais chez les Gitans le chant est vraiment l'art noble, la guitare et la danse étant conçues - comme c'était le cas aux débuts de cette musique - comme accessoires et surtout en tant qu'accompagnement. En plus de ces trois formes fondamentales, il y a les *palmas* (coups de mains rythmiques), et parfois d'autres accompagnements comme le *cajón* (caisse en bois d'origine péruvienne utilisée aussi pour marquer le rythme) - et plus récemment des instruments issus de la tradition musicale occidentale comme la flûte traversière, le violon et autres utilisés dans des compositions de « fusion » avec d'autres genres musicaux (jazz, rock, blues, salsa, etc.). Bien qu'il y ait des musiciens spécialisés en *palmas*, *cajón*, etc., ils ne performant jamais en solo.

La musique flamenco demeure une tradition interne à la communauté et à la famille, malgré sa mise en scène à partir de la création des *café-cantantes* à la fin du XIX^e siècle siècle.¹⁵⁶ Parallèlement à son développement comme spectacle, le flamenco - et en particulier, le chant - constitue un élément central de la vie gitane en groupe et en famille.

¹⁵⁶ Cette interprétation - majoritaire - des origines du flamenco est contestée récemment par certains auteurs (p.ex. Steingress 1993 et 1994, Mitchell 1994). D'après Steingress (conférence : 1994), le genre flamenco se serait forgé dans les académies de chant de Séville : ce serait un genre éclectique et gitanesque, mais non pas de source gitane. Ce serait un art popularisé et dirigé vers les classes populaires, mais non pas surgi d'elles, un mouvement artistique nationaliste en réaction ouverte contre le romantisme espagnol. Je ne souscris pas à cette interprétation, quoique j'admette que cela aurait pu être l'une des nombreuses branches de développement du flamenco. Une telle théorie, élaborée quasi exclusivement à partir d'écrits, ne peut rendre compte de la tradition populaire et familiale du flamenco très répandue chez les travailleurs agricoles et les Gitans.

Le flamenco fait partie aussi de la vie des familles des classes populaires andalouses non gitanes, particulièrement en milieu rural, comme le démontrent les trajectoires personnelles et professionnelles de chanteurs non gitans comme José Meneses ou « *El Cabrero* ». Mais dans ce cas il est axé le plus souvent sur d'autres *palos*, et il est pratiqué de manière moins intense - voire pas du tout - dans la vie familiale et communautaire.

Les *palos* constituent un découpage fondamental dans le flamenco. Les *palos* sont les différents genres ou rythmes au sein de la grande mouvance de la musique flamenco. Chaque *palo* a une origine différente - régionale, historique, sociale - et certains sont reconnus comme étant des *palos* typiquement gitans et d'autres non gitans. Les *palos* « gitans » sont très proches de ce qui est considéré par la plupart des musicologues comme étant la « souche » de la musique flamenco (les *soleá*, les *seguiriyas* et, dans une moindre mesure car d'origine considérée plus récente, les *bulerías* et les *tangos*). Les *palos* non gitans sont surtout les *fandangos*, *malagueñas*, *granáinas*, *cantes de levante*, etc. Non seulement l'origine des *palos* est ethnicisée, mais leur pratique actuelle l'est aussi : il est très rare qu'un chanteur non gitan s'aventure à chanter un *palo* gitan (en particulier une *bulería*, terrain quasiment tabou pour les non-Gitans), comme il est rare qu'un Gitan daigne chanter un *palo* non gitan, si ce n'est pour démontrer sa supériorité sur le terrain même de l'autre... De plus, le commun des spectateurs exprime à grande voix ses préférences, les *Payos* préférant en général les *fandangos* et conspuant le *cante jondo* ou le *cante grande* (composé surtout de *seguiriyas* et de *soleá*, mais aussi, selon la touche du chanteur, parfois de *fandangos*), et les Gitans s'enthousiasmant surtout pour la *bulería* et rejetant carrément les *fandangos* et autres *cante chico*. L'expression de ces préférences peut même prendre la forme de confrontation ethnique, les uns essayant d'imposer « leur » musique aux autres dans le cadre d'une fête ou d'un spectacle.

Des récits de vie et des entrevues avec des chanteurs gitans semi-professionnels, il ressort un très fort sentiment de lien ou de propriété envers le flamenco, et ceci s'étend même à ceux qui ne le pratiquent pas. Il y a une très forte insistance sur le flamenco comme lieu de différenciation ethnique entre Gitans et non-Gitans. Non seulement les Gitans y créent une distinction par rapport aux non-Gitans, mais ils évacuent virtuellement les non-Gitans

de ce qu'ils construisent comme « flamenco authentique », créant un espace de pureté ethnique dans le flamenco, espace qui est accessible uniquement aux Gitans.

... le chant le plus authentique - comme le sont les quatre ou cinq grands palos - est gitan. C'est d'origine gitane. Ça les Gitans l'ont apporté de l'Inde. Et ils sont arrivés ici en Andalousie, c'est que l'histoire des Gitans a été une énorme pérégrination. Mais ils ont toujours souffert depuis qu'ils sont sortis de leur pays. Ils sont venus en souffrant. Alors les Gitans qui sont entrés ici en Espagne, comme ils sont entrés en France ou en Angleterre, comme il y en a dans tous les pays du monde. Quand ils sont arrivés ici et se sont installés, dans le peu de temps qu'on ne s'en est pas pris à eux. Parce qu'ils ont bien vécu... Et alors cette musique qu'ils ont apportée de l'Inde, c'est celle qu'ils ont pétri ici en Andalousie. Et c'est comme ça qu'est apparu ce chant. Mais ça, ce duende et ce rythme et ce sentiment, tout ça est d'origine gitane. Et malgré tout ce que pourra faire un Payo pour l'imiter, c'est impossible, parce que cette souffrance un Payo ne la porte pas. (Diego, journalier, 55 ans, Arcos)

... le chant est un don divin, et pour le comprendre il faut se mettre dedans. Le cante grande, comme on a coutume d'appeler le chant gitan - car le chant est gitan, le folklore et le flamenco c'est autre chose. Le chant est gitan et ça je le maintiendrai. C'est quelque chose qui fait mal et quelque chose qui a beaucoup de sentiment, beaucoup d'expression. Et ça, malheureusement, c'est pour une minorité, mais - pour une minorité sélecte, ça il faut le reconnaître, que le chant n'est pas pour la majorité, non? Ce n'est pas pour les masses, parce que les masses n'arrivent pas à comprendre cette expression. C'est vrai que c'est pour une minorité très connaisseuse. Pourquoi? Parce que c'est un chant ancestral avec beaucoup de sentiment et beaucoup de douleur, non? (José, journalier, 41 ans, Lebrija)

- Et qu'est-ce que tu penses de cette idée que les Payos ne peuvent pas sentir le flamenco...

- Comme les Gitans! Mais si le chant et la danse flamenco sont faits pour les Gitans! Non pour les gaché, pour les Payos! Ça c'est rien que pour les Gitans, rien de plus! Ça, les Payos ne peuvent pas le faire!

- Mais il y a quand même des Payos qui peuvent chanter, non?

- Mon vieux, oui, bien sûr, ils peuvent chanter, il y en a qui chantent, mais c'est qu'ils ne peuvent pas y arriver comme nous. C'est de l'avoir et ça, ils n'y arriveront jamais de leur vie, les Payos, comme nous. Ils ne peuvent pas y arriver...

- Et pourquoi c'est comme ça?

- Parce que ça, on l'a... nous, on l'a à la naissance. Et on a ce sang, et on a notre race et on a, nous, cette grâce et ce don qui jaillit de nous, cet art. Que Dieu nous a donné, et voilà tout!... Certains ont le compás, non? Mais ça ne peut pas être le même compás, celui du Payo est différent de nous. Parce que ce n'est pas le même

compás, ni dans les battements de mains, ni dans les jaleos, ni en rien. Rien. En rien.

- Et un Payo qui aurait été élevé parmi des Gitans, est-ce qu'il pourrait chanter comme les Gitans?

- Non plus. Ils veulent le faire, mais ils ne peuvent pas. Ils ne peuvent pas parce que ça ne se peut pas - jamais de la vie... C'est inné, c'est de la race. Le Gitan c'est une autre race! ... Parce qu'il y a des Gitans par là qui ne savent pas. Mais, de toutes façons, même s'il ne sait pas, il sort un chant et il le fait mieux qu'un Payo. Parce que, voyons! il faut forcément qu'il le fasse mieux, même s'il ne sait pas. (Fernanda, chanteuse, 49 ans, Arcos)

- ... un Payo, ça ne se fait pas de faire la bulería, parce que ça doit avoir un compás. Le compás, c'est le Flamenco [le Gitan] qui le porte... le fandango est du Payo - mais le Flamenco qui chante le fandango a une manière de dire, de s'exprimer - mmm - qui vient du Payo. Le Payo a une manière d'être, et le Gitan une autre... Il y a des vrais chanteurs consacrés, mais qui ne savent pas frapper dans les mains pour la bulería. Ils le font, parce qu'ils tiennent le rythme, mais ce n'est pas le vrai, ils n'ont pas cette chose... (Antonio, cultivateur, 49 ans, Lebrija)

- Le Flamenco n'apprend pas le chant, il l'a en-dedans. Le Flamenco a le duende en dedans et depuis petits ils savent chantonner et ils savent danser et ils portent le compás, et cela parce que ça ils l'ont en dedans.

- Ce n'était pas la même chose avec les Payos qui travaillaient dans les cortijos avec vous?

- Non, mais eux ne l'ont pas en dedans, et alors eux n'apprenaient pas à danser ni rien de ça. Et ils le voyaient et tout, mais non, non. Le flamenco, s'il s'arrête un peu, s'il s'arrête et il comprend... Si tu prêtes attention au compás de la danse, des mains et tout ça, ça vient du Gitan. Ça ne vient pas du Payo. Le Payo voudrait imiter la bulería, et il ne peut pas l'imiter. Parce qu'il sort du compás. Tu me comprends ce que je te dis? Ils pourront te chanter un fandango, ou un couplet, ou d'autres types de chant, mais ce qui est la bulería, et le grand chant - je ne sais pas si tu connais - je veux dire une soleá, un martinete, une seguiriya, pour ces choses-là non, ça non. Ils le font beaucoup les Payos, mais ce n'est pas le vrai. Non, non. Non. C'est comme pour le Payo, il a d'autres choses. Eh bien, le Gitan, il a ça en dedans de lui, ça vient dans le sang. Et cet art c'est le Gitan qui l'a. Cet art c'est au Gitan. Et quoiqu'il sache, taper dans les mains, chanter, danser, et même s'il ne sait pas danser, il ne perd pas le compás. Tu sais ce que je te dis? ... Et le Gitan, comme il l'a en dedans, même s'il ne sait pas, il fait sa pirouette et il sait... le faire à compás. (Juana, commerçante, 65 ans, Lebrija).

Ces quelques extraits de récits de vie font ressortir un certain nombre d'éléments qui caractérisent le terrain flamenco du point de vue des Gitans de la basse Andalousie, et qui

le structurent en tant que terrain d'investissement identitaire. Il n'y a pas une cohérence totale entre les opinions exprimées sur le flamenco (et je reviendrai plus loin sur les points de débat entre Gitans), mais il y a une forte convergence de points de vue en ce qui concerne ces éléments (illustrés par les expressions soulignées plus haut) : l'origine gitane du chant flamenco; la souffrance qu'il exprime; son caractère de « chasse-gardée »; son exclusion des *Payos*; sa transmission par le « sang »; le rôle central du *compás*.

Que le chant flamenco est d'origine gitane est affirmé de manière tranchante. Ici, on a tendance à distinguer entre le *cante jondo*, considéré « authentique », et les autres formes de chant flamenco qui peuvent être l'apanage de *Payos* sans que cela ne devienne sujet à contestation. On fait remonter ses origines à l'Inde, ce qui a pour effet d'établir une pédi-gree, non seulement pour le chant mais pour les Gitans eux-mêmes : peuple sans histoire (écrite), il est du coup doté d'une trajectoire plus prestigieuse que celle des « Castellans », car plus ancienne. Cela permet même à certains d'extrapoler un plus fort droit de cité en Andalousie que les Castellans, qui auraient été « importés » par les Rois catholiques suite à l'expulsion des Maures.

Le chant gitan exprime une souffrance, et à son tour il inflige une blessure - blessure à la fois initiatique et produit d'une histoire unique (« *seuls les Gitans peuvent sentir à fond le flamenco car seuls les Gitans ont souffert...* »). Cette souffrance exprimée et ressentie est à la fois physique (blessure de celui qui écoute, qui reçoit) et émotive (sentiment). Elle a pour effet de « donner la chair de poule » ou de « faire dresser les poils » - ce sont les deux épreuves de la vérité du sentiment communiqué par le chanteur à son auditoire. Car il ne s'agit pas avant tout de la production d'un « bon chant », mais de la communication d'une expérience physique et émotive au sein du groupe d'initiés : expérimenter cette douleur du chant, c'est réaffirmer l'appartenance à ce groupe. La blessure, la souffrance s'expriment dans les *sonidos negros* (« sons noirs ») jaillissant du fond de l'âme, atteignant leur paroxysme dans l'apparition du *duende*, ce moment magique qui soude l'unité du groupe. Un *Payo* peut à la rigueur chanter, mais il ne peut pas communiquer cette souffrance, il ne peut pas convoquer le *duende*.

Le flamenco gitan est un terrain réservé, voire symboliquement clôturé, d'où les images d'accès qui reviennent constamment : entrer, se mettre dedans... Sur ce terrain on est « entre nous » et on peut se sentir « à l'aise », heureux, bien (*a gusto*), voire en sécurité, car on est sûr qu'il n'y aura pas d'incursions d'étrangers. Ceux qui s'y trouvent sont une « minorité sélecte », les seuls qui peuvent comprendre et sentir ce chant. La clef d'entrée à ce terrain réservé est liée au domaine corporel (le sang, la douleur, le *compás*) et ne peut être intellectuelle (i.e. : ne se fait pas par l'apprentissage). C'est un habitus par excellence.

Les *Payos* sont absolument exclus de ce terrain, il n'est accessible qu'aux Gitans. Que ce soit par définition (ils ne peuvent pas chanter parce qu'ils sont *Payos*) ou parce qu'ils ont simplement une autre manière de faire, ou parce qu'ils n'arrivent pas à communiquer le sentiment du chant (« ça ne me touche pas »), les *Payos* n'arrivent pas à faire du flamenco « vrai ». Ils voudraient le faire, ils essaient d'imiter le chant gitan, ils veulent faire semblant - mais ils n'y arrivent pas. Et voilà leur grand échec - voire l'ultime victoire des Gitans sur les *Payos* : alors que ceux-ci méprisent les Gitans, ils voudraient faire ce que font les Gitans, mais ils y échouent. Toute leur puissance et leurs avantages ne peuvent rien y changer, il n'y a que les Gitans qui peuvent faire du flamenco. Attention : le flamenco authentique. Car eux en font, parfois ils font même les *palos* gitans, mais ce n'est pas authentique, la preuve étant que ces chants faits par des *Payos* n'ont pas la même charge communicationnelle. Ils se rendent même ridicules en essayant de faire l'impossible.

Le chant est transmis par héritage génétique : il ne peut être le fruit de l'apprentissage. C'est inné, c'est dans le sang, c'est dans la race. Même un Gitan qui ne saurait pas chanter ou danser, le ferait « forcément » mieux que des *Payos* qui s'y aventurent. C'est quelque chose d'interne, voire d'intouchable : on ne peut pas intervenir là-dessus. Nous, qui n'avons pas d'éducation, on l'a par le fait d'être qui on est, et les autres ne peuvent pas l'acquérir par les voies habituelles d'exercice de leur domination : ni par l'argent, ni par le pouvoir politique, ni même par l'éducation. Nous le portons en dedans (*Lo llevamos dentro*), dans un endroit inatteignable par les autres.

Le *compás* joue, avec la profondeur douloureuse du sentiment, le rôle de discriminateur, ou de révélateur de l'appartenance au groupe - à la minorité sélecte - des entendus du flamenco. Le *compás* est le rythme qui surgit d'en dedans, le rythme complexe et variable, inaccessible aux non-Gitans. C'est davantage par le *compás* que - par exemple - la qualité de la voix que les *Payos* se voient exclus du terrain du flamenco.

Cet ensemble de caractéristiques fait du flamenco tel que défini par les Gitans, un terrain où les règles du jeu de la vie quotidienne sont inversées ou du moins bouleversées. Les mécanismes par lesquels les *Payos* ont réussi à asseoir leur domination sur les Gitans ne fonctionnent pas à l'intérieur de ce territoire. Même l'identité ethnique - ou « race » dans le vocabulaire des Gitans - ne fonctionne pas ici comme dans le monde extérieur. Alors que le fait d'être Gitan dans le monde extérieur est motif de discrimination, sur le terrain du flamenco la « race » devient un atout incontournable : le fait d'être Gitan fonde la supériorité sur les *Payos*.

Évidemment, les non-Gitans ont leur propre version du terrain flamenco et ils ne sont pas d'accord avec l'interprétation qu'en font les Gitans : c'est ce qui en fait un enjeu identitaire. Il y a une bousculade - sinon une lutte - constante pour imposer l'hégémonie de l'interprétation des uns et des autres sur les éléments constitutifs du terrain. La représentation gitane en fait une zone de pureté ethnique absolue : aucun non-Gitan ne peut s'y introduire. Souvent, même des chanteurs professionnels, obligés dans le cadre de spectacles devant des auditoires non-gitans à se « souiller » sur le terrain même de la pureté flamenco, maintiennent une zone inaccessible en ne chantant pas le *cante jondo*, en faisant des chants qu'ils méprisent (p.ex. : les *cantes chicos*), ou en faisant les chants gitans de manière superficielle - du moins c'est ainsi qu'ils le disent. Cela est vu par certains d'entre eux comme une autre preuve de leur supériorité sur les *gaché* : on les trompe en prenant leur argent pour des choses qui ne sont pas authentiques.

Tout comme l'identité en général n'est pas vécue de façon homogène par tous les membres d'un groupe, le « terrain » flamenco est constitué par une convergence de notions, et non pas par une unité de pensée chez les Gitans. Ainsi, la convergence est plus

dense sur certains points que sur d'autres. En particulier, trois points de convergence plus faibles - voire de débat - ressortent de ces récits. Deux concernent la capacité des *Payos* à faire du flamenco (peuvent-ils le sentir? ont-ils un *compás*?) et le troisième entoure le personnage que fut Antonio Mairena et son rôle dans la diffusion du *cante jondo*.

Sur le « sentir » du flamenco, certains prétendent que les *Payos* ne peuvent pas le faire, car ils n'ont pas vécu la souffrance des Gitans; alors que d'autres sont d'avis qu'il s'agit davantage de la capacité de *transmettre ou communiquer* cette souffrance. Le flamenco tel que chanté par un *Payo* serait très « académique » mais n'arriverait pas au sentiment profond :

... un Payo, par exemple, il se met à chanter, il s'exprime, mais il dit une seguriya très bien dite, dans les formes, il dit ses textes, tout à fait parfait. Les gens l'écoutent le trouvent très bien. Tout le monde, on le voit et « oh, quelle belle seguriya! » Mais c'est que la seguriya n'est pas seulement dire une forme, une parole ou deux et les dire bien. Le problème c'est qu'en plus de les dire bien il faut le dire avec déchirement, que ça fasse mal, que toi qui écoutes, que ça t'arrive en dedans et que ça te blesse, te rende sensible, te donne un coup dans le corps, non? que la... la plainte [quejío] est gitan. La plainte est gitane. C'est ça la différence : la plainte d'en dedans... (José)

Concernant la question du *compás*, certains soutiennent que les *Payos* n'en ont pas du tout :

Le compás, ils n'en ont pas. Ils n'ont pas [rire] davantage le refrain [éclat de rire]. Les pauvres! (Manuela)

car cela est inné et existe seulement chez les Gitans. D'autres considèrent que les *Payos* ont un *compás*, mais pas le vrai :

Il y en a qui ont le compás, non? Mais ce ne peut pas être le même compás - le Payo est différent de nous. Parce que ce n'est pas le même compás, ni dans les mains, ni dans le jaleo, ni en rien. Rien. En rien... (Fernanda)

Le débat autour du rôle de Mairena¹⁵⁷ évoque les tensions traversant l'ensemble du processus de structuration du flamenco en tant que terrain d'investissement identitaire. D'une part, Mairena est reconnu comme celui qui a réussi à instaurer une hégémonie gitane publiquement reconnue sur le champ du flamenco :

Mairena a été obligé d'enseigner à ces gens, aux flamencologues, parce que c'est lui qui a revalorisé le chant. Mairena est celui qui a créé les festivals il y a trente ans, sinon il n'y aurait pas de festivals. Avant il y avait les festivals - et ça les gens ne le savent pas beaucoup - avant il y avait les festivals de gaché. ... Il y avait les fandangos et quatre pamplinas et la granaina et la media granaina... Et Mairena a dit : « Moi, je vais en finir avec tout ça. » Et qu'est-ce qu'il a été obligé de faire, Mairena? Mettre les Payos au courant - je vais te parler franchement maintenant - à des Payos puissants, les mettre au courant du vrai chant, les mettre au courant du flamenco. Et ces Payos, ils avaient plus de force que tous les Gitans ensemble. Et ces Payos s'en sont rendu compte, disons que Mairena les a mis dans ses confidences, et ils étaient avec lui. Et ces Payos furent ceux qui ont aidé Mairena à revaloriser le chant. Car il se mettait en contact avec eux, et ces deux, quatre, dix Payos qui étaient flamencologues, comme Belmonte par exemple, Antonio [Mairena] leur dit « Regardez, ceci il faut l'effacer ». Et les cent ou deux cents autres qu'il y avait, les petits, ils donnaient crédit alors à Mairena et aux Payos, aux flamencologues, parce qu'ils en savaient plus qu'eux. Et alors Mairena : « Maintenant je vais mettre ici, moi, des festivals de flamenco, de cante grande. » Et il a enlevé tous les fandangos. Parce qu'avant ça ici dans les festivals on ne chantait que des fandangos. Mairena les a interdits et ensuite - pour chanter : seguiryas, soleá - cante grande! Et c'en était fini des Payos. Les chanteurs se sont effondrés. Et lui, pour faire ça, tout seul il ne pouvait pas, il lui a fallu s'allier aux Payos. Le cante grande flamenco, comme on l'appelle, s'était dégradé, et c'est les couilles de Mairena qui l'ont remonté. Il a dit « Je vais revigorer le cante grande » et il l'a rétabli grâce à son habilité et son savoir et grâce à son chant. Ici à Lebrija, lorsque j'étais jeune, beaucoup de troupes venaient chanter. Marchena¹⁵⁸ venait, et aussi le Niño de la Paloma, et le fils de

¹⁵⁷ Antonio Mairena (1909-1983) est généralement reconnu comme étant l'un des plus grands chanteurs flamenco de tous les temps. Récipiendaire du *Llave de Oro del Cante* en 1962 - la troisième et dernière fois à ce jour qu'un chanteur a été ainsi reconnu, Mairena a aussi mené une recherche exhaustive de formes de chant gitan dans tous les villages du triangle flamenco de la basse Andalousie. Il se rendait dans les villages et allait rencontrer tous les vieux chanteurs et chanteuses, et enregistrait leurs chants. Il en intégrait beaucoup à son propre répertoire, citant les auteur-e-s, souvent inconnu-e-s en dehors de leur milieu immédiat. Partisan du *cante jondo*, il a mis de l'avant la notion de *cante gitano-andaluz* pour distinguer le chant gitan du chant flamenco partagé avec les non-Gitans.

¹⁵⁸ Pepe Marchena (1903 - 1976), chanteur contemporain de Mairena, a connu une immense réussite populaire avec un style radicalement opposé à celui de Mairena. Non-Gitan, sa voix, son chant et ses choix artistiques deviennent la représentation du pôle opposé - mais dominant en son temps - à celui de Mairena.

Peña - c'était des fandangos et ce genre de choses-là. Et Mairena a arrêté tout ça, et il a été obligé de le faire en s'alliant à ces Payos qui l'appuyaient. C'était un appui sous sa direction. Et ensuite il est allé dans tous les villages : à Lebrija, et par là, recherchant tous les vieux chanteurs qui étaient tombés dans l'oubli, qu'on n'écoutait plus, et il les écoutait, et ensuite il les chantait, lui, en disant ceci est le chant d'untel, parce que ce qu'il y avait de meilleur chez Mairena c'était qu'il chantait un chant que personne ne connaissait, et il disait « Regardez, ce chant est d'untel, celui-ci est de El Litri, celui-ci est de Paco la Luz, celui-ci est d'une telle.. » Enfin, il imitait tous les chants. Et il ramassait tous les chants. Il avait cette habileté, ce savoir on pourrait dire, et il a propulsé le chant en haut, et alors il a monté les festivals de flamenco. De cante grande. Il a monté le cante grande. Et il a délogé - et c'est écrit, ça - Marchena, en dedans d'un an, en dedans de trois ou quatre ans - et pourtant Marchena dans ses chants à lui était un professionnel. Dans ses chants à lui, il était génial, c'était un canari. Il faisait des chants payos. Mais en dedans d'un an il était tombé. Et Mairena a continué avec son chant. (Juan, journalier, 78 ans, Lebrija)

Outre l'intérêt de cette stratégie sur le plan professionnel et artistique, ainsi que son évidente réussite en ce qui concerne l'hégémonisation du flamenco en tant que terrain identitaire, elle présente un parallèle frappant avec la stratégie identitaire plus globale des Gitans de la basse Andalousie. Telle qu'esquissée plus haut, cette stratégie consiste à « s'appuyer sur le *Payo* » pour assurer une meilleure survie. La lecture qu'exprime Juan du procédé employé par Mairena est peut-être colorée par ce choix stratégique fondamental. En même temps, le fait que l'oeuvre de Mairena a eu un impact sur le débat identitaire chez les non-Gitans aussi est révélé par la virulence de l'opinion exprimée à son égard par certains « flamencologues » :

On écrit beaucoup maintenant que Mairena a rendu sa dignité au chant. Mais il faut voir que Mairena s'est surtout dignifié lui-même... On peut reprocher à Mairena beaucoup de choses, mais on ne peut pas lui enlever son intelligence. Il a su... s'entourer d'intellectuels. Ces mêmes intellectuels qui méprisaient la grande vérité... ce qui était à leur époque authentiquement populaire (qui était le Niño Marchena...), ils se complaisaient car ils croyaient avoir rencontré en Mairena le peuple... Mais si Mairena a sorti le chant des salons [des señoritos saouls], il l'a introduit dans les mairies, dans les secrétariats de la culture... Il a été plus intelligent que tous ses contemporains, et il a su où se trouvaient les nouveaux señoritos... (Antonio Burgos in Blas Vega et Rios Ruiz 1990 : 440-1).

Cependant, d'autres Gitans, plus jeunes, tout en reconnaissant le rôle qu'a joué Mairena dans la « dignification » du chant (i.e. : dans sa reconnaissance publique), considèrent

qu'en fin de compte il a desservi les Gitans en les « dévoilant », en exposant ce terrain réservé à ceux qui n'y ont pas droit : aux *Payos*.

- Mais c'était une grande erreur de donner ça aux gachó sur un plateau d'argent, car ce sont eux aujourd'hui les critiques, ce sont eux qui savent et qui tergiversent... Mairena les a informés de tout... Pourquoi? Parce qu'ils ne le comprennent pas. Ils ne le comprennent pas, malgré tout ce que tu peux leur expliquer... Mais voyons voir. Le chant flamenco a toujours existé. Ce qui s'est passé, c'est que lui l'a professionnalisé. Avant, bien sûr, celui qui savait chanter ne dépendait pas, malheureusement, de ce qu'on lui payait dans les festivals - mais de son travail. Le chant était vierge, comme une science qui était là. Ce qui s'est passé c'est qu'Antonio l'a exploité, il l'a défloré : les festivals, les peñas ont commencé à l'adultérer, et les concours aussi. Mairena a eu son époque. Ensuite, il a laissé un héritage, il est mort et il l'a laissé aux gaché...

- C'est quoi exactement qu'il a donné aux gaché qu'il n'aurait pas dû leur donner?

- Mon vieux! La connaissance du chant et d'autres choses de la profondeur gitane. Maintenant on ne croit pas que ce sont des choses des Gitans : on croit que ça vient des Andalous, que c'est de tout le monde, que c'est des gaché!

- Mais ce débat existait avant Mairena.

- Non!

- Cette question de savoir si c'est gitan ou si c'est andalou.

- Non! ... Ce qui se passe c'est qu'Antonio a commencé à chercher dans tous les villages à ramasser, à consigner, et il a dit « Bon, ça c'est l'essence. » Des gens qui n'étaient pas des professionnels, qui étaient des analphabètes disons, mais qui étaient des génies naturels du chant. (José)

Cette tension interne au terrain - entre, d'une part, la volonté d'hégémonie qui passe nécessairement par un contact avec les non-Gitans et, d'autre part, la nécessité perçue de préserver la pureté de cet « intérieur » qu'est le terrain flamenco - est une tension qui traverse l'ensemble du processus de construction identitaire chez les Gitans.

La structure du terrain flamenco demeure souple - et surtout l'interprétation que font les agents de ses limites, permettant de s'ajuster à de nouvelles situations, voire d'en modifier les contours. J'ai parfois eu l'occasion de constater comment des agents s'y prenaient pour appliquer les principes de délimitation du terrain à des situations qui, au départ, semblaient les contredire. Deux exemples sont particulièrement intéressants : celui de la mort de Lola Flores et celui de la capacité des Japonais à faire des incursions dans le terrain du flamenco.

Lola Flores (1923-1995) représentait pendant des décennies « la Gitane » dans le spectacle et le cinéma espagnols et même étrangers. Danseuse, chanteuse et comédienne, compagne du chanteur gitan Manolo Caracol et ensuite mariée avec un guitariste gitan de Barcelone, elle a connu une immense popularité en Espagne, tant chez les Gitans que chez les *Payos*. Née dans l'un des quartiers gitans de Jerez de la Frontera, c'est seulement au moment de sa mort, à travers les nécrologies, que beaucoup de Gitans (et de non-Gitans, d'ailleurs) apprennent que Lola Flores n'était pas elle-même gitane! Il s'agissait alors de justifier comment une *Paya* aurait pu, pendant des années, chanter et danser « comme une Gitane », au point où la plupart des Gitans la croyaient l'une des leurs. En apparence, il s'agit d'une contradiction majeure pour un groupe qui soutient que seuls les Gitans peuvent faire du flamenco car ils sont nés avec « ça » dans le sang et que - de surcroît - on reconnaît tout de suite un *Payo* lorsqu'il ose s'aventurer sur ce terrain réservé, car il ne possède pas « ça ». Alors qu'on reconnaît volontiers la qualité de Gitane à Lola Flores :

... j'avais sept ou huit ans, comme cette petite, et lorsqu'on disait « Ce soir ils passent un film de Lola Flores », tous les Gitans du coin se regroupaient, les enfants et tout, et on allait le voir. Ils passaient le film pendant toute une semaine, et tous les soirs nous allions le voir. Elle dansait très bien les bulerías... bulerías comme on fait dans une fête chez soi... Comme une Gitane, elle chantait et elle dansait. Elle ne pouvait pas ne pas savoir le faire... (Manuela)

Le problème devient donc celui de lui trouver une généalogie gitane :

- *Ce qu'on ne sait pas c'est si cette femme était gitane ou si elle ne l'était pas. Ses parents ne l'étaient pas.*
- *On dit que la mère était quarterón (un quart gitane), mais c'est très peu...*
- *Maintenant, si derrière il y avait une attrape, si par derrière il y avait eu un Gitan de Jerez qui lui faisait un autre enfant, alors là...*
- *Mais pour être comme elle était - elle était une gaché de travers, pas vrai?*
- *Oui, il y a une différence, et ça vient du père. Il y a une très grande différence de manière entre elle et ses soeurs. Il y a une thèse, des gens disent que c'était un Gitan de Jerez.*
- *Les gens disent que c'était un boucher de Jerez, ou un poissonnier, que sais-je. C'est ce que disent les gens...*
- *Même si tu dis que ce n'est pas ça, son sang dit que c'est vrai.*
- *Avec sa manière d'être, c'est sûr qu'elle était gitane! Autrement, c'est pas possible!*

- Si elle était gaché, même si elle avait voulu paraître gitane, elle n'aurait pas pu. Elle n'avait pas la parenté...

- Bien sûr qu'elle ne pouvait pas! Il fallait qu'elle soit gitane tout comme son monde [sa famille]. (José et Manuela)

Ou encore :

- Et celui qui apparaît, et les gens croient que non, il se peut bien que ce soit comme avec Lola Flores, cette pauvre femme qui est morte - derrière, il se peut qu'il y ait eu tromperie.

- Comment? Qu'est-ce que ça veut dire?

- Ça veut dire que ses parents sont Flamencos - ou ils ne le sont pas, mais que c'est peut-être un Gitan qui l'a faite. Tu comprends? Elle a eu cette mère, en amour avec un autre homme, en cachette, et elle l'a faite. Parce que Lola Flores gaché, elle ne l'était pas.

- Parce que ça, ça vient des parents. Mais ça n'enlève rien au fait que c'est un Gitan qui l'a faite.

- Non, mais déjà du côté de la mère Lola avait quelque chose de gitan...

- Oui, du côté de sa mère elle avait déjà quelque chose. Et ça se voyait bien, et elle l'a dit aussi. De la part de la mère elle avait déjà, ou la mère gitane, ou la moitié, au minimum. Et elle est née en attrapant cette chose tout d'un côté, elle a attrapé le côté gitan, elle. Elle l'a attrapé, cette chose, au complet. (Juan et Pedro)

Deux voies de résolution du dilemme s'ouvrent : ou alors Lola Flores était enfant d'une union de fait entre sa mère (en partie gitane) et un Gitan « pur », ou alors elle a hérité (puisé) son identité exclusivement dans la partie gitane de l'héritage de sa mère. Peu importe laquelle des voies s'avère exacte (car il est acquis que l'une ou l'autre sera nécessairement vraie), la logique (ou le principe) de structuration du terrain est sauve.

L'exemple des Japonais qui comprennent, qui ressentent le flamenco, obéit à une logique similaire :

Le Japonais est très connaisseur... le Japonais vient à Jerez, ou il vient à Lebrija, ou il vient à Utrera, pour écouter Bernarda, ou écouter El Agujetas ou écouter El Tio Borrigo, écouter - c'est à dire, qu'il a, que son cerveau fait - cherche quelque chose parce qu'il a une - comment je pourrais dire ça? - une psychologie qui a quelque chose qui l'appelle au chant, non? Parce que - je ne sais pas pourquoi - mais le chant fait délirer le Japonais, et pas n'importe lequel chant non plus : le bon, le pur. Le pourquoi : voilà ce qu'il faut approfondir, le pourquoi du Japonais avec le bon chant. Et j'ai entendu dire par des Japonais que le chant

gitan ressemble à l'un de leurs chants ancestraux à eux. Ça, je l'ai entendu dire par un Japonais. Qu'il y a une similitude, quelque chose, entre un chant très vieux, millénaire, du Japon et le chant gitan... Il y a une similitude dans les plaintes, le gémissements, la manière, quelque chose... Et souvent je pense à cela et je me dis « Bon, c'est quoi qui peut attirer comme ça un Japonais? » Et alors je me dis que ça peut être ce quelque chose en commun, cette musicologie ancestrale. Il se peut que ce soit quelque chose d'asiatique ou du Japon qui est millénaire, non? Que le Gitan l'ait transporté et l'ait raffiné... (José)

La logique du terrain identitaire préside à la construction du raisonnement explicatif : puisque le Japonais arrive à pénétrer ce terrain réservé à la minorité sélecte unie par un lien préexistant (de « sang », le « sang » étant entendu non pas forcément comme un lien biologique, quoique ça puisse être cela, mais comme une métaphore d'histoire et de racines communes, très souvent traduite par les Gitans comme la notion de famille ou de parenté), il faut que ce lien existe aussi quelque part entre le Japonais (ou éventuellement n'importe quel autre mordu du chant flamenco) et les Gitans. Et le lien se construit donc par le biais de la provenance asiatique (indienne) des Gitans : cette musique japonaise qui permet aux Japonais actuels d'accéder à une appréciation du flamenco viendrait de la même souche que le flamenco lui-même - et voilà le lien de parenté établi! Mais il y a plus : le Gitan demeure supérieur, car il aurait pris cette souche musicale, il l'aurait transportée et *raffinée*, pour en faire le flamenco.

Ce que ce processus tend à illustrer, c'est le fait que l'entrée au terrain réservé est en fait possible pour ceux qui font preuve d'une sympathie envers le flamenco gitan, et qui acceptent l'hégémonie gitane dans le flamenco. Une fois des Gitans convaincus de cette bonne foi - voire, de l'alliance possible - ils assument la tâche de construire la généalogie requise pour faire de la personne intruse une participante légitime sur ce terrain. Ainsi, le terrain devient un instrument dynamique dans la stratégie de lutte identitaire, permettant de construire et de consolider des alliances pour renforcer l'hégémonie gitane. Le terrain d'investissement identitaire qu'est le champ du flamenco n'est pas - contrairement à ce que l'on aurait pu conclure à première vue à partir de l'esquisse de ses critères d'accès en apparence très étroits - clos et statique, mais plutôt malléable, sous certaines conditions.

Je voudrais revenir sur deux aspects particuliers du terrain flamenco, car chargés d'un contenu identitaire spécifique. Il s'agit du statut de la *bulería* comme expression identitaire, et de la nature du *compás* comme critère de discrimination identitaire. Les deux constituent, en fait, un genre de clôture du terrain identitaire du flamenco.

La *bulería* est un style de flamenco reconnu comme étant typiquement gitan. C'est la musique gitane traditionnelle et populaire par excellence : c'est la *bulería* qu'on chantait et dansait dans les *cortijos*, c'est la *bulería* qui clôture les fêtes¹⁵⁹, c'est la *bulería* qu'on chante et danse dans les mariages et baptêmes. La *bulería* joue un rôle particulier dans la construction de l'identité collective par le fait que c'est le seul style de musique flamenco traditionnel à être exécuté de manière collective et par le fait d'être exclusivement gitane (les rares fois qu'un chanteur *payo* ose faire une *bulería*, c'est reconnu par tous comme un geste chargé d'une autre signification - la provocation, par exemple). En fait, la *bulería* obéit à des règles propres, qui ne sont pas celles des autres *palos* : elle est exécutée en groupe, généralement en cercle, chacun chantant une strophe ou esquissant un pas de danse, l'un après l'autre occupant le centre du cercle; les pas et les textes sont idéalement - lorsqu'on est vraiment bien entre nous et que l'on se sent *a gusto* - improvisés; le *compás* est très relevé. Le caractère de rituel collectif de la *bulería* a déjà été signalé par Volland (1985 : 161) dans l'un des rares textes consacrés à l'exécution du flamenco. Tout en appuyant son interprétation, je voudrais également faire ressortir un aspect complémentaire de la *bulería*, celui de son inaccessibilité aux non autorisés d'entrée sur le terrain identitaire et celui, relié au premier, de son extrême difficulté et complexité, cette complexité ayant beaucoup à voir, à son tour, avec le *compás* - extrêmement complexe dans le cas de la *bulería*.

... le chanteur qui n'est pas gitan peut faire semblant avec un séguidille, il fait semblant avec la soleá, mais en bulerías il n'entre pas. il n'entre pas. il ne saisît même pas ça... (José)

¹⁵⁹ D'où le fait que l'une des formes de la *bulería* est aussi connue sous l'appellation « fin de fiesta » (fin de fête).

Il y a la bulería por soleá aussi, qui est plus pausée, ça ressemble à la soleá jusqu'au commencement de la bulería, et par là non plus un gaché ne peut pas entrer [rire]. C'est un chant qui est impossible, allons... (Francisco, forgeron, 47 ans, Lebrija)

- La bulería est ce qu'il y a de plus difficile, allons, c'est le style le plus grand qu'il y a, et il y a beaucoup de gens qui ne savent pas comment l'exécuter, voyons, qui ne savent pas la faire...

- Qu'est-ce qui est difficile dans la bulería?

- La bulería c'est qu'on naît avec ça, ça ne s'enseigne pas. La bulería il faut naître dedans... La bulería naît, elle est née en dedans et c'est tout. Ni enseignée, ni rien. Il y a des Payos, on leur enseigne la bulería et ils la font, mais jamais, jamais, ça n'en est même pas une ombre - parce que ça ne touche même pas le spectateur qui regarde ça... (Tomás, commerçant et chanteur, 46 ans, Arcos)

La bulería c'est une danse des plus difficiles. Et le chant de bulería est l'un des chants les plus difficiles. Parce que c'est un chant de compás... Il y a très peu de chanteurs payos qui entrent dans le compás de la bulería. Parce qu'aujourd'hui il y a des chanteurs payos qui chantent la bulería, mais pour moi ce n'est pas de la bulería. Parce que si un Payo te chante bien, par exemple, une milonga por bulería, ou une romance suivie de bulería, ça ce n'est pas la bulería. Ce n'est pas de la bulería. La bulería doit nécessairement être comme celle de Jerez. Très courte. Et ces bulerías là, ils sont très peu nombreux les chanteurs non gitans qui savent les faire. C'est très difficile. Et danser la bulería, c'est très simple, mais très difficile. Mon vieux, c'est que la bulería n'a pas de pas! La bulería n'a pas de compás fixe! On ne peut pas enseigner la bulería! (Diego)

Ce qui me frappe dans ces quelques extraits de récits - assez représentatifs du point de vue de l'ensemble des Gitans que j'ai connus en ce qui concerne la *bulería* - c'est que ce style de musique est considéré comme la barrière principale contre l'incursion des *Payos*, à cause de sa difficulté particulière, en rapport avec la complexité du *compás* - qui ne peut pas être enseigné - et qui à son tour est lié à la variabilité de ce *compás*. La *bulería* est peut-être, à la limite, à son meilleur, le lieu d'expression privilégié de l'identité intime. La *bulería* surgit lorsqu'on est entre nous, à l'aise (*a gusto*), et là chacun peut dévoiler ce qu'il « a dans le ventre » (*lleva dentro*) ici et maintenant. Une danseuse de flamenco¹⁶⁰ m'a expliqué la difficulté de la *bulería* (souvent présentée par des professeurs de danse non

¹⁶⁰ Elle n'est pas elle-même gitane, mais elle est admise au terrain flamenco par les Gitans, étant mariée avec un guitariste gitan de Jerez et ayant adopté le style gitan.

gitans comme un style « facile ») ainsi : « *Tu n'as que trente secondes pour arriver à exprimer tout ce que tu portes en toi ...* » Une exécution réussie de la *bulería* est enlevée, drôle, originale, parfois frisant le grossier et dépend non seulement de la qualité de sentiment « vrai » de chaque exécutant, mais aussi de l'ambiance globale de spontanéité et de complicité qu'elle établit et à laquelle elle participe. Une *bulería*-formule ne satisfait pas un auditoire exigeant : il faut que les pas et les paroles soient improvisés - ou du moins qu'ils aient l'air de l'être. L'importance donc de l'affirmation qu'il n'y a pas de pas de *bulería* et que son *compás* est variable est de souligner la fonction de « dédale » que joue ce flou qualitatif face aux intrus qui voudraient l'apprendre.

En ce qui concerne le *compás*, l'interprétation gitane se distingue aussi de celle des musicologues. Pour la plupart de ces derniers, le « *compás* » est tout bêtement le rythme, qui peut se compter en 3, 4, 6, 8 ou 12 temps, selon le *palo* en question (ce serait en 12 temps pour les *bulerías*). Mais les Gitans ne comptent pas les temps. De plus, les *palmas* rythmiques qui accompagnent la *bulería* suivent au minimum 2 - sinon 3 ou 4 - trames rythmiques différentes et complémentaires. Le *compás* vu par les Gitans est beaucoup plus que le rythme :

... quelqu'un qui perd le compás, celui-là ne sert à rien. Voyons, c'est clair que non, rien, que tu ne peux pas t'y mettre... (Manuela)

- ... la *bulería*, la *soleá* - les chants de *compás* : tangos, *tientos* - ce sont des chants gitans purs, ce sont des chants de Gitans, seulement un Gitan sait les maîtriser, ceux-là un *gaché* ne peut pas les maîtriser, allons! C'est impossible!

- Pourquoi un *gaché* ne peut-il pas les maîtriser?

- Le *compás*, le *compás*! Personne n'y entre. Un Gitan peut chanter plus ou moins bien, mais il s'y connaît en *compás*. (Francisco)

*... il y a des vrais chanteurs, très reconnus, et ils ne savent pas frapper dans les mains pour les *bulerías*. Ils le font, parce qu'ils suivent le rythme, mais ce n'est pas ça faire les mains, cette chose, ils ne l'ont pas...* (Antonio)

*Alors cet enfant qui chez lui chantait avec son petit frère, avec sa mère et son père la *bulería*, avec un *compás* magnifique, lorsqu'il arrive sur une scène, avec un guitariste, là déjà le compás est perdu complètement et il faut mettre la guitare et*

la bulería et les gens qui frappent dans les mains et la musique et là on a perdu le duende, le sentiment est perdu et tout ce que cet enfant portait en dedans est perdu... En scène, on lui met des compás, on lui met une musique, et alors il faut que lui suive ce rythme. Alors, ce que vous avez dans le ventre ne vous sert plus à rien... (Diego)

Certains ont le compás, non? Mais ça ne peut pas être le même compás - le Payo est différent de nous. Parce que ce n'est pas le même compás, ni dans les mains, ni dans le jaleo, ni rien. Rien. En rien... (Fernanda)

La nuance est pourtant explicite : le rythme - invariable - n'est pas le *compás*. Le *compás* surgit d'en dedans comme expression de la personne et de l'ambiance dans laquelle surgit le chant. Tout élément externe et imposé tuera le *compás*, le transformera en rythme tout simplement¹⁶¹. Ce caractère insaisissable du *compás* assure son efficacité comme discriminateur entre les admis et les exclus : « *personne n'y entre* ».

Actuellement, et depuis environ une génération ou deux, la musique flamenco est de plus en plus professionnalisée. Avant - et ceci est source de fierté pour beaucoup de Gitans - le flamenco n'était pas payant, ceux qui chantaient, travaillaient (souvent comme forgeron ou alors dans l'agriculture) et le chant était quelque chose de « gratuit », une activité strictement sociale, réalisée au sein du groupe, soit sur le site même du travail, soit dans les voisinages des quartiers. Beaucoup de Gitans interviewés considèrent que la transformation de cette activité musicale intime et collective en spectacle accessible au grand public l'a dénaturée¹⁶².

¹⁶¹ Cette impossibilité de mesurer le rythme de la *bulería* est exprimée par Leblon (1990 : 135) de la manière suivante : « *Avec la buleria, on s'écarte radicalement du chant mesuré de type syllabique pour adopter le rythme libre, qui permet... une grande variété de formules rythmiques.* »

¹⁶² Il est certain que le flamenco de scène s'est transformé par rapport au flamenco de famille ou communautaire : le débat entre marchenistes et mairénistes mentionné plus haut en est une illustration. Le flamenco « grand public », poussé en partie par des considérations commerciales, a tendance à évoluer beaucoup plus que le flamenco intime: d'une part, vers des formes plus « belles » ou légères, plus faciles d'accès à l'oreille peu habituée au *cante jondo*, d'autre part, vers des formes plus modernes ou exotiques dans un mouvement de « fusion » (jazz, rock, musique arabe, voire musique symphonique). Certains auteurs, à l'instar de Steingress, prétendent cependant que le flamenco n'a jamais été une forme musicale intime et familiale, qu'il a été forgé soit dans le spectacle, soit dans les *juergas* - ces fêtes de saoulerie de l'aristocratie en déchéance. C'est le cas, par exemple, de Mitchell, qui écrit : « *The foul river of flamenco flowed most freely in the juerga; the juerga was not to go out of fashion until the final quarter of the 20th*

Autrefois, on ne devenait pas artiste. Les chanteurs de flamenco qu'il y avait, ils allaient à la ferme. On ne mangeait pas grâce au chant. Très peu. Et ils chantaient mieux que la moyenne. C'est que, au lieu de chanter quinze chants, un chanteur en faisait deux ou trois. Un chanteur avait une gamme de trois palos, non pas quinze comme maintenant, et il les faisait très bien. Mais il n'y avait personne qui payait pour le chant ni qui mangeait grâce au chant. Une fête quelquefois ça se payait, mais leur travail était la campagne. À ramasser les pois chiches, le maïs, à travailler la terre avec les mules, à trier à la machine en été, le blé, cueillir les noix, enfin, tout le monde à travailler à la ferme. Et à chanter dans une fête, dans le cortijo - tu vois? Lorsqu'on venait au village, après une saison de travail, un peu d'argent de ramassé, on se retrouvait au bar, ceux qui voulaient, les amis, qu'ils soient blancs ou rouges ou noirs, ceux qu'il y avait, ils se réunissaient et ils passaient un moment de chant et de danse, comme c'est normal... Et ça c'est en train de se perdre maintenant. (Juan)

Autrefois, les vrais Gitans ne chantaient même pas eux-mêmes. À cette époque-là c'était impossible qu'une femme gitane chante publiquement. Les Gitans chantaient sans argent... et ensuite c'est quand tout se déforme, la commercialisation arrive et le chant se dévergonde... C'est pour cela qu'aujourd'hui il y a des chanteurs qui, quand ils chantent, nous font honte. Et ce sont des professionnels. Non pas de la peine, mais de la honte. (Diego)

Évidemment, cet aspect du discours a beaucoup à voir avec la volonté d'exclusivité d'accès au terrain identitaire flamenco. Il entre cependant quelque peu en contradiction avec la volonté d'investir le flamenco commercial en tant que voie de promotion sociale. Car en même temps que certains rejettent le commercial, ceux-là mêmes et beaucoup d'autres Gitans l'approchent comme l'une des seules ouvertures professionnelles respectables et praticables pour une catégorie sociale en général sans éducation formelle et sans ressources économiques. Cette voie est d'autant plus recherchée qu'elle est le seul domaine public où - tel que nous l'avons vu plus haut - le fait d'être gitan, l'identité gitane autrement dit, est socialement valorisé. Les Gitans ont ainsi un « avantage comparatif » par rapport aux *Payos* dans le flamenco de spectacle. Cela ne signifie pas que leur accès à

century; it remained the hot, molten core of depraved folklore, the lair of the Magic Other...All the elements - alcohol, ethnicity, dependency, music, pathos, performance, empathy, emotional discharge, even the private, exclusivist señorito patronage system itself - reach fusion in a classic flamenco juerga; there the alcohol-assisted exploration of dependency needs among the participants reached a critical mass, taking it over the liminal threshold and into the realm of magical or quasi-religious ritual trance » (1994 : 47,133). Ces dernières théories n'affectent en rien le discours gitan comme tel.

ce domaine est facile. Au contraire, les mécanismes de discrimination y fonctionnent de manière spécifique, du moins d'après le point de vue des Gitans. Ils considèrent souvent que leur accès est bloqué au niveau local par des *Payos* puissants, souvent des flamencologues ou les notables locaux qui contrôlent les *peñas flamencas*.

- Je crois qu'être Gitan dans le chant, si on est bon, on bénéficie plutôt de notre statut de Gitan. Mais je crois que dans une petite ville, on met des obstacles au Gitan, lorsqu'il y en a dix qui chantent, et le Gitan est celui qui chante le mieux. Alors là, oui, on met des obstacles au Gitan. On ne l'avertit pas s'il y a quelque chose. On essaie toujours de le mettre par terre. Ils font les choses en les cachant au Gitan. Ça c'est vrai. Mais un Gitan qui se trouve dans une grande ville, à celui-là on ne met aucun obstacle.

- Tu sens qu'il y a des obstacles pour toi ici à Arcos?

- Je... je crois que oui. Je crois que oui parce que, par exemple, avec mes amis, amateurs de flamenco, si je vais chanter quelque part, je leur en parle. Mais si eux vont quelque part, ils ne me le disent pas. Je l'apprends plus tard, non? Et alors je me demande « Mais pourquoi ils ne m'en ont pas parlé? Croiraient-ils que je leur aurais enlevé ce contrat? » Je crois que oui. Je me sens un peu discriminé, par mes propres copains du flamenco ici à Arcos, pour ça : parce qu'ils me cachent des choses. Parce que je suis le seul Gitan ici à Arcos qui sache plus ou moins faire quelque chose. Je crois que c'est pour ça. Ils se gardent les choses pour eux.

- Et ils sont tous des *Payos*?

- Oui.

- Et entre Gitans est-ce que ça se passe comme ça?

*- Non, les Gitans - il y a la même camaraderie dans ce genre de situation entre Gitans que ce que je te raconte entre *Payos*, non? Entre eux il y a une camaraderie, et entre Gitans aussi. Mais si entre vingt Gitans apparaît un *Payo*, il gagne le gros lot. Mais si, entre vingt *Payos*, il y a un Gitan, ils lui font le maximum de cochonneries. (Enrique, constructeur et chanteur, 40 ans, Arcos)*

Il préfère faire venir des gens d'ailleurs, bien que sachant que je suis chanteuse professionnelle - quoique, bien sûr, je ne suis pas d'ici, parce que je suis de Cádiz. Et il ne veut pas me demander de chanter dans une fête ou deux - même si je n'en ai pas besoin, parce qu'il ne m'en manque pas, Dieu merci - mais les autres. Même si ici, quelle est la femme qui sait chanter le flamenco, laquelle? « La Fernanda! Alors venez, on l'appelle! » Et pourtant ils ne m'appellent pas, et pourtant ils font venir n'importe qui d'ailleurs, et ils lui donnent une fête ou deux pour qu'elle se mette sur la carte, et pourtant à Enrique, pourquoi n'aident-ils pas ceux qui vivent ici au moins? Et pourtant, ils ne le font pas. (Fernanda)

Et au niveau plus large, ils trouvent que la solidarité ethnique des *Payos* favorise ces derniers car les producteurs sont quasi exclusivement de ce groupe ethnique.

- Et c'est plus facile tu crois pour un *Payo* d'arriver à être connu comme chanteur que pour un Gitan?
- *Bien sûr! Bien sûr que c'est plus facile!*
- Et pourquoi? Est-ce que c'est par discrimination ou quoi?
- *Ben, question de marketing.*
- Et pourquoi les Gitans ont-ils moins de facilité pour le marketing?
- *C'est comme on dit « Celui qui n'a pas de parrain ne sera pas baptisé. »*
- Le parrain doit être *payo*?
- *Oui, oui, oui.*
- *Non, il y a pas de raison!*
- *Si! José Mercé avait le plus grand parrain du chant, qui était de la fédération de l'Andalousie. Celui-là est un mythe vivant, et voilà qu'il l'a maintenu bien et il l'a maintenu en haut.*
- *C'est ce que dit mon petit-fils, ils montent parce que ce sont les Payos qui maintiennent le flamenco en vie. C'est pour cela qu'il faut qu'un Gitan chante beaucoup, qu'il ressorte parmi tous pour qu'il monte au sommet. Qu'ils l'appuient, mais qu'ils soient les deux égaux. Le Gitan monte parce que tous les Payos le saluent et tout... (Juan et Pedro)*

Une autre ligne d'opposition à ce sujet est moins explicitement évoquée : il s'agit du monopole d'un nombre réduit de familles gitanes sur l'accès au statut de professionnel d'artiste flamenco. Le discours médiatique reconnaît un petit nombre - entre cinq et dix - de « dynasties » gitanes du flamenco¹⁶³. Ces familles en général ne font la promotion que de leurs propres membres. Les familles qui veulent lancer l'un - ou plusieurs - de leurs membres sur la voie de la professionnalisation mettent en oeuvre plusieurs ressources et tactiques. D'une part, elles mobilisent des ressources matérielles par une solidarité de la famille étendue pour permettre à l'enfant (ou aux enfants) en question de se consacrer au perfectionnement de son talent et de le faire connaître publiquement, plutôt que d'étudier

¹⁶³ Certaines des familles les plus reconnues sont les Ortega, les Montoya, les Soto, les Carmona, les Cruz, les Peña... Leblon ajoute qu'au départ, les Gitans qui s'aventuraient à chanter en public, à briser le silence et la solidarité de la communauté, venaient de familles socialement intégrées, parfois même métissées (1995 : 30).

ou de travailler pour apporter au budget familial. On mobilise aussi des ressources symboliques, notamment la mise en valeur d'un rapport de parenté qui fonde la légitimité généalogique de ce talent (p.ex. : on est descendant de tel ou tel grand chanteur largement reconnu, souvent ancêtre en commun avec l'une des dynasties, et remontant à pas plus de deux ou trois générations). D'autre part, on essaie de forcer la porte de l'accès par le *jaleo* dans le cadre de spectacles ou de compétitions : ainsi on tente de déclencher un appui public pour faire reconnaître ce talent, obligeant la dynastie à prendre l'enfant en charge comme protégé. Parallèlement, on vante les mérites du style de ce jeune, et sa plus grande authenticité par rapport aux dynasties, qui se seraient « corrompues » par leur commercialisation.

3.3.2 Le travail et l'identité¹⁶⁴

Le deuxième terrain d'investissement identitaire à surgir clairement des récits de vie est celui du travail, et en particulier le travail agricole. J'ai signalé plus haut le rôle charnière des métiers agricoles dans le processus de construction de l'identité gitane, particulièrement jusqu'au moment des grandes transformations du processus du travail dans l'agriculture des années 1960-1970. Quoique les cultures d'autres métiers aient sans doute contribué à la construction identitaire chez les Gitans de la basse Andalousie (en particulier les métiers de forgeron, d'abatteur, de boucher et de commerçant au détail), elles l'ont fait de manière beaucoup moins importante que les métiers agricoles, et elles sont, par ailleurs, reliées aussi au grand complexe des métiers agricoles. Il s'agit d'un « bouillon de culture », ou d'un habitus, agricole, dans lequel ils ont trempé presque tous, plutôt que d'une culture de métier en soi. Avant d'aborder le discours des Gitans sur leur travail, je voudrais revenir sur l'articulation des relations sociales dans le cadre du travail

¹⁶⁴ Le travail comme terrain de construction de l'identité a été théorisé de façon originale par Isidoro Moreno (p. ex. : 1991) à l'Université de Séville, et employé comme concept dans de nombreuses études ethnologiques réalisées par son équipe (p. ex. : Cruces Roldan 1989, Martín Diaz 1989, Palenzuela 1990). La présente étude tend à confirmer l'importance accordé par lui au travail comme lieu de construction de l'identité (les deux autres lieux fondamentaux dans l'approche de Moreno étant le genre et l'identité ethnique), tout en révélant l'enchevêtrement de ces terrains, particulièrement en ce qui concerne identité ethnique et identité du travail. Je m'aventurerais même à soutenir que dans le cas des Gitans de la basse Andalousie, l'identité du travail est *hégémonisée* par l'identité ethnique.

agricole, en tant que fondement et référent identitaires actuels, bien que matériellement largement disparus aujourd'hui.

La grande majorité des Gitans partaient en famille, recrutés par des agents des grands propriétaires terriens, travailler pendant plusieurs mois de suite dans une grande propriété, où les récoltes s'enchaînaient (par exemple : la vigne, le pois chiche, l'olive, le coton, la betterave à sucre). Ou alors, ils passaient d'une propriété (*cortijo*) à une autre, suivant les récoltes. Les équipes de travail (*cuadrillas*) étaient souvent montées sur la base de contacts informels, de bouche-à-oreille, réunissant des familles apparentées, très souvent parents aussi avec le contremaître qui les avait recrutées. Par le fait même, la plupart des *cuadrillas* étaient uni-ethniques, composées soit de Gitans, soit de *Payos*, quoiqu'on pût trouver aussi des *cuadrillas* de *Payos* et de Gitans travaillant côte à côte, les *cortijos* engageant plus d'une *cuadrilla* à la fois pour beaucoup de tâches. Souvent, les mêmes familles retournaient année après année travailler chez le même propriétaire. La plupart des *cortijos* où allaient travailler les Gitans d'Arcos et de Lebrija étaient situés dans la zone de Jerez - Puerto de Santa María - Sanlúcar - Arcos, quoique certaines familles dussent se déplacer jusqu'à Jaén (à environ 300 km vers l'est) pour trouver de l'emploi. En général, les familles possédaient ou louaient une maison aussi dans leur village d'origine et s'y rendaient pour les grandes fêtes ainsi que pendant les périodes de soudure. Le cycle agricole déterminait ainsi le cycle rituel, car l'on attendait la soudure pour célébrer les baptêmes, les mariages. C'était aussi bien souvent l'occasion de se courtiser.

Sur le *cortijo*, les travailleurs vivaient dans des grandes baraques (*gañanías*), où chaque famille avait droit à un espace où installer ses matelas, séparée des autres familles par des rideaux. La vie était donc collective par la force des choses, tout le monde partageant non seulement travail et repas, mais aussi les temps de loisir lors des pauses et en soirée. Ce partage intense pendant une grande partie de l'année - remémorée par beaucoup comme un temps de fête incessant - formait la trame (déjà fournie en partie par les liens de parenté et de voisinage) d'un dense tissu solidaire entre Gitans. L'ensemble des relations sociales y prenait forme.

C'est qu'autrefois il y avait beaucoup de travail, hein? Il y avait, dans n'importe quel cortijo, il y avait 200 personnes qui travaillaient, hommes et femmes comprises. Alors, on passait une saison de trois ou quatre mois à travailler dans le cortijo... Et ensuite le travail était fini et on retournait ici à Lebrija et on restait environ une ou deux semaines sans travail et de nouveau on repartait, disons, pour le pois chiche, ensuite l'olive, et de l'olive à la betterave à sucre, enfin. Et en campagne il y avait toujours du boulot. Et alors on allait d'un domaine à un autre, pour faire le travail qu'il y avait à faire. (Luis, camionneur, 60 ans, Lebrija)

- ... et lorsque j'avais quatre ans, je m'en souviens, car j'avais déjà un peu la notion du temps, alors mes parents m'emmenaient moi aussi au ramassage des olives, à la campagne. Les saisons duraient peut-être cinq, six mois, ou sept, c'est selon, jusqu'à ce que la cueillette de l'olive soit finie. Et ensuite venait le coton, ou alors il fallait faire autre chose - glaner le pois chiche, par exemple : on ramassait le pois chiche et ensuite ils te laissaient repasser sur le terrain et ramasser ce qui restait, c'était comme une faveur que les señoritos t'accordaient. Il fallait les glaner un par un par terre, et si tu ramassais un kilo, donc - et quand j'étais déjà un peu plus vieux, nous ramassions ainsi des pois chiches ou de l'olive, pour les revendre. On nous l'achetait trois pesetas le kilo... Il y avait un monsieur qui était contremaître, et qui venait à un endroit précis - un bar, par exemple, ou une petite place - et il disait « Bon, ben, tel jour je viens par ici », ou alors on savait que c'était le temps de la betterave, ou du coton, mettons, et le type venait et il disait alors « Cet homme m'intéresse, ou cette femme... » et alors il faisait une cuadrilla et il l'emmenait.

- Et il connaissait les gens avant de les choisir?

- Oui. Souvent il y avait de la discrimination à cause de ça. À lui, celui qui ne l'intéressait pas, ben il ne lui donnait pas de travail. Parce qu'autrefois ils avaient ce pouvoir les señoritos ou les contremaîtres des cortijos... Et on demeurait dans les cortijos, dans les gañanias comme on les appelait... là on mangeait, on dormait... Avec des rideaux de sacs, chacun se faisait comme une sorte de chambre. Car c'était grand, une baraque, comme une grande pièce, sans cloison ni rien, alors : « Vous, vous êtes combien dans votre famille? » et ils mettaient des matelas par terre, des matelas en paille, ... et là on dormait, avec des sacs... Et ce qui séparait une famille d'une autre, c'était le sac, rien d'autre. Et on laissait comme un passage entre les rideaux, pour circuler. Chaque matin chacun enroutait son matelas, pour nettoyer cette chambre... Et le soir encore la même routine : faire à manger pour se coucher tôt, pour se lever tôt- et ainsi de suite pendant les six ou sept mois que pouvait durer la cueillette des olives. (Eduardo, livreur, 39 ans, Arcos)

- À cette époque-là, tout était pénible. Demeuraient dans une pièce comme celle-ci, je ne sais pas, vingt familles. Sans toilettes, sans rien. Sinon un matelas ici, le lit ici, un autre là. Sans - sans être de la famille. Mais ils étaient en famille. Parce

qu'à cette époque, ceux qui travaillaient dans le cortijo, ils étaient tous en famille. Même s'ils n'étaient pas de la famille, ils étaient en famille, ils étaient très unis.

- Et les contremaîtres venaient ici pour chercher...?

- *Pour engager les gens. Là sur la place. Lorsqu'il n'y avait pas de travail, qu'on devait chercher du travail, tout le monde à la place. Là venaient toujours les contremaîtres. Ou bien dans les tavernes. C'est-à-dire : « À telle taverne est arrivé Untel, le contremaître Untel est arrivé. » Et les gens allaient le chercher. Le père ou le frère, ou qui que ce soit.*

- Et en général est-ce que les gens préféraient travailler toujours avec le même contremaître?

- *Il y avait des gens qui disaient « Bon, alors, Untel »... parce qu'ils suivaient toujours le contremaître qui voulait amener aussi toute la famille à travailler. Presque toujours avec les mêmes contremaîtres... (Antonio)*

- *Les contremaîtres, par exemple, ils étaient d'ici, de Lebrija ou d'El Cuervo, ou de n'importe quel village, et ils venaient dans leur village, et ils engageaient les gens. Ils appelaient les gens ainsi « Attention, j'engage des gens pour les amener pour ceci, pour le maïs, ou pour le coton, ou pour l'olive... » Et alors les gens l'apprenaient et ils allaient le voir et il les engageait : trente ou quarante personnes, ceux dont il avait besoin... s'il amenait une famille, par exemple, à moi il me disait « Je vais vous placer », ... et il me donnait des journées pour mes enfants, pour mon mari et pour moi. Pour toute la famille. Car on amenait toute la famille, avec les enfants, avec le mari.*

- Est-ce qu'ils payaient la même chose aux femmes qu'aux hommes?

- *Non! Les femmes étaient payées mais beaucoup moins, beaucoup moins. Beaucoup moins. Et on travaillait autant qu'eux. Mais à la femme on donnait toujours moins qu'à l'homme. L'homme gagnait toujours un salaire plus élevé que la femme, toujours.*

- Est-ce qu'on passait toute l'année en dehors du village?

- *Tant que durait le travail. Car dans une cortijo il pouvait y avoir du coton, du pois chiche, qui se cueillaient à la main, il y avait toutes sortes de cultures. Et alors en fonction de ce qu'il y avait, on finissait une chose et on enchaînait avec l'autre, tu comprends? Jusqu'à ce que l'on termine la saison.*

- Et ensuite on venait ici au village pour la feria et ces choses-là?

- *On pouvait venir pour la feria, et on se reposait quelques jours, et ensuite on retournait à la betterave, ou au blé, ou ce qu'il y avait. Parce qu'avant il n'y avait pas autant de machines et ces choses-là. Tout était fait par les gens. Ou avant il n'y avait que la charrue, ou parfois un tracteur, et les hommes travaillaient presque tous la terre avec les animaux. On semait avec les animaux, le coton, le pois chiche, allons - le travail a toujours été fait à la main, par les mains des gens... Le travail agricole on connaissait bien. Avec l'olive, le pois chiche, la betterave, semer le coton à la main, tout ça on savait tout faire. Parce que c'est ça qui se cultivait par ici, c'est ça le travail qu'il y avait et tout le monde l'avait*

appris dès l'âge de 12 ou 14 ans... Il n'y avait pas d'école, il n'y avait que ça, rien d'autre... Et tout le monde mangeait, quoiqu'on travaillait jusqu'à, bon jusqu'à ce que le soleil se couche dans les champs, et tant que le soleil ne se couchait pas, on ne nous renvoyait pas chez nous. De soleil à soleil. Il y avait les « cigarettes » (pauses). On avait nos trois cigarettes par jour. On le disait « la cigarette », on avait peut-être une demi-heure, ou moins : quinze minutes, ne crois pas que c'était une demi-heure, c'était moins, et à l'heure du repas il y avait un monsieur qui venait avec une bête, avec la nourriture, qu'on appelait le gaspachero, on appelait ainsi celui qui venait avec les choses des gens, avec leurs pains. Ils les laissaient le soir, chacun son baluchon, avec son pain, sa cuillère, ses affaires, et ce monsieur allait au tas avec la nourriture et leurs choses et les pains et les cuillères et les gens mangeaient au milieu du champ, dans un abri.

- Et il y avait un cuisinier ou une cuisinière?

- Une cuisinière, bien sûr. Le contremaître était celui qui donnait les ordres et sa femme cuisinait.

- Et qu'est-ce qu'on mangeait?

- Ben, des pois chiches. Il n'y avait pas autre chose. Ou des patates. Elle mettait des pois chiches, et un peu de patates, et ça y était.

- Avec un peu de chorizo [saucisse] ou...?

- Non, chorizo, non [rire]. Nous autres, le chorizo, même pas de loin. Mon vieux, c'est que... La sardine, on l'appelait « le jambon du pauvre », le pauvre ne pouvait pas manger du jambon, alors la sardine, on la faisait cuire un peu, on lui enlevait ce truc, et on le mettait sur du pain. C'était le jambon du pauvre. On disait le jambon du pauvre. (Juana)

- Lorsque j'ai eu 14 ans, alors il a fallu que j'aie travailler aux champs, et alors ma mère restait avec les enfants. Nous allions tous à la campagne et elle venait aussi mais elle restait à surveiller les enfants. Et déjà, moi, je travaillais. Dans les champs, à treize ans je commençais à travailler dans les champs.

- Par période?

- Tout était par période. Avant on passait d'un travail à un autre. On venait à Lebrija seulement pour la Feria ou... la Semaine sainte. Mais quelques jours et c'est tout. On était toute l'année au travail.

- Et comment ça allait dans le travail?

- Ben, c'était amusant, parce qu'on était bien sauf qu'on travaillait toute la journée, mais le soir, on organisait une fête tous les soirs là où on restait, peu importe la maison. Tous les soirs on organisait une fête, avec El Chozas, qui travaillait lui aussi avec nous... Bien - on s'amusait bien et on était pas fatigués ni rien. Très amusant, très bien. On se senatit bien - quoique moins bien qu'aujourd'hui, parce qu'aujourd'hui on vit d'une autre manière. (Manuela)

... le soir, lorsqu'elles arrivaient les filles, alors elles s'arrangeaient un peu, elles se lavaient parce que, comme c'est naturel aux champs, la sueur, et les filles commençaient à danser et les garçons, et certains plus âgés qui savaient chanter et danser, certains hommes âgés, de Jerez, qui étaient très artistes - parce qu'ils étaient de vrais artistes du flamenco - et alors aussi, certains soirs plus que d'autres, on faisait vraiment la fête et tous ceux qui savaient, dansaient. Et s'il y avait quelqu'un qui était très bon dans le chant, parce qu'il y en avait beaucoup en campagne, du chant... (Fernando)

... alors je me souviens que venait le Tío Chozas pour travailler, il venait là, il passait la nuit, et il envoyait chercher du vin, et là alors il s'organisait une nuit de danse, de chant à notre goût, intime et très bien, ce qui est différent de tout ce qui est commercial. Et je m'en souviens qu'on était, disons en train de faire la betterave, on travaillait ainsi, et quand on s'arrêtait pour la cigarette, le repos, bien les gens commençaient à se laisser aller à ce plaisir, non? Et ça c'est quelque chose qui est à nous, très d'ici, non? (José)

Le travail agricole était le site de l'articulation d'une série de relations sociales, qui ensuite se prolongeaient dans les rapports avec les Gitans d'autres métiers sur le lieu de résidence « permanente ».

Mais le travail comporte une autre dimension identitaire, celle de la valorisation en tant que travailleur ... gitan. Les récits sont très explicites sur ce point.

- Les Flamencos travaillent beaucoup. Ils travaillent beaucoup. Et c'est que - c'est pas qu'ils soient meilleurs que les autres, mais eux sont toujours un peu « courts » [avares] et si un Gitan travaillait dans une équipe de Payos, et s'il était un peu court au travail, s'il n'était pas un peu long [généreux, en mettre plus], il - il fallait qu'il en fasse un peu plus. Un peu plus.

- Qu'est-ce que ça veut dire « court » et « long »?

- Que - qu'il travaille plus que l'autre. Plus que l'autre. Si je faisais deux pas, l'autre en faisait un, le Gitan devait en faire trois.

- Et pourquoi?

- Parce qu'il y avait cette chose - ils te cherchaient. C'est pour cela que nous étions les - nous avons mauvaise réputation, nous étions comme ça... Mais le Gitan a toujours travaillé. Ici à Lebrija, toute la partie de Utrera vers ici. Las Cabezas, Lebrija, tout ça, et Jerez aussi... il y a de très bons travailleurs... (Antonio)

- ... *Les flamencos d'autrefois de Lebrija, toute leur vie c'était la campagne, plus que personne. Les gens ont travaillé plus que les autres, plus que tout le monde... Parce que le Gitan s'est fait respecter dans le travail!*

- *On s'est fait respecter par eux, et dans le travail...*

- *Meilleurs!*

- ... *on a mieux travaillé, on les a dépassés!*

- *En toute chose on les a dépassés, en toute chose! Dans le respect, sans nous mettre contre personne, sans tuer personne, et dans le travail plus que tout le reste... Non pas comme eux : plus! (Juan et Fernando)*

C'est à dire qu'ils nous respectent, tous les Payos, parce que nous sommes aussi travaillants qu'eux, pour ne pas dire plus, parce que nous avons dû les dépasser. Nous autres, pour qu'on nous voit bien, on a dû les dépasser dans le travail. C'est-à-dire, le faire bien, et vite [rire]. Ils sont comme ça. (Luís)

Les contextes de travail en contact avec des *Payos* (en particulier donc, le travail agricole et la construction) deviennent des lieux de valorisation de l'identité ethnique. La discrimination dont l'objet sont les Gitans¹⁶⁵ agit comme une provocation à démontrer qu'ils peuvent faire non seulement autant que les *Payos*, mais plus¹⁶⁶. Comme sur le terrain du flamenco, on arrive ainsi à démontrer la supériorité ethnique, c'est-à-dire à renverser les stéréotypes imposés par la société dominante.

3.3.3 Les référents symboliques

Un certain nombre d'objets ou de denrées réapparaissent constamment en association avec les Gitans de cette région (mais qui ne leur sont pas nécessairement exclusifs), soit physiquement dans leur entourage, soit dans le discours. La valorisation particulièrement

¹⁶⁵ On a parfois l'impression que cette discrimination n'est pas forcément directement exercée sur eux, mais le résultat d'une réputation généralisée qu'ont les Gitans, une réputation qu'ils veulent récuser.

¹⁶⁶ Un observateur non gitan indique qu'en effet les Gitans ont meilleure réputation de travailleurs auprès des propriétaires terriens, car - soutient-il - le respect dont ils font preuve envers les aînés, dont le *manejero*, en fait une force de travail très disciplinée (Pulido 1995). Ceci tendrait à être appuyé par les déclarations de quelques interviewés dans le sens qu'ils ne se sont pas rebellés contre des conditions de travail qu'ils jugeaient injustes par «respect» pour leurs parents plus âgés. Il est à noter cependant que ce même facteur du respect pour les aînés - et par extension de la cohésion interne du groupe - peut aussi jouer en sens contraire, lorsque les aînés sont convaincus qu'il ne faut pas accepter le statu quo.

positive de ces éléments par les agents leur confère un caractère quasi mystique, qui indique qu'ils possèdent un statut de référents symboliques chez les Gitans, autrement dit : de symbolisation de divers aspects de leur identité idéale. La référence systématique à ces « icônes » contribue à la construction d'une convergence du groupe autour de ces valeurs identitaires.

La plupart de ces objets (escargots, romarin, pois chiches, Xerès, oeillets, rotin)¹⁶⁷ sont ou éléments de la nourriture ou produits du royaume de la « nature » végétale. Ce fait suggère deux pistes d'analyse principales : 1) le rapprochement de l'identité gitane à la « nature », à ce qui est « donné », en opposition aux *Payos* qui sont, eux, construits, voire mécaniques, et 2) le lien de tous ces éléments avec « l'intérieur », soit par le fait qu'on les ingurgite, soit parce qu'ils font partie de la nature, donc relèvent du même domaine que le « sang », notre intérieur par excellence.

Il s'agit d'une série de concepts qui surgissent des récits, et qui semblent se référer à un complexe cohérent mais non explicite et qui concerne les fondements de l'identité gitane. La présence de ce complexe est signalée par les liens établis implicitement dans le discours entre « autochtone », « racine », « naturel », « sagesse/sève » (*sabia*), sang. La charnière de toutes ces notions est leur caractère naturel (i.e. : inné), à la fois *interne* au corps et à l'esprit, enraciné dans un lieu - voire dans la terre - et, par extension, légitime, et faisant partie de la « nature » (donc aussi par inférence, légitime, non truqué, non transformé). Pour saisir les liens, il est important de comprendre le double sens en espagnol des mots « *natural* » et « *sabia* ». *Natural* fait référence à la fois à la nature et au lieu, être natif d'un lieu. *Sabia* signifie à la fois sage, savante et dans sa forme homonyme *savia*, sève. L'emploi de ces mots par les Gitans fait souvent appel à leur double sens qui, de toute façon, colore leur utilisation même lorsque le deuxième sens demeure implicite. Ce complexe est flou mais fondamental, brochant une espèce de toile de fond

¹⁶⁷ Certains de ces éléments ne sont pas valorisés seulement par les Gitans, mais ils sont, à partir du moment où ils sont partagés avec les *gaché*, soit hégémonisés par les Gitans - le romarin - soit abordés sous un angle particulier par les Gitans - les escargots.

interprétative et contextualisante au discours que les Gitans utilisent pour se définir eux-mêmes. Il y aurait donc une sorte de savoir naturel (en opposition à une connaissance apprise par les *Payos* à travers leur éducation), circulant à l'intérieur de nous par le « sang » (les Gitans ne sont pas indifférents au caractère métaphorique que ce mot revêt) et légitime car possédant des racines - soit de lieu, soit temporelles.

Examinons les éléments précis identifiés.

Les escargots (*caracoles*) sont appréciés comme mets tant par les *Payos* que par les Gitans, mais ils jouent un rôle beaucoup plus grand dans la symbolique gitane : d'ailleurs, chez les non-Gitans ils ne semblent pas porter une charge symbolique du tout. Chez les Gitans, les *caracoles* touchent aux domaines à la fois de la nourriture, du travail et de la musique. Les escargots sont préparés comme *tapas* (hors-d'oeuvre) dans les bistros et les maisons un peu partout en Andalousie. Ils sont sauvages, ramassés dans les terrains vagues par des travailleur-e-s agricoles en chômage, et vendus soit directement dans les bistros, soit à des revendeurs grossistes :

- Ma mère me raconte qu'elle allait aux escargots... Elle allait dans beaucoup de cortijos - ou dans la base aérienne de Jerez, qui était une zone très cotée parce que c'était militaire, et beaucoup d'escargots s'y trouvaient, et bien sûr -. Ils sortaient d'ici le soir, et ils revenaient très tôt le matin, ou alors ils sortaient le matin et ils revenaient très tard, à huit heures ou à dix heures le soir, avec un sac d'escargots qui pesait peut-être 40 ou 50 kilos. Sur la tête, depuis Jerez.

- Et est-ce qu'on gagne beaucoup avec les caracoles?

- Non. Avant, c'était juste pour manger un peu.

- Pour la consommation de la famille seulement?

- Des fois pour consommer, et aussi pour vendre - parce que des fois il y avait du travail, et d'autres fois il n'y en avait pas, et lorsqu'il y en avait, le plus probable c'était qu'on ne te le donnait pas... (Eduardo)

- À quoi travaillait ta mère?

- Ben, elle allait aux marais pour des escargots à cette époque-là. Aux marais parce que toutes les parcelles (de terre) étaient du marais avant. Et elle ramassait beaucoup d'escargots et elle vendait aux gens, des cabrillas, non pas les blanquillas, mais les cabrillas, qui sont plus gros. Et alors il y avait un intermédiaire d'ici, de Lebrija, qui les envoyait à Séville, parce qu'elle les

ramassait et ensuite il les vendait. Et ensuite ils arrivaient à Séville et ensuite... on les mangeait, allons. (Manuela)

Mes parents, travailleurs agricoles. Agricoles, eux aussi. Ensuite, ma mère, aux champs et aussi ma tante - ben, elle avait ce travail des escargots, elle était intermédiaire. Elle était comme une espèce de ramasseuse. Les ramasseurs sont ceux qui ramassent en saison, l'asperge, ou le lapin, la perdrix, tout ce qui venait ils l'achetaient. Et les gens de ma famille se consacraient à l'escargot. Ils l'achetaient au forfait, mais voyons - l'escargot. Et ils l'envoyaient à Séville, là où était ma tante, et elle s'en défaisait là-bas... elle le distribuait dans les bars. (Antonio)

La cueillette des escargots continue aujourd'hui à être une source de revenu d'appoint pour les nombreux chômeur-e-s en Andalousie. Ils se trouvent dans des champs abandonnés, ou en marge des champs, collés sur les mauvaises herbes sèches, dans des endroits où l'on ne répand pas des insecticides pour les cultures. Il y en a trois sortes - le *bulgado* (de couleur rouge vin), le *cabrilla* (à rayures) et le *chico* (petit) - le plus apprécié car le plus gros étant le *cabrilla*. Suite à la cueillette, on les met une semaine dans un sac en plastique pour qu'ils se vident et ensuite on les lave dans leur eau avec du sel, et on les met dans une casserole d'eau bouillante : là « *ils sortent leurs têtes pour respirer comme s'ils dansaient* ». On les fait cuire avec la coquille en y ajoutant de la cardamome, et de la menthe sauvage. « *On les laisse tranquilles pendant qu'ils mijotent pour ne pas les effrayer.* »

L'un des *palos* du flamenco s'appelle *caracoles* : il s'agit d'une musique similaire à la *alegrías*, très souvent présentée avec un accompagnement de danse. Le *caracoles* comprend un refrain basé sur l'appel des vendeurs ambulants d'escargots. Les mouvements de la danse rappellent la forme de la coquille, c'est-à-dire avec beaucoup de tours en arabesque. *Caracol* est aussi un nom de scène utilisé par une grande famille gitane du toréo et du flamenco, les Ortega de Cádiz qui ont commencé à la fin du XIX^e siècle avec le torero et chanteur « Caracol ». Prendront la suite son fils, le grand *cantaor* Manolo Caracol (de son vrai nom Manuel Ortega Juarez) et ses enfants Enrique Caracol et Manuela La Caracola (Blas Vega et Rios Ruiz 1990 : 155-157). Une chanteuse m'a expliqué l'origine du petit nom de Manolo Caracol par le fait qu'il avait une voix

« *encaracolá* », c'est-à-dire, qui faisait des tours dans sa gorge - autrement dit, très gutturale et par extension le genre de voix très valorisée chez les Gitans. Il semble que cette version de l'origine du nom soit inventée; elle illustre néanmoins la valeur positive associée aux *caracoles* chez les Gitans. Finalement, autre illustration de l'importance des caracoles : le nom du festival flamenco de Lebrija, *La Caracolá*.¹⁶⁸

Enfin, tout cela semble signaler une appréciation particulière d'un certain nombre de traits de société projetés sur les *caracoles* et particulièrement valorisés par les Gitans, sinon carrément la construction d'un parallèle entre eux-mêmes et les escargots : ce sont des créatures de la nature (comme les Gitans); ils vivent dans des milieux sauvages que les *Payos* ne se sont pas appropriés; ils sont des dons de la nature, ce qui permet d'atteindre une plus grande indépendance vis-à-vis des règles d'un marché contrôlé par des *Payos*; ils sont péripatétiques tout comme les Gitans (d'autrefois) portant leur maison sur le dos...¹⁶⁹ Je m'aventurerais même à dire que la préférence marquée des Gitans pour les escargots de la variété *cabrilla* - à rayures - est historiquement liée aux anciens costumes des Gitans... à rayures. Un Gitan de Lebrija m'a fait l'observation un jour que les Gitans de Arcos sont comme des escargots, l'inférence étant que ceux de Arcos se cachent du regard des *Payos*, en mettant leur tête dans leur coquille.

C'est aussi en s'appuyant sur cette appréciation et identification que les *caracoles* sont introduits dans le domaine de la musique flamenco : on célèbre les escargots dans les chansons de ce nom; on évoque leur forme et leur mouvement dans la danse qui l'accompagne; des vedettes y puisent leur nom de scène et on va jusqu'à trouver une analogie entre le son d'une voix très prisée et la forme/le mouvement de l'escargot.

¹⁶⁸ D'autres festivals de la région ont pris aussi pour nom celui d'un met paysan particulièrement apprécié : *El Potaje Gitano* à Utrera, *El Gazpacho* de Morón de la Frontera, par exemple.

¹⁶⁹ Un rapprochement est à établir ici avec les observations de Formoso (1986 : 195) concernant le maintien d'une logique péripatétique chez les Gitans, et par conséquent leur grande appréciation de produits et de comportements cohérents avec une vie « mobile ».

Le romarin (*romero*) est un autre produit de la nature partagé avec les non-Gitans¹⁷⁰. Cette plante apparaît souvent dans le folklore de la région et a prêté son nom à tout un ensemble rituel, soit les pèlerinages religieux connus comme *romerías*. Pendant ces pèlerinages en campagne d'une durée d'un, deux ou de plusieurs jours vers le sanctuaire d'une vierge ou d'un saint patron¹⁷¹, on cueille le romarin qui se trouve en abondance sur le chemin. Cette herbe est censée apporter la chance, mais semble être aussi inextricablement liée à la mise à l'écart des bonnes moeurs pendant la *romería*, c'est-à-dire à un esprit de séduction. Un dicton populaire dit qu'il faut cueillir le romarin que l'on trouve sur son chemin pour déjouer le mal (*El que vé el romero y no lo coja, el mal que venga que no se enoja* - Celui qui voit le romarin et ne le cueille pas, le mal qui vient qu'il ne s'en fâche pas) et, en général le romarin est vu comme porteur de chance, comme talisman. Il est porté par des Gitanes errantes dans les rues des grandes villes, par les femmes (habillées avec leurs robes « de Gitanes ») dans les *ferias*, par les toreros... L'un des plus connus des toreros gitans - Curro Romero - porte toujours une petite branche de *romero* dans la poche de son gilet, et toute sa suite de spectateurs en porte à la main lors d'une *corrida*.

Le romarin a donc tendance à être identifié aux Gitans, et toujours empreint d'un soupçon de superstition, de séduction, et d'air de liberté et de nature sauvage... Plus qu'une auto-identification des Gitans avec le romarin, il apparaît comme un élément porteur de caractéristiques identifiées par l'ensemble de la société comme symbolisant les Gitans, et avec lesquelles les Gitans ne sont pas en désaccord.

Les pois chiches (*garbanzos*) sans être élevés au même rang de prestige que les *caracoles* et le romarin, sont un met très apprécié des Gitans. Typiques de l'alimentation des

¹⁷⁰ *Romero* est d'ailleurs un nom de famille que l'on trouve aussi fréquemment en Andalousie chez les Gitans que chez les non-Gitans.

¹⁷¹ Sur le déroulement des *romerías*, et en particulier leur aspect ludique et libertin, voir Rodriguez Becerra (1985 : 87-101).

travailleurs agricoles¹⁷², les pois chiches aujourd'hui sont présentés par mes interlocuteurs gitans comme une nourriture simple, sans prétention, saine, qui symbolise le lien avec la terre. Le pois chiche est l'ingrédient principal du « *potaje gitano* » - plat prisé et élevé au statut de symbole de la collectivité gitane dans le fait qu'il a été choisi comme nom du festival annuel de flamenco de la ville de Utrera.

Les oeillets sont aussi communément associés avec les Gitans, et en particulier avec les Gitans errants ou *canasteros*. Les Gitanes errantes les vendent dans la rue des grandes villes, dans les *ferias* et *romerías*, dans les festivals. Mais il s'agit surtout de femmes de cette « autre race » (voir plus loin) de Gitans, ceux qui ne sont pas sédentaires - et souvent en effet ces femmes viennent du nord du pays pour vendre dans les célébrations en Andalousie. En dehors de cela, les femmes habillées en « Gitane » (p. ex. : les danseuses de flamenco ou les femmes en tenue de *feria*) portent très souvent des oeillets dans leurs cheveux, et on en fait mention dans beaucoup de chants flamenco.

L'osier (*mimbre*) est un autre produit de la nature associé de très près aux Gitans *canasteros*, car c'est à partir de cela qu'ils fabriquaient les paniers qu'ils vendaient pour gagner de l'argent, et qui leur ont valu leur nom (de *canasta* : panier). La vie des *canasteros* est souvent romantisée dans les récits des Gitans sédentaires et, même s'ils tiennent à bien marquer la distinction entre eux-mêmes et ces Gitans errants, marginaux et non civilisés que sont d'après eux les *canasteros*, ce mode de vie libre, le long des rivières, où primaient la spontanéité et la générosité, est présenté comme un idéal de pureté et de simplicité. Fréquentes sont des réflexions comme celles-ci :

- *Bon, mais nous n'avons pas été comme les Gitans les plus bas.*
- *Comme les canasteros?*
- *Les canasteros. Nos gens étaient bien. Nous avons toujours de quoi manger, avec nos grands-parents bouchers. C'est bien. Les choses marchaient bien. Mais j'ai vu aussi des canasteros, et j'ai été avec eux - parce que je les aime tant -*

¹⁷² « *Mais avant : aujourd'hui des pois chiches, et demain il faut manger des pois chiches. Et alors, encore une fois demain des pois chiches. Se lever encore le lendemain, encore des pois chiches. Matin et soir. Aujourd'hui je vais manger des pois chiches, demain des pois chiches, après-demain des pois chiches, parce que pois chiches c'est tout ce qu'il y avait.* » (Josefa, commerçante-chanteuse, 48 ans, Lebrija).

depuis que je suis petit, et j'ai été avec eux, faire leurs paniers, leurs choses au bord de la rivière, et je passais avec mon âne, et je m'arrêtais, j'étais très jeune, et je me suis lié d'amitié avec eux. Et on me disait « Toi qui es si jeune, comment se fait-il que tu aimes tant ça? » Et j'ai dit que ma mère était gitane pure, mon père est gaché, mais me voici. Et alors tu vois là toute la noblesse qu'il y a dans ces familles : dans la pauvreté, mais dans la noblesse qu'elles ont... c'est pourquoi je dis que j'aimerais être plus gitan que payo. (Pablo, boucher, 46 ans, Arcos)

- Maintenant, non, mais avant il y en avait beaucoup. Ils immigraient beaucoup ici vers les grottes, vers les rivières, cherchant leur vies, faisant leurs paniers et ces choses-là. Et il y avait beaucoup de grottes, et eux avaient leur abri dans les grottes... Ils venaient en général dans une charrette à chevaux, et ils restaient tout en bas de la falaise dans une grotte qu'on disait « la grotte cachée »... et ils restaient là peut-être quatre, cinq mois, et lorsqu'ils voyaient que c'était mieux, ben ils s'en allaient ailleurs.

- Mais moi, j'aimerais aussi être une Gitane de cette époque-là, avec leur manière de vivre, et leur grand coeur, enfin...

- Il te semble que c'était mieux avant que maintenant?

- Ah, bien sûr...

- Ils ne touchaient à rien, ils étaient là et ils ne volaient rien ni ne touchaient à rien, parce que moi je descendais jouer avec eux, et nous nous disions « cousin », et ensuite quand ils s'en allaient, je ressentais quelque chose...

- Et ils partageaient le peu de nourriture qu'ils avaient, ils le partageaient avec celui qui en avait besoin. (Tomás et Rocío)

Telle est l'image véhiculée par la chanson du Camarón¹⁷³, qui parle de la Gitane qui est « pure comme l'osier ». Le lien quasi mystique avec une nature inaccessible aux non-Gitans est réaffirmé.

Le vin de Jerez est considéré comme la boisson noble et authentique, celle qui accompagne les réunions entre amis *a gusto* ainsi que les chanteurs flamenco dans leur

¹⁷³ José Monge Cruz, dit « Camarón de la Isla », cantaor gitan immensément populaire auprès des jeunes, et mort des suites d'une addiction à l'héroïne en 1992. On raconte que Manolo Caracol ne voulait pas l'entendre chanter à ses débuts en déclarant : « Voyons! Comment est-ce qu'un blond va pouvoir chanter du flamenco? »

rencontres avec le *duende*¹⁷⁴. Rares ont été les Gitans qui ont possédé de la vigne, mais la plupart en tant que travailleurs agricoles ont participé à la production vinicole. Et c'est son processus de production qui devient métaphore de l'authenticité, par le truchement du concept de *solera*. Le *solera* est la souche du vin, le vin étant vieilli dans des tonneaux en chêne dont on transfère une partie vers d'autres tonneaux lors de chaque nouvelle récolte. De cette manière le vin n'est jamais composé du produit d'une seule année, et chaque tonneau contient une partie de l'héritage de la souche d'origine - la *solera*. Dans les récits on fait parfois le rapprochement entre le chant authentique et le *solera*, le chant vrai devant posséder des racines, une tradition, une continuité avec le passé¹⁷⁵. Par le biais de l'analogie du chant avec le vin, on arrive à récupérer tout le poids symbolique de la *solera* - concept puissant qui fonde le lien entre qualité et continuité historique. À mon avis - et comme nous le verrons plus loin - cette notion est fondamentale à la construction d'un récit de l'authenticité historique centrale à la légitimité (aux yeux des Gitans) de l'identité gitane.

3.3.4 Se montrer Gitan

Outre ces référents symboliques provenant de l'environnement « naturel », l'habillement est aussi, bien sûr, une puissante démonstration de l'identité. Sur ce plan, il est particulièrement saisissant de constater que les Gitans des petites villes de la région, tel que souligné plus haut, ne se distinguent pas par leur apparence physique ni par leur habillement dans la plupart des contextes. Au contraire - et ceci fait partie d'une stratégie assez explicite - ils sont fiers du fait de passer inaperçus.

¹⁷⁴ Beaucoup ont tenté de définir le *duende*, mais l'exploration classique de ce phénomène demeure celle de García Lorca (1967). Tous sont d'accord que le *duende* est un moment magique qui soude musiciens et assistance en une unité de « senti » qui racle le fond de l'âme. Le propre du *duende* est d'aller chercher des sentiments et sensations profondes, inatteignables dans un état « normal », à mille lieux du beau et de l'harmonieux. García Lorca lie l'apparition du *duende* aux *sonidos negros*, ces cordes musicales en mineur, beaucoup utilisées par les musiciens gitans du flamenco (P. Schupp 1998 : communication personnelle).

¹⁷⁵ « Le chant gitan est comme le bon vin : si tu maintiens la souche et n'en vends pas trop. » (Pepe, journalier et chanteur, 50 ans, Lebrija)

Je ressens en dedans que je suis Gitan, je n'ai pas besoin de me mettre des gitaneries en-dehors. (José)

J'ai fait 15 mois de service militaire, et ils sont restés sans savoir que j'étais gitan. Puisqu'ils me voyaient avec ma peau blanche et tout, ben personne n'a su que j'étais un Gitan. Et j'étais depuis qu'ils m'ont pris jusqu'à ce qu'on m'ait libéré, l'assistant d'un lieutenant... Et en fin de comptes, ni sa femme, ni le lieutenant, ni les soldats, ni personne n'a su que j'étais gitan. Et j'ai été libéré sans que personne ne sache rien.

(Ricardo, commerçant, 64 ans, Lebrija)

- Vois, regarde : celui-là n'a pas l'air gitan, ici aucun d'entre nous n'a l'air d'être gitan.

- Les uns plus blancs, les uns plus noirs...

- Ni dans les vêtements...

- Ni dans l'habillement, ni rien.

- Ni dans l'habillement, pareil! (Fernando et Juan)

On raconte parfois même des anecdotes où d'autres Gitans les auraient pris pour des gaché :

Nous sommes allés à Chiclana, à une noce, d'une Gitane, où nous étions invités. Mais on est arrivés à la noce, et eux ils ont cru que nous n'étions pas gitans. On a été obligés de dire - à celui qui nous a invités « Veille bien à ce qu'ils ne nous foutent pas dehors! » « Bien sûr, mon vieux, ils sont gitans! » Et ils ont dit « C'est faux, ceux-là ne sont pas gitans. » Qu'on n'était pas gitans! « C'est vrai, mon vieux, nous le sommes! Je sais parler caló, comment est-ce que je ne serais pas gitan? » « Eh bien, vous n'avez pas l'air d'être gitan! » Ils ont cette habitude. Et nous avons été obligés de nous en aller, parce que nous n'étions plus à l'aise là-bas. (Antonio)

La stratégie de ces Gitans est donc de contrôler les circonstances dans lesquelles ils peuvent être identifiés en tant que tels. Autrement dit, ce sont eux qui déterminent où et quand ils seront reconnus comme Gitans et - à la limite - qui les reconnaîtra. Les cheveux longs et bouclés, les bijoux voyants, les chemises à pois, les robes à volants - les signes extérieurs de la gitanitude, les signes sur lesquels s'appuient les *Payos* pour identifier les Gitans - sont bannis de la vie quotidienne, et sont affichés seulement dans des circonstances particulières : lors de rituels à dimension identitaire ou lorsque le fait d'être gitan peut avancer la stratégie de valorisation par la société dominante (dans le flamenco

commercial, par exemple). La différence par rapport à Jerez - plus que n'importe quelle autre grande ville, par ailleurs - est frappante. À Jerez, contrairement aux petites villes des environs, les Gitans se montrent en exhibant justement les signes susmentionnés. On a l'impression qu'ils le font de manière tout à fait inconsciente, mais ayant constaté à quel point la démonstration de l'identité à Arcos et à Lebrija correspond à une stratégie explicite, mon hypothèse serait qu'il s'agit d'une stratégie tout aussi cohérente à Jerez¹⁷⁶, mais différente, tenant compte d'un contexte et d'un rapport de forces interethnique sensiblement différents. En particulier, à Jerez la concentration gitane est plus forte que dans la plupart des petites villes qui l'entourent. Aussi, Jerez est considéré par certains comme « le berceau du flamenco », et cette musique occupe une grande place dans la culture locale, à tel point que le flamenco surdétermine l'ensemble des rapports Gitans - *Payos*, du moins dans leurs grandes lignes. De cette façon, c'est plus avantageux pour les Gitans ici que dans d'autres villes d'afficher leur appartenance ethnique par des signes externes. De plus, dans un tel contexte ils peuvent se permettre de se concentrer dans deux quartiers à dominante gitane, compte tenu du fait que la préférence des Gitans semble aller vers la fréquentation d'autres Gitans (ce qui permet d'être *a gusto*). Cette réflexion m'amène à préférer le terme « afficheur identitaire » à celui - courant dans la littérature sur l'identité ethnique - de « marqueur identitaire » : nous sommes en présence d'une dynamique déterminée par des choix réalisés au sein du groupe et cohérents avec une stratégie, et non pas de signes neutres et passifs qui n'ont qu'à être constatés par des gens de l'extérieur.

¹⁷⁶ Pasqualino (1995) aborde la question de la symbolique vestimentaire des Gitans de Jerez dans le cadre des fêtes flamencas, mais non pas dans la vie quotidienne.

3.3.5 Les institutions gitanes

Par « institution » j'entends autant des pratiques institutionnalisées¹⁷⁷ (des rituels, en particulier) que des organisations ou associations. Trois constats s'imposent ici : les Gitans participent à des institutions qui peuvent être ou partagées avec des *Payos*, ou exclusives aux Gitans; les institutions exclusives portent une lourde charge identitaire; la structure même des institutions exclusives est empruntée aux institutions de la société dominante et, en ce sens-là, le comportement institutionnel des Gitans est cohérent avec leur stratégie identitaire globale.

Je m'attarderai ici particulièrement au cas des organisations et traiterai des rituels plus loin. Les organisations et associations qui - sans être les seules - semblent les plus pertinentes pour une analyse des stratégies et du rapport de forces identitaires actuels sont celles qui ont à voir avec la religion (confréries de la Semaine sainte de l'Église catholique et participation à des églises fondamentalistes protestantes), avec le flamenco (*peñas, tertulias*), avec les rituels d'identité collective andalouse (*caseta de feria*) et avec des stratégies identitaires pan-gitanes émergentes (associations de développement et de promotion gitane). Pourquoi celles-là et pas d'autres? Pourquoi pas l'école, les syndicats, le gouvernement municipal, par exemple? Simplement parce que, pour les Gitans des deux villes étudiées, ces autres institutions ne semblent pas être investies par eux comme enjeux pour l'identité. Très brièvement, je puis offrir les considérations suivantes à ce sujet :

- En ce qui concerne l'école, la dévalorisation de l'éducation vue comme stratégie propre aux *Payos*, et son opposition au savoir « inné », mènent au sous-investissement de ce terrain dans le contexte actuel.

¹⁷⁷ Je m'inspire ici de l'approche de Giddens (1979 : 65) : « ... we can analyse how "deeply-layered" structures are in terms of the historical duration of the practices they recursively organise, and the spatial "breadth" of those practices : how widespread they are across a range of interactions. The most deeply-layered practices constitutive of social systems in each of these senses are institutions. » Et encore, de manière plus succincte : [Institutions are] « practices which are deeply sedimented in time-space » (1979 : 80).

- Les syndicats : certains Gitans y participent activement, alors que beaucoup en sont membres mais n'interviennent pas activement, selon leurs propres récits. Il semblerait qu'ici les identités de classe entrent en compétition avec l'identité ethnique, au point où cela mine la participation. Cet état de fait suggère donc que l'identité ethnique prime sur l'identité de classe dans les cas étudiés¹⁷⁸.
- Le gouvernement municipal est un terrain où les Gitans sont représentés en tant que tels depuis 1978 à Lebrija, alors qu'à Arcos ils sont largement absents de la scène politique. Mais même à Lebrija, ils ne l'investissent pas comme Gitans, ils en semblent même réticents. Cette peur du politique en tant qu'instrument identitaire pourrait être liée à la peur de provoquer une réaction négative de la part des *Payos* si l'on revendique trop ouvertement le statut de Gitan (cf. aussi plus loin, concernant les associations de promotion gitane).
- Les institutions liées au domaine religieux, malgré le gouffre qui les sépare sur le plan doctrinal, font preuve de similitudes surprenantes (ce qui explique peut-être que le fondamentalisme protestant s'est moins développé chez les Gitans des villes où ils possèdent leurs propres confréries catholiques de Semaine sainte¹⁷⁹). Les deux, en fait, permettent l'expression d'une spécificité gitane au sein de l'église. Cette expression ne va pas toujours de soi, et les hauts placés de l'Église catholique a mené une campagne de répression contre les manifestations jugées

¹⁷⁸ Ce constat semble cohérent aussi avec la tendance des Gitans à ne pas prendre partie dans la Guerre civile. Cependant, la conjoncture politico-économique y est aussi pour quelque chose dans le sens qu'en situation de taux croissant de chômage, les syndicats ne sont pas perçus comme une garantie efficace.

¹⁷⁹ Ce constat a été réalisé par Gamella (1995 : 510-511) mais en termes légèrement différents : « *Nous avons aussi observé que dans les endroits où se trouve installée une confrérie catholique de Gitans avec un poids significatif et une tradition solide, il n'existe pas de "culte évangélique", ou alors celle-ci possède peu d'adeptes.* » Selon son équipe de chercheurs qui a réalisé des observations sur place dans l'ensemble des villes de l'Andalousie, le fondamentalisme se développe peu chez les Gitans là où ils sont « intégrés ». Pour ma part, je dirais plutôt qu'il s'agit de savoir si oui ou non, le développement des confréries gitanes occupe de manière satisfaisante le terrain identitaire dans le domaine religieux. Autrement dit, c'est de savoir si la confrérie est ou non un véhicule suffisamment autonome pour permettre l'expression de la différence gitane. C'est cela qui inhibe ou non l'investissement dans le fondamentalisme.

trop « radicales » de la gitanitude dans le cadre des processions de la Semaine sainte, mais il semblerait que, pour le moment, un équilibre qui satisfait et l'Église et les Gitans ait été acquis.

Les confréries gitanes fonctionnent selon la même structure que celles des non-Gitans (à l'origine, beaucoup de confréries étaient créées sur la base d'un corps de métier ou d'un quartier) (Moreno 1985a : 44-46). Elles sont basées chacune dans une église, autour de la dévotion à l'image d'un Christ (représentant une station de la croix) et d'une Vierge en particulier, et parfois d'une troisième image d'un saint. Lors de la Semaine sainte, chaque confrérie a sa journée et son heure de sortie, et un parcours déterminé pour sa procession. Les membres d'une confrérie qui ne portent pas les images vont habillés en costumes inspirés de ceux de l'Inquisition, chaque confrérie ayant des couleurs et un modèle d'habit distinctif. Il est à noter qu'entre confréries gitanes de différentes villes, il n'y a aucune constance ni en ce qui a trait à l'image à laquelle on professe dévotion, ni à l'habit ou aux couleurs utilisés, ni au jour de la procession, etc. Lorsqu'il y a plus de confréries que de jours de la semaine, plusieurs sortent le même jour et parfois les parcours se rencontrent. Comme il peut y avoir aussi plus de confréries que de stations de la croix, deux ou plusieurs d'entre elles peuvent porter des images représentant la même station. Enfin, il y a parfois plus qu'une confrérie gitane dans une ville (à Jerez, par exemple, il y en a deux : respectivement basée dans chacun des deux quartiers gitans)¹⁸⁰.

Chaque procession est accompagnée de musiciens (surtout tambours et trompettes), et parfois à divers endroits le long du parcours un chanteur se lancera à chanter des *saétas* (chant *a capella* sur un thème religieux, chant souvent assimilé aux formes flamencos). L'activité principale des confréries le long de l'année est la création et la répétition - entourées du plus grand secret - de pas rythmés et distinctifs que les participant-e-s à la procession reproduiront à l'unisson à différents moments du parcours. Il y a une grande rivalité entre confréries pour produire les pas les plus complexes, les plus beaux, les

¹⁸⁰ Pasqualino (1995) décrit en détail les processions de ces deux confréries.

mieux exécutés, etc. Le caractère spécifique des confréries gitanes est qu'elles font « danser » leurs images (les levant brusquement en l'air sur un rythme très marqué) et vers la fin du parcours, on passe de la musique sobre à des *tangos* ou des *bulerías*, et les participant-e-s à la procession se mettent à chanter et à danser. On entend aussi des *jaleos* lancés à l'intention des images, par exemple : « *Olé, mi Cristo!* » ou « *Qué guapa la Virgen gitana!* » Ce sont ces manifestations que les autorités ecclésiastiques ont voulu réprimer, et elles ont réussi, dans une certaine mesure, du moins, à « contenir » les manifestations gitanes à l'intérieur de certaines marges de conformité avec les processions non gitanes¹⁸¹. Car on raconte qu'autrefois il se produisait une véritable fête populaire lorsque la procession pénétrait dans des quartiers à forte population gitane, fête qui pouvait durer des heures; maintenant on exige que les processions ne durent pas plus d'un temps prédéfini en fonction du parcours, et si une confrérie dépasse trop son temps, elle peut perdre son droit de procession pour l'année suivante, ou être soumise à une amende.

Les autres activités des confréries pendant l'année sont de réaliser des messes à l'intention des images, de les entretenir. Certaines confréries (dont celle des Gitans de Lebrija) ont un local propre, qui sert de lieu de rencontre quotidien, un espèce de club social (surtout d'hommes) avec un bar. D'autres aussi organisent des activités charitables. Celle des Gitans de Lebrija intervient avec d'autres institutions au niveau local en faveur de causes identifiées à la communauté gitane (collecte de fonds pour des familles en difficulté, réalisation d'activités culturelles surtout liées au flamenco, etc.). Chaque confrérie a des autorités élues qui s'occupent de l'organisation des activités, de l'administration courante et des relations avec les autorités ecclésiastiques par le biais de la participation au Conseil

¹⁸¹ Les membres de l'exécutif de la confrérie de Gitans de Lebrija (entrevue : 11 mars, 1995) parlent d'une résistance de la part de l'Église catholique locale face à des manifestations jugées « trop gitanes » dans les processions de la Semaine sainte, mais ils affirment avoir réussi à se faire comprendre auprès du Conseil des confréries au niveau local. Ils se voient constamment tiraillés entre les règles dérivées des normes de comportement de la société majoritaire et leur propre culture. Ils estiment que d'autres confréries gitanes (celles, par exemple, de Jerez ou de Séville) sont allées « trop loin » et ont perdu leur cachet distinctif « pour avoir assimilé ce qui est des autres ». Ils ont dû quand même céder sur certains points eux-mêmes : « *La procession n'est pas tout ce que nous voulions : nous nous sommes limités à l'expression minimale. Avant, à n'importe quel endroit du parcours, on pouvait faire cette expression [p. ex. : la danse et le chant gitans], maintenant c'est seulement lors de la rentrée vers l'église. Et puis nous devons observer tous les actes religieusement, qui ne sont pas toujours d'un grand intérêt pour les Gitans.* »

des confréries de l'Andalousie. Jusqu'à récemment, les femmes n'avaient pas le droit de « s'habiller » (i.e. : de porter le costume de la confrérie) dans les processions (quoique beaucoup le fissent de manière clandestine - cf. Mitchell 1990 : 112). Encore maintenant leur rôle est très effacé, elles n'occupent pas en général des fonctions à l'intérieur de la hiérarchie, ni même ne participent aux activités régulières de la confrérie. Il n'y a qu'une confrérie dans toute l'Andalousie qui a une présidente femme (*Hermana Mayor*) : il s'agit de la confrérie dite « des Gitans » de Arcos, qui est tombée presque dans l'oubli lorsque les Gitans s'en sont retirés et qui a été ensuite remontée par l'entrée d'un groupe de jeunes *Payos* très dynamiques, et cette homogénéité générationnelle explique peut-être son ouverture à élire une jeune femme comme présidente.

La confrérie *Ecce Homo* de Lebrija est sans aucun doute une institution qui véhicule et reproduit¹⁸² l'identité gitane. Elle n'est pas exclusive aux Gitans, quoique la presque totalité de familles gitanes de Lebrija en soient membres. De plus, beaucoup de Gitans sont membres d'autres confréries à dominante *payo*. Ses statuts prévoient cependant que la majorité des autorités élues doivent être gitans, dans un effort explicite de s'assurer que le contrôle - et par là, le caractère gitan - de l'institution ne leur échappe pas.¹⁸³ La participation à la confrérie revêt un aspect explicitement identitaire :

C'est la maison commune de tous les Gitans. C'est-à-dire, qu'en dehors des différences idéologiques que l'on peut avoir entre nous, je crois que oui, c'est ça qui réunit d'une certaine manière la communauté gitane de Lebrija. Et pendant cette nuit, oui, les Gitans, on prend comme quelque chose à nous, une identité, une identité d'ici qui nous unit cette nuit-là, pour nous exprimer, et nous défouler à notre manière, c'est quelque chose qui s'exprime. Nous, et le village, celui qui assiste et qui aime ça. C'est quelque chose de différent, non? En cela, oui,

¹⁸² J'entends que la « reproduction » sociale ne se fait pas de manière identique à travers le temps, mais plutôt en introduisant en général de manière inconsciente des modifications - en ce sens donc la reproduction identitaire est en même temps construction identitaire.

¹⁸³ Dans ce cas, il s'est passé quelque chose de très similaire à ce qui s'est produit à Arcos, et à la même époque. La confrérie de Lebrija était tombée, n'avait plus de membres actifs depuis plusieurs années, etc., et la famille de notables locaux qui s'en occupait a proposé aux aînés de la communauté gitane de la reprendre à leur compte, sous prétexte qu'elle avait été une confrérie de Gitans historiquement - ce qui est loin d'être sûr, d'ailleurs, tant à Lebrija qu'à Arcos. À Lebrija, cependant, la reprise par les Gitans a fonctionné, alors qu'à Arcos elle a sombré dans des conflits interethniques.

s'exprime quelque chose de différent, ou on démontre que le Gitan de Lebrija a sa manière. Qu'est-ce qui se passe? Peut-être que, bien, les autres processions sortent, elles font leurs parcours, tout très dans les formes, très propre, eh bien le Gitan dans sa dévotion, sa fête, sa manière, sa manière d'expression, eh bien cette nuit-là le Gitan se revire et il rompt tous les protocoles et toutes les règles, hein? Et bien sûr, là ça a été très tendu avec les autres confréries, parce qu'elles ont voulu nous imposer à nous, les Gitans, une manière... un habillement... un schéma, non? de comportement en ce qui concerne les confréries. Mais bien sûr, là on démontre qu'on est différents et qu'on a une expression différente, nous le faisons à notre manière. Et c'est ce qui unit collectivement tous les Gitans : l'image de la confrérie, voyons... (José)

... en 1968 j'ai commencé comme officier, et la confrérie m'a toujours plu, et tout.. et ça me plaît toujours et elle va me plaire jusqu'à ce que je meure... (Luis)

Petit, je participais. Mes parents - je me souviens de m'être habillé, petit - mais ensuite, il y a eu une période d'éloignement, je crois motivée par ça un peu, non? pour éviter... les commentaires et éviter que... ce que je t'ai mentionné, non? que - je suppose que - petit, je me souviens de ça comme d'une situation un peu négative, et alors, je l'évitais, non? ... Ensuite, plus grand... je crois que je ne me suis pas rapproché aussi pour des raisons religieuses, non? Parce que comme manifestation culturelle je comprends la Semaine sainte comme quelque chose - comme très bien comme manifestation culturelle, mais d'un point de vue de croyant, et je me considère croyant, je la considère comme quelque chose de néfaste, comprends-tu? Elle n'a absolument rien à voir avec le christianisme... (Bernardo)

Ça c'est ce qu'il y a de plus beau au monde... Très spécial. Comme il sort, ce Christ, comme ils le font danser, le font bouger - moins danser que bouger, avec la grâce qu'ils ont. Ce n'est pas n'importe quelle confrérie qui a cette grâce. La Confrérie de l'Ecce Homo a mis en échec toutes les confréries... elle était tombée, celle des Blanquillos, nous l'avons sortie, les Gitans, parce qu'ils n'avaient rien pour payer les porteurs, les Gitans on s'y est mis, et on l'a sortie... Et la joie avec laquelle on le porte... ce mouvement qu'il faut faire faire au Christ - ce n'est pas le même, et c'est pour cela je dis que nous sommes différents. Cette danse, cette chose - quoique ce n'est pas de la danse, mais ce n'est pas folklorique, mais c'est quelque chose - mais oui, cette grâce, ce mouvement qu'il a, on dirait qu'il danse... (Antonio)

Mon vieux, c'est important que les Gitans aient une confrérie à eux. C'est très important que les Gitans de Lebrija continuent avec leur confrérie jusqu'à - jusqu'à la fin des temps! ... Si c'était seulement des Gitans, nous serions des racistes. Parce que tout le monde peut entrer, tous ceux qui en ont envie et qui aiment ça. Là ce n'est pas « Nous sommes Gitans et tu n'entres pas ici parce que

tu ne l'es pas ». Là tout le monde entre, tous ceux qui veulent. On paie sa part, comme tout le monde... Plus que toutes les autres confréries, la différence est dans la grâce et l'allégresse qu'ont les Gitans dans la rue avec le char (paso). Ils dansent et ils chantent la buleria à compás, ce que personne ne fait. Avec un char chargé. Sur les épaules. C'est pour cela que je dis que - que la confrérie des Gitans de Lebrija, bien on la connaît entre autres pour cela, parce que c'est une allégresse dans la rue. Et je crois que le Christ - le Christ il me semble qu'il n'a jamais aimé la tristesse. Il a aimé l'allégresse toujours... (Ricardo)

Que l'on soit ou non d'accord avec les processions de la Semaine sainte comme manifestation religieuse, tous sont d'accord sur le fait que la confrérie, d'une part, unit les Gitans et, d'autre part, marque leur différence par rapport aux *Payos*. En même temps, on prend bien soin de souligner le fait que ce n'est pas un terrain interdit aux *Payos* : il est hégémonisé par les Gitans, et à condition de respecter cette dominance, les *Payos* peuvent y accéder aussi.

Il est intéressant de noter que certains Gitans font partie aussi d'autres confréries - parfois deux ou trois autres, et en général ceux-là font aussi partie de la Confrérie de la Vierge du Rocío. Ceux qui ont ces appartenances multiples sont tous des Gitans qui ont fait preuve d'une certaine mobilité socio-économique : des petits commerçants et petits fermiers pour qui l'« intégration » et éventuellement même l'assimilation constituent une voie stratégique qu'ils tiennent à conserver. On tend donc vers une démarcation sur une base de classe à l'intérieur de la communauté gitane : l'investissement le plus fort dans la construction de l'identité gitane vient de ceux qui possèdent le moins de moyens économiques, donc le moins de moyens pour développer d'autres options identitaires.

En ce qui concerne le *Rocío*, tant à Arcos qu'à Lebrija la participation à ce mouvement - reconnu comme l'une des manifestations majeures de l'identité andalouse (Moreno 1991 : 629) - est également un signe de la volonté des hauts-placés du groupe gitan à prouver publiquement qu'ils sont « comme les autres ». Cependant, malgré le fait de faire partie de la confrérie, ils refusent systématiquement de participer au pèlerinage¹⁸⁴, montrant leur

¹⁸⁴ Le sanctuaire de la Vierge du Rocío est situé dans une vaste réserve naturelle près de l'embouchure du Guadalquivir. Une partie importante de l'hommage annuel à la Vierge (qui a lieu début juin) consiste pour les confréries à faire la traversée de cette réserve à pied, à cheval ou en véhicule tout-terrain et à dormir à la

dégoût horrifié à l'idée de passer plusieurs jours dans la poussière, à dormir par terre, sans pouvoir se laver et obligés à faire leurs besoins dans la nature... Ce sont pourtant toutes des expériences par lesquelles ils sont passés jeunes comme travailleurs agricoles vivant dans les *gañanías*. Cette horreur manifeste devant l'idée de s'imposer ce genre de conditions (vues comme pénibles) paraît comme une volonté de se démarquer de leur passé de pauvres ainsi que des stéréotypes qu'entretiennent les *Payos* au sujet des Gitans (sales, sauvages, qui ne se lavent pas, vivant en promiscuité, etc.).¹⁸⁵

Les églises fondamentalistes protestantes sont présentes à Arcos et à Lebrija - les Témoins de Jéhovah depuis plusieurs années, les Adventistes du Septième Jour depuis 1993 environ. Elles connaissent un certain succès chez les Gitans, mais pas du tout comme dans le nord de l'Espagne ou en France, où on dit qu'environ 50 % des Gitans y adhèrent (Wang *in* Williams 1989 : 428). Ici, les adhérents sont les Gitans marginaux - sans être délinquants - dans un contexte où la plupart ne le sont pas. Leur nombre est plus élevé à Arcos qu'à Lebrija - peut-être en partie à cause de l'inexistence d'une confrérie contrôlée par les Gitans à Arcos - mais il demeure bas dans les deux cas. À la différence de la Confrérie Ecce Homo, les églises fondamentalistes locales ne sont pas contrôlées ni même hégémonisées par les Gitans. Elles remplissent un rôle similaire cependant dans le fait qu'elles permettent l'expression de faits culturels distinctifs des Gitans, en particulier dans la musique et le mouvement : on y trouve dans une certaine mesure un succédané des réunions de chant d'autrefois dans les *cortijos* ou les *patios de vecinos*.

- Je crois que ça a un peu à voir avec l'état actuel de l'Église aujourd'hui, qui ne permet pas la différence... Et dans les églises évangéliques, les gens dansent, ils chantent, ils vivent une manifestation culturelle qui respecte les formes.

- On intègre le chant gitan?

belle étoile. La traversée - espèce de chemin initiatique - dure trois à quatre jours, et elle est suivie de deux ou trois jours de fête sur place, dans des maisons entourant le sanctuaire.

¹⁸⁵ Outre le fait que la participation au pèlerinage et aux fêtes sur place pendant plusieurs jours entraîne un coût prohibitif pour beaucoup de gens de condition modeste. Resterait à vérifier si cette attitude est commune aussi aux non-Gitans autrefois travailleurs agricoles : si oui, on pourrait croire à l'existence d'une distinction de classe significative à l'intérieur des modalités du pèlerinage.

- *Bien sûr! On intègre plus dans cette église qui vient des États-Unis - je ne sais pas d'où - et on n'intègre pas dans l'Église catholique d'ici, d'Andalousie, qui est ... d'ici. Acceptant cette forme de manifestation culturelle à travers le chant, on la leur permet, alors que l'Église catholique l'a toujours réprimée ainsi... Il se peut que cela ait quelque chose à voir, non? Cette possibilité de se manifester à travers leur chant, leur danse, non? Ce que l'on réprime un peu, ou beaucoup, dans l'Église catholique.*

- Et est-ce que ce sont des gens marginaux qui vont à ces églises ici à Lebrija, ou ce sont des gens déjà un peu mieux économiquement?

- *Les gens bien installés, non. Ça n'a pas prise sur eux. Ça a prise sur les gens... déséquilibrés, je crois... Je connais certains Gitans ici, il y a un jeune, et il se trouve qu'il est très anxieux, très timide, très introverti... alors il a trouvé là des gens avec... qui l'entourent des bras et... et alors ils croient de manière aveugle à la Bible et au Message - d'une manière aveugle, d'après moi. (Bernardo)*

- *Mon mari ne veut pas que je sois Témoin de Jéhovah, et pourquoi tu crois que je veux me mettre là-dedans, parce que je vois qu'il y a là... des possibilités...*

- Est-ce qu'il y a beaucoup de Gitans qui y vont?

- *Oui, et en plus, ils viennent, c'est une... ce n'est pas une fête et il y a beaucoup de monde. Je n'y vais pas beaucoup, parce qu'il ne me le permet pas, mais je vois qu'ils ne sont pas racistes, et ça attire beaucoup les Gitans... Les autres, c'est beaucoup de mépris qu'ils ont : des cadres qui se frappent beaucoup la poitrine et qui ne font rien pour personne.*

- Est-ce qu'il y a des pasteurs gitans dans les Témoins de Jéhovah?

- *Oui, bien sûr.*

- Ici même?

- *Ici même. (Rocío)*

Les pasteurs gitans, phénomène évidemment inconnu dans l'Église catholique, ne sont quand même pas originaires de Arcos ni de Lebrija.

Autre lieu mixte qui sert parfois de véhicule à l'expression de l'identité, les *peñas flamencas* sont un genre de club consacré à la diffusion et à la promotion du flamenco, souvent au niveau local. Il y en a deux à Lebrija et trois à Arcos. Quelle que soit leur composition ethnique à l'origine, à Lebrija elles sont composées actuellement de Gitans et de non-Gitans. À Arcos, par contre, les Gitans en sont absents. D'autres institutions de flamenco comme le festival de chant de Lebrija fonctionnent de manière ponctuelle, mais de la même façon. C'est-à-dire qu'une lutte autour du style et de la légitimité du flamenco

a lieu à l'intérieur de ces institutions, chaque groupe essayant de promouvoir son propre style. Je reviendrai en détail sur cette dynamique en ce qui concerne la *Caracolá* dans le chapitre 4.

À Lebrija un groupe de Gitans - comme dans certaines autres *ferias* comme celle de Jerez - ont établi un kiosque privé¹⁸⁶ avec un nom *caló*, « *Camelamos Naquerar* » (« On veut parler »). Disons que l'affirmation identitaire saute aux yeux... Ce qui est particulier dans le cas de ce kiosque de Lebrija, c'est qu'ici les Gitans se sentent autorisés à créer une institution exclusive sur le plan ethnique, alors que dans d'autres circonstances, comme nous l'avons vu plus haut, ils sont très réticents à s'exposer publiquement ainsi. Comme il existe une multiplicité de kiosques, dont beaucoup sont exclusifs, cette initiative ne constitue pas aux yeux de ses promoteurs dans ce cas un grand danger de provocation de la réaction négative chez les non-Gitans.

Depuis peu d'années, et avec le soutien du gouvernement régional de l'Andalousie, mais aussi inspiré par les mouvements de promotion gitane au niveau européen, commencent à apparaître deux sortes de nouvelles associations : d'une part, des organismes de développement local pour les communautés gitanes et dont le personnel est composé de professionnels gitans, hommes et femmes, et d'autre part, des organisations de quartier, plus spontanées, orientées vers la promotion de la culture gitane ou des oeuvres communautaires. Aucun de ces organismes n'existe ni à Arcos ni à Lebrija. Il semble y avoir deux raisons principales à cela, les deux menant à un refus clair d'en établir.

¹⁸⁶ Les foires classiques de la plaine andalouse - au départ des marchés de bétail - sont devenues de plus en plus des événements sociaux, avec la particularité que des familles ou des groupes d'amis (autrefois les *señoritos*, mais maintenant la structure s'est démocratisée et on trouve souvent des partis politiques, des syndicats, des bistros, des confréries religieuses, des entreprises - toutes sortes d'associations et d'institutions, enfin) mettent sur pied des kiosques (au départ privés; maintenant ils peuvent être privés ou d'accès libre) où l'on reçoit des amis, des collègues et où l'on fait la fête pendant les quatre à dix jours que dure la foire (musique, danse, boisson, *tapas*, etc.).

Tout d'abord, et malgré le respect et l'admiration dont ils font preuve à l'égard des instigateurs de ce mouvement, certains Gitans considèrent que ce genre d'organisation pourrait être perçu par les non-Gitans comme une provocation ethnique :

Nous autres, on est maintenant intégrés en tant que citoyens et ainsi de suite, lorsque nous demandons quelque chose, lorsque n'importe quel Gitan demande quelque chose, il y va comme un citoyen comme les autres, et non pas parce que dans tel parti il y a tel pourcentage de Gitans. Les Gitans tant de pourcentage : ça c'est stratifier et c'est se démarquer, ça a été utilisé par le nazisme... Peu importe notre degré d'intégration, il nous faut nous organiser... Mais le dissimuler, le dissimuler. Pour que cela n'ait pas l'air d'une organisation raciste... (Francisco)

De fait, plusieurs Gitans dans les deux villes m'ont confié en conversation informelle, qu'ils auraient envie de mettre sur pied une organisation de promotion de la culture gitane (« *Ce serait le plus beau rêve!* »), mais qu'il valait mieux ne pas aborder le sujet dans cette ville car cela provoquerait - et légitimerait en quelque sorte - une réaction de discrimination de la part des non-Gitans.

L'autre source de réticence est la méfiance de beaucoup de Gitans face aux autorités gouvernementales et aux fonctionnaires - peut-être justement envers des Gitans devenus fonctionnaires. Le témoignage de l'un des rares Gitans professionnels vient renforcer cette méfiance :

- J'ai travaillé six mois dans la Junte de l'Andalousie [le gouvernement régional]... et je crois que les organisations qui travaillent le plus pour améliorer les conditions de vie et les conditions du peuple gitan, ce sont précisément des organisations dirigées par des Payos. Celles qui sont dirigées par des Gitans en majorité, il me semble qu'elles sont orientées par la recherche de solutions économiques et essaient de mettre la main sur le pognon et de s'appuyer sur des subventions. Et ils ont tendance à être des gens qui ne sont pas vraiment préoccupés par le sort du peuple gitan, la justice que peut rechercher le peuple gitan et la marginalisation sociale et économique du peuple gitan. L'association que je connais qui fonctionne le mieux est à Almería, dirigée par un Payo qui dit « Ici il faut travailler pour améliorer les conditions économiques et sociales! » Et pour que les enfants aillent à l'école au lieu d'être toute la journée... Au contraire : chercher des améliorations des conditions de vie. Cependant, je crois que la plupart des Gitans qui dirigent ce genre d'organisation, ils mettent la main sur l'argent et sur les subventions.

- Même lorsqu'il s'agit d'universitaires, de professionnels?

- *Je crois que oui. Je crois qu'en ceci ils partagent avec les Payos la peur du pauvre. C'est la peur du Payo et du Gitan pauvres. C'est la même chose. Et le Gitan qui est récemment dans cette situation c'est un - les gens qui les dirigent sont les gens très récemment plus ou moins bien économiquement, et même culturellement, mais je crois que ce sont eux qui maintiennent les distances d'avec les Gitans pauvres. Je crois qu'un Gitan riche rejette un Gitan pauvre autant qu'un Payo pauvre.*

- *Ou peut-être même plus un Gitan pauvre?*

- *C'est possible, parce qu'il a quelque chose en commun avec lui qu'il n'aime pas avoir. Je crois que les associations gitanes, la majorité, sont des trafiquants. C'est ce qui fait qu'elles quêtent, et elles montrent les Gitans comme du pauvre monde, et elles ne revendiquent pas.*

- *Tu crois qu'elles font la promotion d'un certain type de clientélisme?*

- *Évidemment. Je crois qu'elles se prêtent au jeu de l'administration. Parce que l'administration se lave les mains en disant qu'il y a des subventions pour les Gitans. Elles se prêtent au jeu, suçant les subventions, mais elles ne font rien réellement pour améliorer les conditions de vie des - des Gitans de Las Tres Mil Viviendas. Elles se taisent. Ces gens-là en général se taisent. C'est-à-dire que si vraiment elles représentaient les Gitans, elles dénonceraient publiquement et continuellement les conditions dans lesquelles vivent des Gitans qui habitent des cabanes en dessous des ponts et dans des conditions déplorables, non? Et au contraire, elles sont là, écrasées, parce qu'elles sont... en train de profiter, d'après moi, non? Puisqu'ils travaillent, ils ont un poste, ou ils reçoivent de l'argent des subventions de l'administration... Je crois que n'importe quelle association, gitane ou autre, qui veut revendiquer les droits qu'elle prétend revendiquer, doit se maintenir loin de l'administration, elle ne doit pas recevoir une peseta. C'est la première condition. Et c'est justement la première condition que posent souvent les Gitans pour créer une association : recevoir une subvention. Et on ne doit pas : c'est le piège. C'est d'abord s'organiser, se consolider, avoir un objectif clair, et ensuite poursuivre. Et s'il le faut, en tant qu'entité publique ou comme collectif qui accède aux fonds publics, les demander pour les dépenser de manière - mais les exiger, ne pas les quêmander, et c'est ce qu'ils font souvent : quêmander en échange de... de laisser les problèmes tranquilles et... non? De ne pas lutter à fond pour les situations d'injustice.*
(Bernardo)

Rares sont les Gitans parlant avec autant de clarté et avec une expérience si précise dans le domaine. Leur attitude, pour le plupart, ressemble dans les grandes lignes à celle exprimée ici. Au-delà de la méfiance qu'ils partagent avec cet ancien fonctionnaire (un vieux fond anarchiste, peut-être), il y a également des références obliques à un idéal de fierté et d'indépendance qui fait appel à deux thèmes de fond chez les Gitans de la région. D'une part, il y a le fait qu'ils disent ne pas avoir besoin de faire appel à la charité qui

provient de l'extérieur du groupe (qu'elle provienne de l'État, ou des institutions de la société dominante plus largement). D'autre part, leur statut de Gitans intégrés les différencie profondément (de leur propre point de vue) des Gitans « marginaux » qui, eux, ont en effet besoin de ces aides publiques. S'ils venaient à accepter ces fonds, cet état de fait rendrait floue cette distinction que l'on s'efforce constamment de dessiner d'un trait plus net.

Dans l'ensemble, il m'apparaît exister un parallèle entre la construction des institutions gitanes (toujours de cette région, bien entendu) et la langue *caló* (version espagnole du *romani*). Les institutions gitanes, qu'elles soient exclusivement gitanes ou partagées avec les non-Gitans, empruntent toujours la structure des institutions de la société dominante : qu'il s'agisse d'une confrérie, d'un kiosque, d'une *peña*, les Gitans véhiculent une interprétation qui leur est propre au sein de l'institution. Mais ils ne construisent pas des institutions autres, qui obéiraient à une logique structurelle autre. Cela se passe de la même manière avec la langue *caló* (McLane 1977 : 304, Dietz et Mulcahy 1986 : 2, Reyment *in* Williams 1989 : 329). Cette langue est composée d'une vocabulaire *romani*, tout en ayant adopté entièrement la grammaire de l'espagnol. C'est ainsi qu'on trouve par exemple le nom du kiosque de foire des Gitans de Lebrija, *Camelamos* (*queremos* en espagnol) *Naquerax* (*hablar* en espagnol). Les terminaisons des verbes sont formées en empruntant la procédure grammaticale espagnole¹⁸⁷. Il s'agit, comme le signalent à juste titre Dietz et Mulcahy (1986 : 13), non pas d'une langue en agonie, mais d'une forme nouvellement créée, d'un « troisième lieu », entre le *romani* et le castillan.

Autrement dit, ces Gitans habitent les formes de la société dominante. Je crois qu'ainsi on peut étendre le parallèle entre institutions et langue à l'ensemble de la stratégie identitaire

¹⁸⁷ Malgré les protestations de la part des Gitans que c'est encore leur langue et qu'ils la parlent, elle ne compte plus en fait qu'environ 250 mots, et peu de Gitans sont en mesure de formuler une phrase au complet en *caló*. La plupart des Gitans ne connaissent pas plus d'une demi-douzaine de mots de *caló* aujourd'hui, mais ils affirment souvent néanmoins qu'ils « parlent *caló* ». Ils construisent ainsi un fait différentiel à partir d'un « matériel objectif » extrêmement mince, mais en même temps symboliquement très chargé. Il est donc clair - comme l'a souligné McLane (1977) - que la disparition de la langue ne signifie pas forcément, dans ce cas, la disparition du groupe ni la perte du processus de différenciation du groupe.

évoquée plus haut : les Gitans de la basse Andalousie ont adopté les pratiques sociales, les rituels, les institutions de la société dominante (ils ont aussi contribué eux-mêmes à construire cette société, mais toujours à partir d'une position subordonnée), ils les ont habitées à la fois à titre de citoyens « intégrés » et à titre de Gitans. En tant que Gitans, ils se sont donné un *regard* particulier sur la société, sur ses institutions, sur leur propre place dans cette société et ces institutions. Ils ont développé et redéfini leurs valeurs au sein de ses structures, de façon à maintenir à la fois l'intégration et la distinction. C'est peut-être l'équivalent moderne des sociétés péripatétiques.

3.4 La construction du groupe

L'identité gitane est donc un construit souple, dont les accents se modifient selon les changements qui surviennent à la fois dans la société globale (les transformations économiques, par exemple) et dans les rapports d'adaptation-distinction¹⁸⁸ qui sont entretenus avec les non-Gitans. Ses frontières sont en constant état de réévaluation, modification, reconstruction, avec une plus grande intensité à certains moments qu'à d'autres. Nous ne sommes pourtant pas en train de naviguer sans boussole : justement, quelques idées-forces traversent les terrains d'investissement identitaires et les orientent. Ces idées ou notions émergent de l'examen qui a précédé, et j'essaierai ici de décrire leur logique par rapport à divers aspects de la construction du groupe.

3.4.1 Les bases de la construction actuelle

Quatre concepts importants fondent à mon sens la logique de la construction identitaire des Gitans de la basse Andalousie. Ce sont les notions de légitimité historique, d'égalité, d'intimité et de générosité.

¹⁸⁸ Le terme « adaptation » m'a été suggéré par Marcelina Caro, directrice des services communautaires à Lebrija (entrevue, 30 mai 1995), qui souligne que les Gitans ici sont adaptés mais non pas « intégrés » à la société majoritaire. Je trouve, en effet, que ce terme rend mieux compte de leur situation et de leur stratégie, même si les Gitans eux-mêmes parlent régulièrement d'« intégration ».

La notion de légitimité historique peut se résumer dans le concept de *solera*. Tel que je l'ai expliqué plus haut, c'est le principe métaphorique par lequel les Gitans envisagent leur propre processus de transformation historique : du nouveau est constamment apporté au tonneau, mais il demeure toujours un fond de souche d'origine qui légitime le tout.

Évidemment, la métaphore ne suffit pas et il faut - du point de vue des Gitans - y mettre un peu de chair historique. Ils s'efforcent donc de bâtir une histoire propre aux Gitans de la basse Andalousie, histoire qui à la fois, leur fournit des racines, explique leur spécificité par rapport aux Gitans « marginaux », et les distingue de l'histoire imposée par les *Payos* (c'est-à-dire par ceux qui contrôlent l'éducation et qui procèdent par l'éducation - ce procédé dénaturé - à décréter l'histoire). Et en effet, l'histoire telle que racontée par les Gitans est tout autre que celle établie par les historiens non gitans :

Nous sommes antérieurs à beaucoup de gens non gitans qui sont venus du nord et du centre de l'Espagne, parce que nous sommes entrés ici par le détroit avec les Arabes, et alors nous nous sommes intégrés ici avec les Juifs, les Arabes, et cela démontre notre intégration, notre manière d'être. Ce qui se passe c'est que, bien sûr, à cette époque-là nous n'avions pas une entité [sic] propre, on nous confondait avec des gens de l'Égypte ou de la Syrie, et de là vient le mot de gypsy, gitano, non? Qui ne correspond pas à ce qui est gitan. Qu'est-ce qui se passe alors? Puisqu'il y avait tolérance et intégration, alors ils vivaient ensemble dans le respect mutuel et l'harmonie, les Juifs, les Arabes, les Gitans. Qu'est-ce qui s'est passé? En raison des Pragmatiques des Rois catholiques lorsqu'ils ont envahi l'Andalousie, c'est là qu'on commence à classer les gens, non? Les Gitans d'un côté, les Juifs, de l'autre, les Arabes de l'autre. Et c'est clair que dans ce remue-ménage, lorsque les Gitans du nord commencent à entrer, qui sont des gens plus nomades, plus tribaux, bien sûr que c'est eux qu'on commence à attraper pour envoyer dans les galères et ils commencent à les emmener vers les ports et à faire des lois pour les châtier. Et bien sûr là ils commencent aussi à punir beaucoup de Gitans de cette zone... Et les persécutions commencent, et les lois contre les Gitans commencent. Mais je veux dire une chose : que l'histoire est écrite par ceux qui ont vaincu, et non pas par les vaincus. Alors ici on a écrit beaucoup au sujet des Gitans, beaucoup a été dit, mais ceux qui ont apporté la civilisation - parce que l'Andalousie a été l'un des pays les plus avancés de l'Europe lorsqu'il y a eu cette harmonie entre Juifs, Arabes, Gitans, quoique les Gitans aient été une minorité; mais on a apporté quelque chose dans l'art de l'acier, du cuivre, de l'armure, des animaux. Pour cette raison, je souligne que nous sommes différents des Gitans d'ailleurs. On est différents parce qu'on est ici depuis longtemps. Et j'ai entendu mes oncles, maintenant âgés de plus de 80, 90 ans, et eux parlent de leurs grands-pères, et leurs grands-pères de leurs arrière-grands-pères, et c'est qu'ici il y a une histoire et il y a des racines. Ce qui se passe c'est que, bien sûr, dans les archives on ne peut pas montrer dans des

documents quand est-ce que les Gitans sont arrivés. C'est clair que les Gitans étaient ici avant les archives... Nous autres, nous sommes antérieurs à beaucoup de gens de Castille, ou d'autres régions d'Espagne. Sinon, ils auraient déjà sorti les archives pour montrer « Les Gitans sont à Lebrija depuis tant, les Gitans sont à Séville depuis tant, les Gitans sont à El Puerto depuis tant de temps. » Comme ils l'ont démontré avec les Gitans du nord. Mais ici ils n'ont pas pu le démontrer. Ce qui se passe, c'est que par là, eux, ils pensent que nous sommes tous entrés par le nord et que nous sommes tous pareils. Non! (José)

Ça, ce sont les Gitans qui l'ont apporté de l'Inde. Et lorsqu'ils arrivent ici en Andalousie, bien, l'histoire des Gitans a été une pèlerinage immense. Mais ils ont fait tout le chemin en souffrant depuis le moment où ils sont sortis de leur pays. Ils souffraient. Alors les Gitans qui sont entrés ici en Espagne - comme il y en a qui sont entrés en France et en Angleterre - comme il y en a partout dans le monde - lorsqu'ils sont arrivés ici et ils s'y sont installés, le peu de temps que ça a duré on ne s'est pas occupé d'eux. Parce qu'ils vivaient à l'aise... (Diego)

Notre transcendance [sic] est entrée ici il y a 500 ans. Je suis un Espagnol comme quiconque. Qu'on dise que les Gitans avec leur chant et leur danse, bien. Mais c'est bien plus que beaucoup qui viennent de la Hollande, et qui après 50 ans sont espagnols. Ou cent. C'est pareil. Mes gens ici sont entrés il y a 500 ans, ils sont venus d'une guerre qu'il y avait par là, comme celle qu'il y a en Yougoslavie maintenant, qu'il y a en Tchécoslovaquie, une guerre qu'on dit qu'ils ont fui vers ici, et un groupe est venu ici et... Mais ici les gens ne sont pas castillans. Ici on dit « Je suis Castillan! » C'est faux! Ceux d'ici ne sont pas Castillans. Ici nous sommes tous Andalous. Tous Andalous. Parce que tu viens ici et après 60 ans tes enfants sont andalous. Et nous on est ici depuis 500 ans... (Fernando)

Beaucoup sont conscients de la provenance indienne des Gitans, et même ceux qui ont moins étudié la question font des affirmations du style « Mes grand-parents sont venus d'Égypte ». Parmi les autodidactes, beaucoup ont lu un livre ou des articles sur l'histoire des Gitans, et ils cherchent des faits concrets qui démontreraient la filiation directe avec l'Inde. Plusieurs affirment par exemple avoir rencontré un originaire du Pendjab et avoir constaté que le *caló* et la langue indienne parlée par cette personne sont mutuellement intelligibles. Ou encore, qu'une chercheuse serait venue prendre des empreintes digitales des Gitans car avec cela elle prouverait que les Gitans sont originaires de l'Inde... C'est comme si la représentation de l'histoire vise à compenser par un lien direct avec l'Inde toutes les fusions, les errements, les transformations qu'ont vécus les Gitans depuis cette époque lointaine où une tribu serait partie du nord de l'Inde dans un long périple qui la

mènerait, multipliée comme un miroir réfractaire, au Moyen Orient, en Europe et jusqu'en Amérique. Le discours des Gitans sur leur histoire vise à établir une racine « intouchable », d'une légitimité hors d'atteinte des *Payos* puissants. Cette histoire est un instrument de la lutte actuelle dans un contexte où les non-Gitans affirment que les Gitans sont sans histoire, et où les institutions publiques - qu'elles soient gouvernementales ou universitaires - de fait ne stimulent pas les recherches dans ce domaine¹⁸⁹.

Le traitement du concept d'égalité par les Gitans est intrigant, car, d'une part, ils insistent sur le fait qu'ils sont en toute chose les égaux des *gaché*, et, d'autre part, il y a toujours un brin de sentiment de supériorité par rapport aux *gaché*, et les deux sont toujours inextricablement liés. C'est la parabole du flamand et du canard, qui m'a été racontée par deux vieux *Tíos*, qui m'a permis de saisir un peu ces nuances :

Fernando : *Ici il n'y a aucune différence entre le flamenco (flamand, Gitan) et le pato (canard, mais qui sonne aussi comme payo). Ici nous sommes tous égaux.*

Juan : *Ici nous sommes tous égaux, c'est ça.*

Le pato qu'est-ce que c'est?

[Rires]

Fernando : *Le pato est un oiseau... Le flamenco est un oiseau, non? Ne vois-tu pas que le flamenco est un oiseau?*

Ah oui, bien sûr.

Fernando : *Tu ne le sais pas?*

Si, si.

Fernando : *Nous venons de l'oiseau flamenco et les autres viennent du pato!*

[Gros rires.]

Un canard ça a moins de grâce qu'un flamand, non?

José : *Ceci est une - comme une parabole que le Tío te propose, comme Jésus Christ disait les choses, il l'a raconté pour que tu comprennes : flamenco et pato. Que tous sont égaux...*

¹⁸⁹ Il n'y a notamment aucune mention du peuple gitan dans le cours récemment révisé de sciences sociales au niveau de l'école primaire en Andalousie. Il existe par contre, un grand nombre de références méprisantes pour les Gitans dans les manuels de grammaire et de littérature, par exemple - un peu comme en Amérique du Nord avec les Amérindiens. Ces exemples ont été analysés par Calvo Buezas (1990) dans l'une des rares publications sur ce sujet.

Juan : *Que nous n'avons eu aucune différence entre la classe... de flamencos et les autres non plus.*

Mais il y a une grande différence entre un canard et un flamand, n'est-ce pas?

Fernando : *Qu'il y a une grande différence entre le canard et le flamand! Non! Parce que les deux sont des oiseaux aquatiques! Les deux sont des oiseaux aquatiques et les deux aiment beaucoup l'eau.*

Juan : *Et le pato est celui qui... les flamencos n'ont aucune différence avec les autres.*

Flamenco est le mot qu'on utilise en Andalousie pour se référer parfois aux Gitans, et c'est le mot qu'ils utilisent eux-mêmes le plus souvent, car il a moins de charge méprisante que le mot *Gitano*. Mais *flamenco* est aussi le mot pour désigner l'oiseau, le flamand. De plus, dans cette parabole le mot *pato* (canard) se rapproche intentionnellement de *payo*... On raconte donc que nous (les Gitans) sommes des flamands et eux sont des canards, et c'est reçu comme étant très drôle. Comme dans la « vraie » vie, les *Payos* sont maladroits et sans grâce, comme des canards - alors que nous, nous avons *el arte*. Et, bien que l'on affirme toujours qu'il n'y a pas de différence, l'insistance est toujours sur le « *nous ne sommes pas différents d'eux* », l'expérience gitane de la différence telle que définie par la société dominante ayant toujours été l'infériorisation de leur différence par les autres.

Il est très peu probable que cette parabole elle-même soit racontée largement entre Gitans de la basse Andalousie. Ce qui est clair, cependant, est que cette approche de fond leur est commune - d'ailleurs, elle est évidente dans leurs discours sur le travail et sur la discrimination, lorsqu'ils disent que pour ne pas avoir de problèmes, il faut être les meilleurs... En peu de mots, donc, l'attitude est « *nous sommes aussi bons qu'eux* »... et un peu plus, tel qu'exprimé par « Antonio » :

Gitan, non - qu'on ne n'appelle pas « Gitan ». Un Gitan est une personne aussi égale [sic] que n'importe quelle autre. Qu'on soit plus nobles, qu'on ait notre manière d'être, je n'en déconviens pas...

Le troisième des quatre concepts qui fondent la construction identitaire chez les Gitans, celui de l'intimité - le groupe à huis clos - ressort à son plus fort au moment des rituels, où le sentiment d'être *a gusto* traduit non seulement un état d'esprit, mais aussi un esprit de

corps. Il ne semble rien y avoir dans la manière de marquer les rites de passage, par exemple, qui les distingue de la manière andalouse : on organise de grandes fêtes, particulièrement pour les baptêmes, les premières communions, les mariages (les funérailles sont un cas à part et j'y reviendrai). À la limite, peut-être que les Gitans ont un peu plus tendance à s'endetter pour s'assurer d'une fête flamboyante. Et dans tous les cas, c'est la fête qui est importante et non pas le rite ecclésiastique - mais cela n'est pas non plus forcément très différent de beaucoup d'Andalous de classe populaire. Quoi qu'il en soit, c'est ce qui se passe entre les personnes qui assistent à la fête en question qui distingue une fête gitane d'une fête non gitane¹⁹⁰.

Les Gitans sont explicites - et cela semble être un motif de fierté, car dénotant leur degré d'intégration - concernant leur observation des mêmes rites que « tout le monde » :

Fernando : Les Gitans, avec les Castellans, ou les Payos, comme on dit, bien on n'a eu aucune différence. Parce que moi, mes enfants, et moi aussi pareil, nous sommes nés à la - on a été baptisés. Arrive l'heure de se marier, on se marie comme eux, à l'église, on se marie, on fête le peu qu'on a à fêter, et puis ensuite les gens s'en vont chez eux et ils vivent comme...

Juan : ... comme les gens! Les gens!

Pour les Gitans, l'insinuation qu'ils pourraient entretenir des coutumes qu'ils considèrent barbares et qu'on voit beaucoup dans le folklore télévisé sur les Gitans est insultante. Ici je pense surtout au fameux rituel du mouchoir accompli lors de la cérémonie de mariage - très commun chez les peuples de la Méditerranée. Quelque référence que ce soit à ce rituel met les Gitans ici hors d'eux; une colère qui semble avoir un lien avec, à la fois, une certaine pudeur face à un voyeurisme de mauvais goût, une rage à être assimilés, même innocemment, à ces Gitans « sauvages », et avec l'inférence qu'ils n'agiraient pas de la même manière que les *Payos*...

La clef en ce qui concerne la dynamique identitaire de ces fêtes est l'état de se sentir *a gusto* (à l'aise) : c'est ce qui permet au groupe qui s'est réuni de se sentir en tant que

¹⁹⁰ Pasqualino (1995), dans une analyse unique d'une fête de mariage gitane à Jerez de la Frontera, démontre à quel point ce qui se passe dans le cadre de ce rituel est vraiment propre aux Gitans.

groupe. Une synergie, une alchimie particulière qui, selon les Gitans, se produit uniquement lorsqu'ils sont entre eux. Autrement dit : lorsque le groupe est fermé, composé uniquement de ceux et celles qui y ont droit de cité.

À l'occasion d'une mort, on n'organise pas de fête lors de la veillée ni lors de l'enterrement (de toute façon, en pays chaud tout se fait très vite, souvent dans les 24 heures). Des amis du défunt accompagnent la famille dans une stricte intimité, comme chez les *Payos*. Le deuil est vécu de manière très solitaire, bien sûr en portant du noir mais surtout en s'imposant des privations : la musique, par exemple, la compagnie, certains types de nourriture ou de boisson. Et on parle beaucoup, à chaque occasion qui se présente, de celui ou de celle qui vient de mourir. Mais rien n'est prescrit, à part le port du noir : libre à l'individu de juger s'il est concerné et à quel degré et, si oui, comment il le manifesterà.

- Et ça c'est différent de ce que font les *Payos*?

- *Non, c'est presque pareil, que tu le ressens plus que les Payos, il se peut qu'ils aient une autre manière, non? Mais allons, c'est presque pareil. Parce que je me souviens du père de Carmen, et c'était la même chose... nous étions là, et c'était pareil.* (Manuela)

La nuance importante peut-être en ce qui concerne le deuil c'est le respect des morts : les Gitans se voient comme étant très stricts à ce sujet, pouvant aller jusqu'à se battre dans certains cas, alors qu'ils considèrent les *Payos* plutôt laxistes là-dessus.

... le Gitan a beaucoup respecté les morts. Au moment de la mort, c'est pareil que dans d'autres familles, non? - la différence s'est marquée dans le passé, on a beaucoup respecté le mort, le Gitan lui a voué beaucoup de respect, il a gardé beaucoup de respect, et on ne mentionnait pas le mort pour que personne ne l'offense... C'est-à-dire que c'est quelque chose que les gens prendraient très mal, parce qu'ils ont beaucoup de respect pour les morts. C'est ce qui a marqué la différence d'avec les gens non gitans, c'est le respect. Le reste c'est normal, mon vieux. (José)

Le deuil est une forme ici d'identification du groupe à l'envers : au lieu de se trouver d'une certaine manière spontanément dans un lieu où le groupe se réaffirme (la plupart des rituels), dans le deuil les individus s'auto-sélectionnent un à un en tant que membres du

groupe (quoique, évidemment, un groupe restreint ou un sous-groupe) qui se sentent directement liés au mort.

Finalement, une valeur sous-tend et guide le comportement identitaire des Gitans, et les situe à leurs propres yeux en position de supériorité par rapport aux *Payos*, et cette valeur est la générosité. D'après les Gitans, les *Payos* sont *cortos* (courts), près de leurs sous, ils ne savent pas donner ni de leur personne ni de leurs biens. Même si nous n'avons pas affaire ici aux Gitans qui brûlent la caravane lorsque son propriétaire meurt, ni à des Gitans qui se déchirent la chemise pour démontrer leur émotion incontenable, ils maintiennent le parti pris que les biens doivent être explicitement subordonnés aux relations sociales. L'une des insultes les plus amères que j'ai entendues adressées par un Gitan à un autre était « *C'est un Gitan gaché et grippe-sous!* » La générosité est l'auto-définition même de l'âme gitane.

... Sur le fait d'être gitan, il y en a beaucoup qui vous disent « Ben, pour moi, les Gitans ont meilleur coeur que les Castellans », que les gaché... (Eduardo)

Les Gitans ont toujours été victimes de discrimination, mais ils ont bon coeur. Les Gitans, ce qui se passe, c'est qu'ils sont de mauvais perdants... C'est que le Gitan-gitan est comme ça. Il te donne tout, mais ne te mêle pas de ses affaires. Sinon ils se défendent... Les Gitans sont très unis, la famille est plus sacrée que chez les Payos. Ils s'entraident plus aussi... (Rocío)

Et cette générosité évoque et souligne un autre trait que les Gitans estiment leur être propre, du moins par rapport aux *Payos* : la solidarité. Elle est la générosité dirigée vers l'intérieur du groupe.

... Bon, la manière de vivre, nous on se comporte d'une manière qui n'est pas comme si nous n'étions pas égaux. Ça c'est la vérité. Nous avons beaucoup de différences avec eux [les Payos]... Le parler, et la vie en famille, l'unité que nous avons, et eux ils en ont moins que nous... (Fernando)

Tout à coup, nous sommes ensemble, et un flamenco dit « Un primo (cousin) est mort! »... Et lorsque meurt n'importe quel Gitan, on le ressent beaucoup. On dit « Ah, le pauvre! » Parce que c'est une race très noble. Et on pleure pour un rien. Et on le ressent beaucoup, n'importe quoi qui peut arriver... (Pablo)

Ils prennent soin de souligner que la générosité n'est pas uniquement dirigée vers l'intérieur - car là, elle deviendrait une manifestation de discrimination, voire de racisme.

3.4.2 Identité gitane et genre

Sans entrer dans les détails de la construction du genre chez les Gitans (ce serait le sujet d'une autre thèse...), il y a deux aspects qui me semblent importants à signaler ici. D'une part, il y a la spécificité des genres dans la construction de la gitanitude, et d'autre part, la distinction ethnique de genre entre Gitan-e-s et non-Gitan-e-s.

Comme cela a été mentionné plus haut, les femmes gitanes ont eu tendance à constituer le noyau de pureté de la « race », surtout par exemple par la non-performance en public de la musique flamenco. Alors que les femmes conservent la pureté de l'intérieur, c'est la lignée mâle qui prend préséance pour la détermination de la qualité du « sang ». Un boucher me l'a expliqué ainsi :

... On dit que ce qui sort, c'est comme les animaux : c'est le mâle qui couvre, qui fait la bonne caste. La femelle est couverte, et alors pour donner, pour que quelque chose de bon sorte, il faut que le mâle soit bon. Alors la race doit être pareille. Si le mâle couvre, alors les enfants sortent du père, ils ressemblent au père, n'est-ce pas vrai? ... Je suis Gitan, et mes enfants sont sortis Gitans. Si ça avait été le contraire, que moi je suis gaché et elle est Gitane, les enfants auraient tiré plus vers le payo que vers le gitan. C'est comme ça. Observe : le père qui est Gitan et elle gaché, les enfants sortiront Gitans. Maintenant : si le père est gaché et elle est Gitane, les enfants sortiront plus gaché. C'est évident, c'est comme ça. (Manuel, boucher, 46 ans, Lebrija)

Par ailleurs, le nom de famille du père est considéré comme ayant une importance particulière pour la détermination de l'identité ethnique, beaucoup considérant que dès que le nom du père se perd, l'identité s'éclipse.

Cette fille, elle a déjà perdu l'un de ses noms de famille - bon, Monge, elle l'a toujours, mais dès qu'elle se marie, ses enfants perdront le Monge. Le mâle continue toujours avec le Monge, mais la femelle, elle perd le Monge. Tandis que chez nous, non : nous on porte les deux noms de famille, Amaya et Flores. Et alors quand mes filles se marieront... (Diego)

Ou, comme disait une chanteuse gitane dans une entrevue télévisée (BBC 1992) : « *notre famille est pure, nous sommes Fernandez des deux cotés.* »¹⁹¹

Les femmes gitanes, contrairement à ce que peuvent croire beaucoup de *Payos*, ont toujours travaillé à l'extérieur du foyer, certainement plus que les femmes non gitanes, et elles sont très dynamiques comme entrepreneures. Dans la plupart des couples gitans de commerçants que j'ai eu l'occasion de rencontrer, ce sont les femmes qui font montre d'esprit d'entreprise. Cependant, elles occupent rarement - pour ne pas dire jamais - des postes d'autorité au sein d'institutions, même s'il s'agit d'institutions uniquement gitanes.

Par contre, il n'y a pas de discrimination de genre perceptible dans le flamenco, par exemple : les chanteuses sont autant appréciées que les chanteurs (quoiqu'il y en ait nettement moins), et rien dans la manière de décrire ou de valoriser la qualité de la voix ou du chant ne laisse entrevoir une discrimination de genre. Tant les hommes que les femmes dansent le flamenco, quoiqu'en dehors du milieu professionnel on voie rarement des hommes danser autre chose que la *bulería*. Il est significatif que les gestes de la danse flamenco permettent une large gamme d'expressions tant aux femmes qu'aux hommes, allant de la douceur et l'élégance à l'agressivité et la force. Par ailleurs, c'est la seule danse « traditionnelle » où femmes et hommes se regardent droit dans les yeux. Ces gestes dépassent de loin la séduction, quoiqu'il y ait aussi cet élément-là. Je n'ai vu aucune femme, cependant, jouer de la guitare (ou d'un autre instrument de musique). Cependant, moins de femmes que d'hommes sont poussées par leurs familles sur la scène professionnelle du flamenco, car les parents les surveillent plus, le père surtout. Cette surveillance semble motivée par plusieurs choses : d'abord, évidemment, le sentiment que les filles ont besoin d'avoir leur vertu protégée; ensuite, ce vieux fond de conviction que les femmes ne doivent peut-être pas se dévoiler publiquement dans le flamenco (et ici il s'agit souvent d'une décision éthique difficile et contradictoire pour les parents); et

¹⁹¹ Il s'agit de l'un des rares cas publiquement avoués aujourd'hui de mariage entre cousins. Alors que, selon Gamella (1995 : 236), cette pratique est encore très répandue chez les Gitans, je n'en ai trouvé que deux cas dans mes entrevues (un à Arcos et un à Lebrija). Les Gitans affirment que cette pratique existe autant chez les *Payos* en Andalousie que chez eux.

finalement le fait que pour le père de famille il s'agit d'une honte si l'on croit dans la communauté qu'il « mange de ses filles », autrement dit, qu'il n'est pas en mesure de subvenir décentement aux besoins de sa famille par son propre travail.

Autrement, je n'ai pas pu déceler des différences notables dans la manière de construire la gitanité entre femmes et hommes. Une idée est ressortie plus clairement chez les femmes : je ne crois pas qu'il s'agisse vraiment d'une différence d'approche par rapport à celle des hommes, mais peut-être que oui, c'est plus accentué chez les femmes. Il s'agit de l'utilisation de la phrase « ça m'est égal » en se référant à la possibilité que leurs enfants se marient avec un-e Gitan-e ou un *Payo* ou une *Paya*. Alors qu'elles affirmaient systématiquement que « ça leur était égal », elles revenaient à peine quelques minutes plus tard en affirmant qu'elles préféraient un-e Gitan-e. Ici, donc, il paraît que la notion d'« égal » ressemble à celle employée pour évaluer le statut des Gitans par rapport aux *Payos*, rapportée plus haut. La notion d'*égal* dans les deux cas n'exclut pas une notion concomitante de *supériorité* - des Gitan-e-s.

En ce qui concerne les différences de construction du genre entre Gitans et *gaché*, elles sont beaucoup plus nuancées et se situent ailleurs que dans ce qui est généralement véhiculé par les stéréotypes des non-Gitans concernant les Gitan-e-s. Je dirais que globalement, mon impression est que la distinction entre les genres est moins prononcée chez les Gitans de la basse Andalousie que chez les non-Gitans, pour les raisons citées plus haut concernant le travail, l'attitude dans le flamenco, etc. Cependant, ici il faut signaler que le facteur de classe intervient également, la plupart des Gitans étant de classe populaire, où le travail des femmes est une nécessité et qu'il est très fréquent chez les non-Gitanes aussi. Les Gitans ont tendance à se marier assez tard - en général vers les 25 ans - beaucoup plus tard que ne le dit le stéréotype, qui les fait se marier, surtout les filles, à l'adolescence. Et ils ont beaucoup moins d'enfants que ne le croient les non-Gitans : la plupart en ont quatre ou cinq. Curieusement, dans la basse Andalousie, ce sont les non-Gitans qui, souvent, se marient plus jeunes et ont plus d'enfants que les Gitans.

Un autre élément du stéréotype est celui de la Gitane (à la *Carmen*) séductrice et inconstante, infidèle, peut-être suggéré par la gestuelle du flamenco, que les *Payos* interprètent à leur manière, ou encore par la coiffure des Gitanes, beaucoup plus exubérante que celle des *Payos*. Le fait que les Gitans ne s'imposent pas toujours le même degré de répression corporelle que les *Payos* semble suggérer à ces derniers que les Gitans - et surtout les Gitanes - n'ont aucune limite. En fait, il y a très peu de cas de divorce chez les Gitans (alors que le taux de divorce en Andalousie augmente rapidement depuis 15 ans), et des cas d'infidélité féminine donnant lieu à de mythiques guerres de clans sont chose inconnue dans ce milieu gitan. McLane (1977, 1987b) et Mulcahy (1976) ont tous les deux constaté à quel point les femmes gitanes dans les communautés qu'ils ont étudiées - l'une dans le nord de l'Espagne et l'autre en Andalousie orientale - manifestent par leur comportement public leur identité, beaucoup plus que les hommes.

Deux distinctions réelles sont nettes. En premier lieu, les Gitans sont très fiers du fait qu'ils sont plus stricts avec leurs filles que les non-Gitans :

Parce que nous sommes très bizarres, nous avons d'autres coutumes, parce qu'on ne veut pas que les filles sortent seules avec leurs fiancés. Et les Gitans, ils savent notre loi, et il leur faut la respecter jusqu'au bout, tu comprends ce que je te dis? Mais les Payos « Ta mère t'a dit de rentrer à 11 h.? Tu viendras à 6h du matin! » Ici non! Que j'attrape un Payo ici et je le chasse! C'est pour ça que je te dis que notre manière à nous est forte, tu vois? Car un Gitan bien connaît nos coutumes, et il sait qu'il lui faut respecter sa fiancée, et il sait respecter ses beaux-parents, mais les gaché, non. Les gaché font à leur manière, ce à quoi ils sont habitués. Mais nous non. (Fernanda)

Enfin, la différence de manière de Gitanes et de non-Gitanes face à l'étrangère est frappante. Alors que les non-Gitanes sont immédiatement méfiantes et tentent de bloquer l'accès au mari, les Gitanes adoptent une autre tactique complètement. Elles sont chaleureuses, enveloppantes, accueillantes, ouvertes (ce qui contredit aussi le stéréotype) - elles n'ont aucune hésitation à toucher l'inconnue (particulièrement si elles sont plus âgées) avec une grande sensualité. J'avoue que l'effet est totalement désarmant, on se livre à leurs charmes et on en devient alliée dès la première rencontre. Les hommes gitans n'adoptent pas une telle attitude, demeurant très hospitaliers sans dépasser les frontières d'une relation de respect mutuel.

3.4.3 La construction des générations futures

Contrairement aussi au stéréotype (tant chez les Gitans cette fois que chez les *Payos*), les mariages mixtes ont toujours existé chez les Gitans de la basse Andalousie. Chaque famille a mémoire d'au moins un grand-père ou une grand-mère qui n'était pas gitan-e. Mais dans la génération des Gitan-e-s qui sont maintenant adultes - ceux et celles qui se sont marié-e-s depuis la grande transformation agricole et ses séquelles identitaires - un très grand nombre (c'est difficile à mesurer, mais disons plus de la moitié - et la proportion est plus élevée à Arcos qu'à Lebrija, mais la tendance là semble s'orienter vers une augmentation aussi) de Gitan-e-s se marient avec des non-Gitan-e-s. Alors que par le passé la communauté arrivait à absorber ces *gaché* et à en faire des Gitan-e-s, maintenant leur nombre est simplement trop grand pour réussir une assimilation, surtout en période de transformation des mécanismes de construction de l'identité. Presque tout le monde se pose donc spontanément la question de la survie du groupe gitan, si cette tendance se poursuit. Certains sont convaincus que, inévitablement, les Gitans disparaîtront à mesure que leur sang deviendra trop dilué.

... ce qui se passe c'est qu'avec cette histoire de se marier les uns avec les autres, bien, ces enfants sont en train de perdre cette race pure. Mais aux parents je crois qu'il leur arrivera comme à moi, que même s'ils sont mariés avec une Paya, mais, eux voudront comme je dis, que leurs enfants se marient avec une Gitane-gitane pure. Parce que moi, sur mes neuf enfants, vraiment, ce n'est pas pour mépriser mes belles-filles, mais pour moi c'est que... ce n'est pas pour être méchant sinon pour pouvoir maintenir cette race pure... (Luís)

- Et eux, tes enfants, est-ce qu'ils sont Gitans ou *Payos*?
- *Oui, ils sont Gitans. Ils sont Gitans. Ils sont mélangés, mais voyons...*
- Ça dépend de quoi? Est-ce qu'ils choisissent d'être gitans?
- *Non, non, non. Je ne crois pas que personne choisisse. Ce qui sort de quelqu'un doit sortir, non? Celui qui est gitan doit mourir étant gitan, il ne peut rien y changer.*
- Mais, eux, est-ce qu'ils se sentent plus Gitans que *Payos*?
- *Oui, ils se sentent plus Gitans que Payos.*
- Même s'ils sont moitié gitan et moitié *payo*?
- *Oui, mais ils se sentent plus Gitans que Payos. (Manuel)*

- Et tu crois que s'ils continuent à se marier avec des Payos, et s'il continue à y avoir ces mélanges, que les Gitans disparaîtront?

- *Bien sûr! Ça se perd!*

- Il n'y a pas des cas de familles de mariage mixte, mais où les enfants continuent à être gitans?

- *Non, parce que si on se marie, si j'ai ma fille, ma fille se marie avec un Payo, elle a des enfants : ces enfants sont mélangés, non? Et maintenant, s'ils se marient avec un Gitan, ça ne se perd pas, s'ils se marient avec un gaché ça se perd... (Manuela)*

Mais je n'aurais pas de problème à ce que mon fils parle à une Flamenca. Ça m'enchanterait, même. Pour que les Gitans aient un avenir. [Rires.] Qu'ils ne continuent pas à se perdre autant, ça se perd beaucoup... Ça va se perdre. Celui-là se perd. Mais, allons. Nous en sommes là. Et je ne peux pas obliger non plus mon fils à se marier, ça c'est quelque chose qui doit arriver et qu'il doit vouloir faire. (Remedios, commerçante, 45 ans, Lebrija)

Bon, à regarder vers l'avenir je crois que la race se perd. La race se perd parce que, bien sûr, si ma soeur s'est mariée avec un Payo, et ensuite une fille à elle se marie avec un Payo, alors déjà leurs noms de famille se perdent. Jusqu'au jour où ils n'ont plus rien de gitan... Pour moi, vraiment, je n'aimerais pas que la race gitane finisse, non? Mais je reconnais qu'avec le temps, il faudra que ça se perde parce que si nous gardions les coutumes de nos ancêtres, du Gitan avec la Gitane et de la Gitane avec le Gitan, mettons, de cette manière, allons, ça ne se perdrait jamais. Mais de l'autre manière, arrivera un jour où ça se perdra... (Enrique)

Je crois que ça se perd. Parce que regarde : moi, mon fiancé est payo. Les femmes de mes frères sont payas, les maris sont payos. Je crois que ça se perd. Si je me mariais avec un Gitan, alors mes enfants seraient élevés en Gitans, mais si je me marie avec Javier, avec mon fiancé, mes enfants ne seront plus gitans. Ils seront... croisés : père payo, mère gitane... (Ana)

Il faudra que ça se perde, il faudra que ça se perde avec le temps... Parce que c'est que déjà mes filles, qui sont flamencas, se marient avec un Payo - ... Mais bien sûr, ça dépend d'elles... Mais combien y en a-t-il? Combien de Gitans y a-t-il de mariés déjà avec des Payos? C'est déjà un mélange que - bien sûr, le Gitan pur c'est ce qui sort, c'est né comme ça - mais alors croisé, c'est autre chose... (Fernanda)

Chez la plupart des adultes actuels, la notion de la transmission de l'identité par le sang est prédominante, au point où ils envisagent - contre leur gré - la disparition de la « race ». Il y a parfois un sentiment un peu contradictoire, qui les amène à tailler un rôle pour la

socialisation dans la formation de l'identité. Souvent, ceux et celles qui optent pour cette vision ont des enfants qui se sont mariés avec des non-Gitans, ou le sont eux-mêmes.

Mais avec le temps ça va, ça se re-... ça se renouvelle, ça se transforme et il arrive un moment où, malgré sa force, ça va se perdre. Tu comprends? Ça va se perdre. Oui. Parce que, par exemple, mes enfants : celle qui est à Barcelone, ces enfants-là ne comprendront rien en flamenco. Rien, rien, rien. Bien, s'ils sont ici, même s'ils sont croisés, ils voient, et ils apprennent. Parce qu'on leur apprend à danser, à battre le rythme, et ces choses-là et - mais eux qui n'ont pas de contact avec aucun Flamenco. Alors ce sont des enfants qui donc, non... (Juana)

Bon, ça dépend aussi de comment on élève l'enfant. Si l'enfant est, mettons, il est plus chez moi que chez les autres grands-parents, c'est-à-dire, s'il va chez les grands-parents qui sont payos, bien ils ne lui font pas faire ce que nous lui faisons faire. Parce que mes petits-enfants entrent chez moi, et moi comme ma femme, comme tous mes enfants, on commence à leur battre le rythme et à leur chanter. Et alors ces enfants commencent à avoir l'art, hein? (Rire) (Luis)

Ses enfants à elle sont croisés aussi. Maintenant, le jour où ils seront majeurs, leur style de vie, selon le vécu qu'ils portent, ils prennent le vécu du père ou de la mère qui est gachí, bien, ils seront gaché, comment seraient-ils gitans? Maintenant, si les deux choses coexistent, chez ma nièce, par exemple, elle sait que son père est gitan et que sa mère ne l'est pas, et le temps le dira, selon la vie qu'elle adopte. Elle est en relation avec la famille de son père, mais allons... jusqu'à ce qu'elle soit plus grande. (Manuela)

Dans ce cas, on a tendance à introduire une nuance : la transmission de l'identité chez les Gitans « purs » se fait par le sang; chez les « croisés » ça se fait par l'environnement... ce qui est déjà plus risqué. On peut moins prévoir ce qui fait partie du monde extérieur (l'environnement) que ce qui vient du dedans (« le sang »).

Lorsqu'on en parle avec des jeunes qui ne sont pas encore mariés, un horizon différent commence à se dessiner, une volonté expresse de maintenir le groupe gitan, tant à Arcos qu'à Lebrija, et ce dans l'ensemble des catégories socio-économiques.

(Aux jeunes) : Mais ça vous semble comment, cette histoire de se marier entre Gitans? Est-ce que cela vous semble important ou pas?

- Fils : *Bien sûr.*

Oui? Pourquoi?

- Fils : *Pour conserver ton sang, non?*

- Fille : *C'est différent, peut-être. Il y a plus de compréhension mutuelle, c'est différent. Tu me comprends? C'est différent... Moi, j'ai étudié, j'ai beaucoup d'amitié pour des gens qui ne sont pas gitans, mais - et je continue à les voir, et s'il faut prendre un café avec elles, je le prends, et on est très amies, intimes, mais - c'est différent la relation d'un Gitan avec un Payo, c'est différent. Il y a un quelque chose.*

- Fils : *Une autre nuance, une nuance.*

Sauriez-vous l'expliquer, cette nuance?

- Fille : *Un autre petite chose. Je ne sais pas comment te l'expliquer. C'est différent.*

- Fils : *Ce qui se passe c'est qu'une gachí ne va pas te comprendre comme une Gitane.*

- Manuela : *Ce qui se passe c'est qu'il semble qu'il y ait un changement par rapport à ma jeunesse. Que ces enfants, ces jeunes, depuis huit ou neuf ans, ont changé par rapport à comment nous étions. Cette jeunesse est retournée à la jeunesse d'avant. Ils sont plus entre eux. Ils ne sont pas comme celui-ci (son frère) qui se sont tous mariés avec des payas... (Manuela, sa fille de 24 ans et son fils de 21 ans)*

Parce qu'il y avait une époque où les Gitans commençaient à entrer dans les discothèques, commençaient à sortir avec des femmes qui n'étaient pas gitanes, ils ont commencé à se marier - mais je constate chez la jeunesse de mon âge et chez les plus jeunes, qu'ils se fréquentent et ils se côtoient, et ils sortent seuls et ils préfèrent être entre eux. Parce qu'ils se comprennent mieux, ils ont les mêmes goûts, je ne sais pas. Il y a aussi des nuances, non? Mais, dans ma génération, la majorité des gens sont comme moi, même s'ils n'ont pas cette préoccupation... Parce que la majorité de mes amis qui sont gitans, ils sortent avec des Gitanes. (Pedro)

Même si mes enfants ne seront pas Gitans-gitans, si je me marie avec mon fiancé, bien sûr je pense les instruire dans tout ce que nous sommes, d'où on vient et malgré le fait que mon nom de famille se perde et tout, mais qu'ils soient au courant de ce que nous sommes et d'où on est venus et les coutumes, quoique les coutumes plus maintenant - on ne les observe pas parce qu'ici on ne peut pas les observer. (Ana)

Il semble donc y avoir une réorientation nouvelle en train de se développer, qui signifierait la création de nouveaux modes de construction de l'identité, dont ces retrouvailles entre Gitans ne sont que le signal évident. La forme particulière de cette prise de conscience des Gitans d'eux-mêmes réalisée au cours de la période 1960-1980, le travail d'articulation avec la société dominante, l'imposition d'une vision revalorisée de l'identité gitane, ont débouché sur un nouveau terrain et un nouveau défi identitaires.

Cette revalorisation de l'identité gitane chez les jeunes d'aujourd'hui se fait par le truchement d'un investissement continu du terrain du flamenco, des associations et des rituels. Mais ces jeunes n'ont pas la même expérience de l'identité que leurs aînés - notamment ils n'ont eu aucune (ou très peu) d'expérience directe de la vie dans les *cortijos*. Par contre, ils sont urbanisés, scolarisés (en général jusqu'à la fin du primaire), et beaucoup ont vécu plusieurs années en Catalogne alors que leurs parents y travaillaient. Ils développeront nécessairement de nouveaux terrains d'investissement identitaire - le plus évident pour l'instant étant celui des associations de promotion gitane qui, malgré les réticences actuelles, vont sans doute prendre de l'ampleur dans les prochaines années. Les subventions gouvernementales et le mouvement tsigane européen aidant, l'expression de la distinction ethnique va en se concentrant davantage dans des domaines précis et restreints (politique et associatif, par exemple), sans que pour autant l'identité elle-même se cantonne à ces terrains. Il ne s'agit donc pas tant d'une « symbolic ethnicity » - selon l'expression célèbre de Gans (1979) - car l'identité ethnique est avant tout et de part en part une activité symbolique - mais plutôt d'une reconstitution ou restructuration du répertoire identitaire.

3.5 Le jeu sur la marge

Contrairement à l'accent que les Gitans mettent sur l'aspect biologique de l'identité gitane, en affirmant que l'on peut être gitan seulement si l'on a une part d'héritage biologique gitan (par le sang, par le fait d'être né de père gitan ou de mère gitane - ou de préférence les deux), dans les faits la frontière ethnique demeure relativement perméable, et ceci dans les deux sens. Les Gitans le reconnaissent volontiers en avouant leur inquiétude face à l'avenir de la « race », car certains Gitans deviennent non-Gitans avec le temps : ils passent de l'autre côté de la frontière. Mais il y a aussi des non-Gitans qui deviennent Gitans. J'essayerai ici d'explorer certaines des zones d'ombre qui habitent la frontière ethnique, soit : ceux que l'on prend pour des Gitans mais qui n'en sont pas; ceux qui n'en sont pas, mais qui deviennent des Gitans; ce que signifie pour un Gitan le fait de l'être; ce qui caractérise pour les Gitans leurs rapports avec les non-Gitans.

3.5.1 Les Gitans qui n'en sont pas

Ce qui étonne la *gachi* que je suis, habituée à parler des « Gitans » de manière générique, c'est le manque ici d'une conscience d'appartenance commune avec les Gitans ou les Tsiganes d'ailleurs. Au contraire, les Gitans de la basse Andalousie ne manifestent aucune affinité avec les Gitans même de l'Andalousie orientale, encore moins avec ceux de la Catalogne, de la France ou de la Hongrie. Ils construisent plusieurs catégories, se démarquant ainsi des Gitans qui ne leur ressemblent pas culturellement (les nomades, par exemple). Certains mettent en doute l'idée qu'ils proviennent d'une même souche historique. La conscience d'une « gitanitude » transnationale semblerait plutôt être le fruit du travail politique d'une élite tsigane récente (sans parler des catégories construites depuis plus d'un siècle par les gitanologues de tout acabit), car cette gitanitude est très peu présente dans l'expérience historique des communautés gitanes elles-mêmes. Les réflexions des Gitans de Lebrija et d'Arcos sur les « autres » Gitans permettent de distinguer chez eux plusieurs catégories de Gitans, chacune avec ses caractéristiques propres, de déceler les bases de la distinction que véhiculent les Gitans de Lebrija et d'Arcos et, enfin, d'établir un lien entre ces différenciations et la stratégie identitaire des Gitans de la basse Andalousie.

Les catégories de Gitans évoquées par les sujets sont les suivantes : les Gitans du nord, en particulier de la Catalogne; ceux de l'Andalousie orientale; des groupes de voyous qui se font passer pour des Gitans mais qui n'en sont pas; et des Gitans d'autres nationalités. Il est acquis pour les Gitans de Lebrija et d'Arcos qu'eux-mêmes sont supérieurs à ces autres Gitans qui, en général, ont des coutumes pas tout à fait civilisées.

Je dis que les Gitans de Triana, de Séville, d'Utrera, de Los Palacios, de Las Cabezas - depuis Séville jusqu'à Sanlúcar et Los Puertos, ce coin du pays, nous sommes ceux qui sommes entrés ici par le détroit avec les Arabes... Ce qui se passe c'est qu'eux pensent que nous sommes entrés par le nord et que nous sommes tous pareils. Non! Il y a des différences... (José)

Autrement dit, nous sommes différents parce que nous avons une histoire différente, on n'a jamais rien eu à voir avec ceux qui sont entrés par la France.

Les Gitans du nord ont un mode de vie régi par les traditions familiales (« tribales »), et ils se considèrent supérieurs (plus « authentiques ») aux Gitans andalous pour cette raison :

... les Gitans qui entrent par le nord sont des gens plus nomades, plus tribaux... (José)

... dans d'autres grandes villes par là, par exemple, à Barcelone, ou à Badajoz, par là, ils ont une autre manière de vivre, les Gitans - avec le patriarche et tout, que bon, ici, nous ne connaissons même pas. (Luis)

Eux, ils se croient supérieurs à nous! Si tu étais un Gitan catalan et moi je suis un Gitan andalou, mais la grâce que j'ai, tu ne l'auras jamais de la vie! (Gonzalo, surveillant de stationnement, 45 ans, Arcos)

Les Gitans de l'Andalousie orientale sont eux aussi plus traditionnels dans leur mode de vie, très renfermés, et ils sont plus souvent pauvres et marginaux au sein de leurs villages :

Déjà ceux de Granada, de la partie de l'Andalousie orientale et tout ça, je ne sais pas exactement pourquoi, mais leur mode de vie est plus tribal, non? Ils vivent plus en famille, ils conservent encore ce gitanisme plus conservateur... (José)

Il y a des Gitans qui sont - comme des barbares, comme on dit, et même nous, lorsqu'on est ensemble dans une fête, on se tient loin d'eux... Si tu vas à Granada, ces Gitans-là sont d'une autre sorte. D'autant plus qu'ils ne travaillent pas autant et ils ont leur manière de parler... et ils nous regardent comme une sorte... de froide et jalouse. Ils n'ont pas la confiance que tu as ici, que tu peux trouver à Lebrija. (Antonio)

Mais il y a aussi ceux que l'on fait passer pour des Gitans et qui n'en sont pas, mais qui donnent une mauvaise réputation aux Gitans, soit parce qu'ils sont asociaux (nomades, sans-travail, drogués), soit parce qu'ils sont carrément hors-la-loi :

... Aujourd'hui, on dit que le Gitan est tout ce qu'il y a de pire, que le Gitan est trafiquant de drogue, que le Gitan est un voyou... il y a des zones où il y a des groupes ethniques qui ne sont pas gitans mais qui se sont réfugiés chez les Gitans, comme par exemple les quinquis (« tinkers »), les mercheros, les choris (« voleur » en caló), qui ont été des groupes ethniques de très mauvaise vie, de gens qui ne sont pas gitans mais qui se sont réfugiés chez les Gitans, et qui pensent eux-mêmes être gitans, mais ensuite pour moi ce n'en sont pas parce que cette forme de vie, les Gitans n'en veulent pas, car le Gitan est une personne délicate, sélecte,

qui a beaucoup d'entregent et je ne crois pas qu'il encourage cette misère et ces conditions... (José)

Il y a trois races de Gitans : le quinquí est le rétameur, le cacherro est un errant, ceux-là sont les Gitans étrangers, on voit souvent les Gitans avec leurs caravanes, mais beaucoup de ceux-là ne sont pas gitans! C'est d'autres races de Gitans. Ils sont différents. (Antonio)

... souvent il y avait des Gitans - comme il y en a toujours eu et il y en aura toujours, non? - et on leur jetait le blâme. Comme il me semble qu'il y en a toujours, les merchero, qui ne sont pas des Gitans. Ils sont aussi comme des vendeurs ambulants... (Eduardo)

Et puis, il y a les Gitans qui sont différents, entre autres parce qu'ils sont d'une nationalité différente. Cette manière de poser la double distinction, nationalité - identité ethnique comme complémentaire et imbriquée, l'identité gitane étant en quelque sorte subordonnée à l'appartenance nationale, en dit long sur la stratégie identitaire, et j'y reviendrai plus loin :

Oui, il y a une différence. Il y a une différence même entre ceux de Jaén, ceux de l'Extrémadure - dans ces coins-là aussi ce qui se passe c'est que beaucoup de Gitans du Portugal sont entrés. (José)

Plusieurs aspects de la différence sont jugés particulièrement significatifs. Ce sont l'histoire (les racines, la provenance, la légitimité); le rapport au crime; la vie tribale et les coutumes « sauvages »; la pauvreté et la marginalité; le rapport au travail.

En ce qui concerne l'histoire, ou le passé de chaque sous-groupe :

... à Lebrija on est respectés, et le Gitan a un nom. Pour cela je repète que nous sommes différents des autres Gitans des autres zones. Nous sommes différents parce que ça fait longtemps que nous vivons dans cette zone... (José)

... parce que le Gitan et l'Hongrois ça fait deux. Les Hongrois qu'il y avait là à cette époque-là, ceux qui vivent dans des caravanes, ceux-là s'appellent des Hongrois... Mais nous, les Gitans, notre transcendance [sic] vient d'Égypte, toute... (Gonzalo)

Autrement dit, la légitimité du groupe vient de son enracinement local et dépend de la possibilité de prouver la distinction historique par rapport à ceux qui n'ont pas ces racines.

La différence vient aussi du rapport aux comportements asociaux, en particulier le crime et le monde de la drogue :

... parce qu'aujourd'hui on pense que le Gitan est tout ce qu'il y a de pire, que le Gitan vend de la drogue, que le Gitan est un voyou... il y a des groupes ethniques qui ne sont pas gitans qui se sont réfugiés chez les Gitans pour avoir une façon de se cacher de la justice... (José)

Ici à Lebrija - il n'y a pas de mauvais gitans. Parce qu'il existe des Gitans mauvais dans le plein sens du mot aussi. (Antonio)

La vie « tribale », les coutumes associées aux traditions gitanes considérées comme sauvages, arriérées sont aussi un élément de différenciation :

C'est que là-bas les Gitans vivent très mal. Il y avait tous ces gens avec les jupes longues, des Gitans canasteros, ceux qui vivent sous les ponts et ces choses-là, et alors nous, nous étions des Gitans sédentaires, mais les gens ne comprenaient pas ça, non?... Et ils n'avaient pas non plus de carte d'identité. Ils sont différents... ils vivent à leur manière... (Josefa)

Rocío : Maintenant non, il n'y en a plus, mais autrefois il y en avait. Ils immigraient ici vers les grottes, les rivières, et ils gagnaient leur vie en faisant des paniers et ces choses-là.

Tomás : ... ils venaient en général dans une roulotte, et les pauvres, bien sûr, ils restaient là-bas, en bas de la falaise dans une grotte qu'on disait « la grotte cachée ». Et c'était leur lieu d'arrêt pendant peut-être quatre ou cinq mois... Ils ne touchaient à rien, ils étaient là et ils ne volaient rien ni ne touchaient à rien...

Rocío : Et ils partageaient le peu de nourriture qu'ils avaient, ils la partageaient avec celui qui en avait besoin.

À Barcelone, je travaillais dans un magasin, et à côté il y avait une famille gitane qui avait un magasin, et ils étaient de ces Gitans qui « Ou tu te maries avec un Gitan, ou tu ne te maries pas! » et enfin, la fille était toujours amère, la fille venait me chercher, et elle pleurait toujours... (Ana)

On se distingue aussi d' « eux » par le fait qu'ils vivent dans la pauvreté ou la marginalité :

Mais il y en a beaucoup - je les ai vus à la télévision - on voit à la télévision qu'ils vivent beaucoup dans des cabanes, dans des bidonvilles. Par ici, il n'y a aucun Flamenco, pas un!, qui vit dans une cabane. Je ne suis pas capable - tous vivent dans des maisons comme celle-ci : les unes mieux, les autres moins bien, selon la maison, non? Mais toutes bonnes. (Fernando)

Cette histoire de se promener par-ci, par-là... Tut-tut-tut ... Avoir sa maison, comme Dieu le veut, organisée, comme on se doit d'organiser une maison, comme ça se doit. (Antonio)

- ... nous autres, on n'a pas été comme les gens gitans les plus bas...

Comme les canasteros?

- Les canasteros. Nos gens étaient bien. Nous avons toujours gagné pour manger, les grands-parents bouchers. C'est bien. Les choses marchaient bien. Mais j'ai aussi vu des canasteros, et j'ai été avec eux - parce que je les aime tant... (Pablo)

Enfin, et peut-être la clef de tout : le travail. Les Gitans de la basse Andalousie travaillent beaucoup et en sont fiers. Ils ne veulent absolument pas être assimilés à ceux qui ne peuvent ou ne veulent travailler.

À Lebrija on n'a jamais été errants. À Lebrija, toujours par le travail. Le Gitan de Lebrija s'est différencié d'eux par le travail... (Antonio)

Il semble donc y avoir une nette tendance à projeter vers les autres Gitans exactement les traits qui forment la base de la discrimination des *Payos* envers les Gitans et que les *Payos* reprochent aux Gitans y compris ceux de la basse Andalousie. Cela en dit long sur la stratégie identitaire. Alors que l'on se démarque des *Payos* sur leur propre terrain en étant meilleurs qu'eux (plus travailleurs, surtout) et sur les terrains communs en étant plus *authentiques* et plus *sincères* (un chant flamenco plus senti, par exemple), on crée une zone de gitanitude « autre », voire marginale, vers laquelle on exporte les mêmes traits que les *Payos* imputent aux Gitans en général - y compris aux Gitans « intégrés » de la basse Andalousie. On met sur le compte de ces Gitans « autres » tout ce que les *Payos* nous reprochent : la saleté, la pauvreté, la paresse, les coutumes non civilisées. Et pour être bien certains que la différence flagrante et menaçante de ces autres Gitans nous

stigmatise le moins possible, on érige une barrière de distinction étanche, une frontière qui nous sépare de toutes les autres catégories de Gitans. Non seulement nous ne vivons pas comme eux maintenant, mais on n'a pas la même provenance historique, et certains vont même jusqu'à douter de l'origine gitane de ces marginaux. Dans le fond, nous sommes les seuls vrais Gitans... Et, du coup, on réussit encore une fois à marquer sa supériorité par rapport aux *Payos* qui, eux, sont incapables de reconnaître la différence.

Mais il y a plus : les Gitans de la basse Andalousie semblent en vouloir aux autres Gitans à cause du fait qu'ils s'affichent en tant que Gitans. Ils se démarquent trop de la société dominante et cela, les Gitans de la basse Andalousie ne l'acceptent pas, car cela va à l'encontre de leur option identitaire stratégique, c'est-à-dire, le choix de contrôler eux-mêmes les termes et les circonstances de leur identification en tant que Gitans. D'où l'expression d'un grand désarroi, parfois d'une certaine agressivité, à l'égard de ceux qui ne font pas attention à quand et comment ils se montrent Gitans :

Souvent, bon, ça ne me fâche pas, parce que bien sûr, ils ont été élevés d'une manière et moi d'une autre, mais alors ça me fâche parce que je me dis, « Bon, et pourquoi eux-autres ils font ça? Ça, pourquoi ils le font? » Ils ne devraient pas faire ça s'ils ne veulent pas en subir les conséquences, non? (Luis)

... curieusement, entre les Gitans d'ici - par exemple, mes parents - il y a eu un certain sentiment de rejet envers les Gitans canasteros. Ils ont voulu maintenir une distance. « Je ne suis pas Gitan canastero! » Non? Mais je crois que cela a à voir avec la pauvreté et avec le « Moi non, moi je ne suis pas de ceux qui se promènent par là... Moi, je me suis adapté au mode d'ici, je vis ici, je travaille dans les champs, j'ai ma maison, je vis à côté de mes enfants, je fais tout comme vous. » (Bernardo)

Et nous autres, on n'est pas comme eux, nous ne sommes pas habitués. Moi, ils me font peur, même. Ils nous font peur à nous - parce que nous sommes plus nobles, nous avons une autre manière de penser. Une autre manière d'être. À cause de ce que nous avons vécu. Mais non pas parce que nous sommes mieux ou moins bien que ceux-là, mais parce que nous sommes comme ça et c'est tout. On est plus insérés dans la vie, et eux non. (Antonio)

Ces Gitans dont les filles se marient et ils montrent le mouchoir et ils font une longue histoire, ça ne marche pas avec moi. Ni avec moi, ni avec la moitié des

Gitans. Sédentaires. Nous, les Gitans qui sommes insérés dans la société, non? Qui sommes travaillants... Ça ne marche pas avec nous. (Diego)

Une nuance entre le point de vue des Gitans de Lebrija et ceux de Arcos est cependant à noter : pour ceux de Lebrija, c'est le mode de résidence (être sédentaire, avoir une bonne maison) et l'image publique (ne pas être perçus comme marginaux) qui semblent primer, alors qu'à Arcos l'accent est mis sur la relation intime (le pouvoir au sein de la famille, la liberté de choix dans les relations amoureuses) lorsqu'on identifie les points sur lesquels les Gitans « autres » sont différents. À Arcos, le ton de la distinction est moins virulent aussi. Étant plus camouflés, se sentent-ils moins menacés par la façon dont leurs concitoyens *payos* stigmatisent l'image publique de ces autres Gitans? En tout cas, les Gitans des deux villages se rejoignent en ce qui concerne l'importance du travail : eux sont très travaillants, alors que les autres Gitans ne le sont pas.

3.5.2 Les autres qui deviennent gitan

Malgré le biais très lourdement génétique du discours sur l'« être gitan », on rencontre souvent des références fuyantes, au détour d'une conversation sur un autre sujet, à des *Payos* qui sont « comme des Gitans », ou qui seraient « plus gitans que *payos* », ou qui sont « plus gitans que les Gitans ». Ça se passe souvent en dehors de l'entrevue. Par exemple, José qui dit de sa femme que c'est elle qui paraît être la Gitane, puisqu'elle ne parle presque pas, et lui, le *Payo*, car il est intarissable. Ou alors Eduardo qui dit de sa mère, comme Pablo de son père, que tout le monde les prenait pour des Gitans (alors qu'ils étaient *payos* mariés à des Gitans) car ils étaient généreux de leur temps et leur avoir, ils aimaient fréquenter les Gitans et ils adoraient le chant et la fête.

La seule discussion un tant soit peu élaborée là-dessus est celle-ci, entre Josefa et une amie intime dont le père était gitan et la mère *paya*. Le père a très vite abandonné la mère avec trois petits enfants (pour s'en aller avec une Gitane...), et la mère a continué à vivre en milieu gitan avec ses enfants tout en gagnant sa vie en faisant un travail très dur et très mal rémunéré dans une mine de « terre à vin » :

- Ma mère travaillait comme une folle, dans des trous, dans une mine... Dans la terre, sous la terre, parce qu'avant il n'y avait pas autre chose, rien à mettre sur la table, rien de tout ça, et la pauvreté. La mine était comme ça, avec des grottes en-dessous, et elle allait là, extraire la terre... Ma mère travaillait comme un homme...

- Et elle a été élevée par sa mère qui n'était pas gitane, mais la mère, c'était dingue comme les Gitanes l'aimaient! Parce qu'on la connaissait déjà dans les champs... parce qu'elle, c'était une très bonne personne! Elle est peut-être meilleure que sa mère, mais sa mère était pour les Gitans très affectueuse et elle les aimait beaucoup, jusque dans sa maison c'était pareil. (Josefa et son amie)

Il y a aussi le cas de cette danseuse de flamenco, élevée aux États-Unis et mariée tour à tour avec deux grands musiciens gitans de Jerez, qui a adopté intégralement le style gitan dans sa danse et qui a pour lui la plus grande admiration. C'est l'un des cas extrêmement rares où une *Paya*, s'étant aventurée sur ce terrain miné de lutte identitaire, soit reconnue et acceptée pour ses efforts, et non pas conspuée. L'autre cas qui vient à l'esprit est évidemment celui de Lola Flores, évoquée plus haut, cette artiste de flamenco *paya* que tous les Gitans croyaient Gitane.

Le point commun à ces quelques exemples, c'est l'engagement non équivoque avec l'identité gitane et ce, à trois niveaux : par le mariage avec un Gitan, par le comportement tant en ce qui concerne le choix de résidence et de travail qu'en ce qui a trait à ses qualités personnelles (générosité, passion, dévouement) qui ressemblent aux comportements gitans, et par le respect manifesté envers les Gitans et la communauté gitane. Dans absolument tous les cas que j'ai pu relever, la personne en question s'était mariée avec un Gitan.

On peut devenir gitan - à condition toutefois de renoncer à son identité de *Payo*. Ainsi, la frontière n'est-elle pas aussi étanche que le prétendent les Gitans en ce qui concerne des individus qui voudraient bien la traverser. Cependant, il n'en demeure pas moins que les règles de différenciation par rapport à la communauté *paya* en général n'y perdent rien de leur vigueur.

3.5.3 Être gitan

Lorsqu'il s'agit de dire ce que c'est d'être gitan, la minceur du discours et l'absence presque totale de « substance » (dans le sens d'éléments clairement spécifiques aux Gitans) sont à première vue surprenantes. Même si j'ai déjà signalé à plusieurs reprises que, d'après les observations des pratiques gitanes, on peut affirmer que les Gitans investissent les institutions de la société majoritaire plutôt que de se créer les leurs, je m'attendais malgré tout - peut-être en partie à cause de la force des stéréotypes essentialisants qui ont cours dans le discours populaire - à ce que, dans la représentation discursive que font les Gitans d'eux-mêmes, il y ait un « contenu » plus dense, plus concentré ou distillé, que celui que j'ai pu observer dans la pratique. Mais cela ne semble pas être le cas. Dans leur discours comme dans leurs pratiques, « être gitan » semble se définir à la frontière et non pas au sein d'un quelconque « centre » culturel - par ailleurs tout à fait hypothétique. C'est la différence par rapport aux *Payos* qui définit l'identité, et non pas un quelconque « matériel culturel » propre et nettement distinct.

*Bien sûr que oui, que nous sommes pareils mais - bon, que nous sommes pareils, mais il y a quelque chose qui ne cadre pas, qui n'est pas pareil. Mon vieux, nous ne sommes pas pareils parce que nous sommes gitans!*¹⁹² (José)

Et même cette différence n'est pas essentialisée. On sait qu'elle est là, mais on ne sait pas très bien en quoi elle consiste exactement :

Je ne sais pas. Je dis que je vois qu'il y a une différence. Il y a une différence, je ne sais pas l'expliquer, mais il y a une différence, et je crois qu'elle est grande.
(Pablo)

Une série de valeurs et de traits sont évoqués par ceux qui essaient de l'expliquer. Le plus souvent, les valeurs citées ont à voir avec le degré de solidarité interne et la qualité de la vie en communauté. Ainsi, les Gitans seraient plus unis, plus solidaires (sous-entendu : que les *Payos*). Ils seraient plus respectueux des valeurs familiales (ils n'offriraient jamais

¹⁹² On dirait qu'ici se joue aussi le double sens en espagnol du mot « *igual* » : à la fois « égal » et « pareil ». José se promène entre les deux sens ici - ou plutôt je me promène entre les deux, car pour lui il s'agit d'une seule signification, je crois.

leurs enfants en adoption ni ne les confieraient à une gardienne; ils ne mettraient jamais leurs parents en maison de retraite...). Les femmes ne tromperaient jamais leurs maris. Les filles ne sortiraient pas seules avec leurs copains jusqu'à tard dans la soirée. Les Gitans feraient preuve aussi d'un plus grand sens des valeurs de communauté, notamment celles de générosité et d'hospitalité. Leurs fêtes seraient quelque chose qui les distinguerait aussi des non-Gitans. On aime mieux rester entre Gitans, on se comprend mieux, on se sent plus à l'aise. On aime bien les *Payos*, mais lorsqu'ils sont là, nos fêtes ne sont plus pareilles, on ne se laisse pas aller complètement.

Un certain nombre de traits caractériseraient les Gitans, comme par exemple, leur don pour avoir du bagout et bien vendre (voire de tromper les acheteurs), leur grâce, leur joie de vivre, leur indépendance, comme aussi le fait d'être peureux, superstitieux et revanchards, voire violents. Mais ces « traits » semblent déjà s'éloigner de l'expérience directe et s'approcher du stéréotype dominant ou folklorique des Gitans. Lorsque les Gitans les évoquent, ce n'est pas pour se référer à leur expérience personnelle, mais pour parler des « Gitans » de manière presque générique. Alors qu'ils tracent très précisément des distinctions entre eux-mêmes et les Gitans « autres » lorsqu'ils parlent d'eux-mêmes, leur difficulté à articuler un contenu au fait d'être gitan semble les amener à se situer à un niveau de généralité telle qu'ils tendent à adopter des éléments du regard dominant sur les Gitans.

Un aspect de l'être gitan qui apparaît souvent au fil des réflexions est celui du « senti » - souvent d'ailleurs inséparablement émotif et corporel. L'émotion ou la profondeur du sentiment - beaucoup plus aiguës et exprimées que chez le *Payo*, d'après les Gitans - entraînent une réaction corporelle.

- Et tu entends dire du mal du Gitan, et comme tu te sens gitane, il t'entre un affolement dans le corps que tu ne peux pas supporter, jusqu'à ce que tu dises du mal, toi aussi. C'est que tu ne peux pas le supporter.

- C'est que tu le sens, tu le sens. (Josefa et son amie)

[Je vois passer un Gitan] ... et puis je sens ce corps, et le gens sont obligés de le regarder... Parce que c'est une race très noble. Et on pleure pour un rien. On

ressent beaucoup tout ce qui arrive... Parce que je ne suis pas à l'aise [avec les Payos]. Parce qu'ils n'ont pas un parler agréable. Ils ne savent pas s'exprimer. Même si je suis analphabète, mais eux n'ont pas de sentiment, ils n'ont pas de sang. (Pablo)

La notion de « sang » revient ici, comme une essence qui explique, véhicule, justifie ce lien direct entre le senti émotionnel et le senti corporel.

Le travail revient aussi, comme lieu de réalisation de l'« être gitan » et de sa noblesse. Les Gitans sont fiers d'être ce qu'ils sont, mais ils n'ont pas de faux orgueil. Leur noblesse résiderait justement dans le fait qu'ils savent accepter les exigences parfois injustes de la vie, humblement et sans s'abaisser. La plus grande honte ne serait pas de travailler, mais de ne pas avoir à manger :

Même les Flamencos se sont adaptés à la ferme parce qu'il fallait - ils préféreraient ne pas avoir faim, et manger - et il y avait des gens ici à Lebrija qui ne voulaient pas aller à la ferme, ils voulaient faire semblant qu'ils avaient quelque chose qu'ils n'avaient pas - et ils avaient faim! Mais le flamenco est plus noble, parce qu'ils allaient à la ferme, et ils y restaient jusqu'à une année entière! ... Ils travaillent beaucoup. Ils essayent de travailler - plus que l'autre. C'est là qu'est la race gitane. On a travaillé, et on en a eu pour dépenser. Et je dis « Tu n'es pas plus que moi. Tu ne peux pas plus que moi. Comment vas-tu être plus que moi? » Et j'ai eu un orgueil d'être gitan, travailler... l'orgueil de dire « J'ai travaillé et j'y suis arrivé. J'ai travaillé beaucoup plus que toi. » Rendez-vous compte. (Antonio)

Il ressort donc aussi que cette capacité de travail, qui définit le Gitan d'après eux, est en même temps fondement de sa supériorité intrinsèque - autre élément qui le définit - par rapport aux non-Gitans.

Si tu es gitan, tu es gitan et c'est tout. Tu ne vas pas non plus essayer de croire que tu es supérieur à l'autre, non? (Josefa)

Les Gitans seraient supérieurs aussi en raison de leur « pureté raciale » :

- ... L'Andalousie, c'est un amalgame de races incroyable, hein?... C'est qu'ici il n'y a pas de races pures ni rien.
- Le seul qui peut présumer, le seul qui a les moyens de savoir ce qu'il est, c'est le Gitan.
- C'est le Gitan!

- Et il ne se promène pas en racontant « Je suis supérieur ». Il ne le dit à personne.

- C'est qu'il ne faut pas le dire, mais allons, il y en a qui mériteraient qu'on le leur dise. Voilà le problème. (Francisco et José)

La supériorité ressort également dans les rapports avec les non-Gitans, souvent en situation de conflit, où la manière de « gagner » est en montrant que l'on est plus « civilisé » que l'autre :

Alors je dis à mon père et à ma mère, « Alors nous n'allons pas la jeter à la rue, on va démontrer que nous avons plus d'éducation qu'elle, parce que nous allons nous comporter en bons Gitans que nous sommes. » (Gonzalo)

Et finalement, l'« être gitan » a quelque chose à voir avec ce que l'on a « à l'intérieur », que ce soit en dedans de l'individu ou au sein du groupe.

Alors qu'est-ce que vous avez encore de gitan? Vous, les Gitans intégrés de l'Andalousie?

- Bien, le sang, et notre intérieur. Le sang et notre intérieur. Notre intérieur... y compris, nous autres, mon vieux... ce qui se passe... on respecte même plus les intimités que ces gens qui se donnent des airs de beaucoup de gitanisme, il y a une intimité et des choses que nous respectons même plus que d'autres qui se pensent plus conservateurs, mais qui acceptent d'être filmés contre de l'argent et on montre là des choses qui sont très délicates¹⁹³, par exemple. Alors, ça c'est être gitan. (José)

Cette idée d'un refuge collectif intérieur, un lieu pur et intouché, non souillé par le regard d'autrui, du non-Gitan, est souvent exprimé de manière oblique, au détour d'une conversation. « Pour moi, Mairena est l'assassin du chant », par exemple, au dire de Pedro, car c'est lui, Mairena, qui aurait exposé cette intimité gitane dans le chant au regard *payo*. Les allusions sont fréquentes au fait que ce que nous dévoilons aux *Payos* n'a rien à voir avec ce que nous sommes « en dedans » : que nous ne sommes vraiment nous-mêmes, Gitans, que lorsque nous sommes entre Gitans. Et cela vaut même pour ce

¹⁹³ J'ai appris plus tard qu'ici José se référait à des documentaires télévisés qui avaient montré des noces gitanes, et en particulier la cérémonie du mouchoir (la preuve de la virginité de la mariée), chez des Gitans du nord du pays, précisément ceux qui se prétendent plus « orthodoxes », plus fidèles aux coutumes. Il semblerait que ce soit à la fois cette impudeur qui offense, et l'image de gens étranges et non civilisés qui menace les Gitans intégrés.

que nous offrons en spectacle, pour le chant : le « vrai » chant est celui que nous réservons à nos réunions intimes.

Être gitan c'est une chose... mais l'avouer c'en est une autre. La gamme d'attitudes face à cet aveu est variée, mais cela a toujours quelque chose d'un défi, même chez ceux qui disent s'avouer Gitan en toute circonstance :

- *Mes enfants doivent dire qu'ils sont gitans, parce qu'ils sont gitans.*
- *Ça on ne peut pas le nier! ... Même si on te dit « Tu es gitane! », je ne vais pas nier que je suis gitane, non? Moi, on dit que je ne ressemble pas à une Gitane, mais je ne vais pas le nier. (Josefa et son amie)*

Mais ceux-là sont plutôt rares. La plupart jouent volontiers sur l'ambiguïté de leur apparence par rapport au stéréotype de Gitan qu'adoptent la plupart des *Payos*. Il y en a qui cachent carrément le fait d'être gitan :

Mais allons, moi jamais - j'ai été gitan mais je ne le manifeste jamais. Avec ma manière d'être et ma couleur, je suis un métis... il y a des Gitans qui aiment que les autres n'en sachent rien, ou ils ne veulent rien en dire, non? (Pablo)

Il y a beaucoup de gens gitans qui, si tu leur dis qu'ils sont gitans, ils te disent « Ne me dis plus jamais ça! » et ils commencent à te frapper. (Juan Manuel, 12 ans, Arcos)

Certains nient carrément qu'il y ait des Gitans à Arcos, par exemple. Ceux-là en général sont des Gitans qui « ont réussi » ou qui ont été élevés avec des consignes strictes de la part des parents de ne pas s'associer avec d'autres Gitans.

Mais la plupart de ceux que j'ai connus choisissent une identification selon les circonstances, parfois se « dévoilant » comme Gitan, parfois passant inaperçus comme des « gens normaux ». Ce phénomène me semble absolument fondamental à la stratégie identitaire gitane de cette région : il s'agit de pouvoir contrôler les circonstances de son identification, de choisir soi-même les situations où les autres sauront que je suis gitan. Il s'agit bien évidemment avant tout de pouvoir se soustraire au regard *payo*, mais pas uniquement de cela. Les anecdotes abondent qui décrivent des incidents où ces Gitans n'ont pas été reconnus comme gitans, même par d'autres Gitans.

Et les types sont arrivés, et lorsqu'après deux ans je leur ai dit, parce qu'ils ne savaient pas que j'étais gitan, je leur ai dit que j'étais gitan, et les types ne me croyaient pas! (Francisco)

C'est le récit d'Antonio (qui raconte une expérience de son service militaire) qui permet de discerner le plus nettement cette stratégie de contrôle des circonstances de l'identification. Il raconte que le commandant a fait demander devant toute la troupe que les Gitans s'identifient :

Maintenant, cette idée de me mettre en évidence « Hé! Gitan! ». Ça non. Et vous lui direz au commandant que Antonio Vargas Peña ne chante pour personne. Maintenant, si je suis dans une fête et que je dois me mettre à chanter - aussi bien que n'importe qui! Mais que vous m'appeliez et vous me mettiez en évidence pour que je chante pour vous - pour amuser qui? Moi, je m'amuse quand j'en ai envie... Mais, bien sûr, si je me sens à l'aise, cette histoire de « Gitan » est une blague. Mais pour moi « Gitan! » par ci et « Gitan! » par là - « Gitan », non. Le Gitan est une personne égale à n'importe quelle autre... Êtes-vous vraiment obligé de dire : « Celui qui est de race gitane qu'il sorte du rang » et nous pointer du doigt - pour quoi faire? Parce que celui qui me dit « Gitan », je ne le supporte pas.

Toute la différence réside dans le fait de choisir soi-même ou, au contraire, de se trouver « exposé » par un autre. À la limite, toute l'histoire de la relation Gitans et non-Gitans en Andalousie se retrouve résumée dans cette seule anecdote : les Gitans qui ont réussi à déployer cette stratégie de contrôle des circonstances de leur identification ont continué à exister en tant que collectivité gitane; ceux qui se sont laissés identifier par les autres se sont retrouvés aux galères ou dans la marginalité...

Des différences tendanciennes entre « être gitan » à Arcos et « être gitan » à Lebrija se dessinent ici, particulièrement dans la pratique de se faire passer pour des non-Gitans. Cette pratique est beaucoup plus forte à Arcos qu'à Lebrija. Ce n'est pas qu'elle ne se soit jamais développée à Lebrija : au contraire, là comme à Arcos il y a de nombreux cas d'individus, en particulier de la génération des 30 à 45 ans, qui ont été élevés avec un minimum de contact avec la collectivité gitane, et dont les parents faisaient un effort soutenu pour effacer les traces de gitanité de la famille. Mais aujourd'hui on s'aperçoit qu'à Lebrija, cette tendance à la désidentification se renverse : les jeunes réaffirment leur

appartenance gitane, redéveloppent des réseaux intenses de relations entre Gitans, et même ceux, plus vieux, qui ont été élevés loin du contact gitan, retrouvent et soulignent leur identité gitane maintenant. À Arcos, par contre, la tendance est beaucoup plus floue : alors qu'il existe des jeunes qui affirment leur appartenance gitane, il y a comme un courant inexorable de désaffiliation, et ceux qui ont été élevés dans le reniement de l'identité gitane n'ont pas fait marche arrière. C'est, entre autres, ce qui permet de dire que ceux de Lebrija ont réussi le renouvellement du processus de construction identitaire, alors qu'à Arcos le processus semble continuer à se désagréger.

3.5.4 Gitans et *Payos*

Les Gitans du triangle flamenco pensent leurs relations avec les *Payos* - mais pas trop. Ils ne semblent pas s'arrêter - du moins, au niveau du discours - sur les aspects difficiles de cette relation. Ils insistent plutôt sur les aspects positifs de ce qu'ils conçoivent comme une intégration réussie. Cependant, nous verrons dans le prochain chapitre, que cette relation peut s'exprimer sous un jour autrement conflictuel dans le cadre de rituels communautaires.

Ici, le discours sur leur relation avec les voisins et concitoyens *payos* révèle plusieurs dimensions d'une relation multivoque. Les Gitans ne s'expriment pas d'une seule voix lorsqu'il est question de leur vie au milieu des *Payos*. Cette relation comporte trois dimensions interreliées. Il y a les deux termes polaires de l'intégration et de la distinction, l'un étant aussi important que l'autre dans la conception de l'identité gitane dans cette relation. La troisième dimension, celle de la discrimination - qui est, par ailleurs, double : celle exercée par les *Payos* mais aussi celle exercée par les Gitans - est évoquée de manière très ambivalente, signalant peut-être qu'il s'agit d'un terrain plutôt miné et potentiellement déstabilisateur. Nous examinerons maintenant tour à tour chacune de ces dimensions.

3.5.4.1 L'intégration

Les Gitans de cette région sont unanimes sur une chose : leur intégration est réussie. Ils sont, toujours d'après eux-mêmes, intégrés depuis longtemps, ce qui les distingue à leurs propres yeux des Gitans d'autres régions de l'Espagne. Cette intégration est parfois présentée comme étant le fruit d'une stratégie explicite :

Le Gitan pour continuer à être gitan, et pouvoir se défendre, il doit s'intégrer, et être gitan comme une personne normale... Le Gitan doit s'ouvrir s'il veut survivre, parce que la manière tribale selon laquelle il vivait, ou ce que beaucoup de gens supposent, ça ne se peut pas... si tu vis dans cette société, ou tu veux t'ouvrir un chemin, il faut participer, donner ton opinion, parce que tu ne peux pas te réfugier et t'écarter de la réalité quotidienne... Dans beaucoup d'endroits les Gitans se sont intégrés. Ailleurs, où ils sont restés fermés, c'est bien beau de dire « Bon, nous ne nous mêlons de rien » - le problème c'est que si tu ne te mêles de rien, on se mêle de toi... Mais c'est qu'il y avait deux options, non? : ou tu te réfugiais et ils ne te laissaient pas sortir jusqu'à ce que tu sois obligé de te lancer à la rivière et de te noyer, ou tu affrontais la réalité en disant « On va s'ouvrir, on va lutter »... en même temps ne cessant pas d'être Gitan. (José)

Bon, ce n'est pas pour critiquer les Gitans de par là ni rien, mais ce qui se passe c'est qu'ils n'ont... ils ne sont pas entrés dans la société comme nous sommes entrés. Parce nous avons été élevés, nous avons toujours travaillé parmi les Payos. Alors, ça a été un voisinage normal et courant. (Luis)

Certains évoquent aussi le fait qu'ils étaient obligés de s'intégrer, car ils étaient trop peu nombreux pour se défendre s'ils se démarquaient trop de la majorité. Une majorité par ailleurs intolérante :

Pourquoi veulent-ils l'intégration? Parce qu'il ne peut y avoir de cohabitation avec des gens différents, avec des cultures différentes. Ils veulent accaparer la culture la plus petite et c'est tout. (Fils de Remedios, 19 ans).

L'intégration se réalise, se construit, de par le travail avant tout :

- *Les flamencos de Lebrija autrefois, toute leur vie c'était les champs, plus que tous... Ils ne se différenciaient pas de tous ceux qui avaient à voir avec la campagne... C'était cela notre doctrine. Et ici, donc, toutes les choses que nous avons faites, c'est pareil que tout le monde.*
- *... Ici tout le monde est normal comme n'importe qui.*
- *C'est que nous n'avons pas de différence. (Fernando et Juan)*

Ici par exemple, les Gitans qui vivent de manière si ... sectaire et séparée du reste de la population, il me semble que cela ne s'est jamais produit... Et si le Gitan a pâti, il a pâti plutôt comme pauvre que comme Gitan, non? ... L'intégration dans le travail a été fondamentale. (Bernardo)

Je n'ai pas cette mentalité, et je n'ai pas été élevé en ce sens. Alors j'ai été élevé dans un sens payo, en travaillant avec les Payos... (Diego)

L'intégration se réalise aussi - et ce, depuis de générations, même si actuellement ce processus s'intensifie - de par le mariage avec des Payos.

... parce que maintenant ils sont pareils, les Gitans mariés avec les Payos, que les Payos mariés avec les Gitans - ils sont plus ensemble. (Josefa)

Mon père, mon grand-père et tous ceux-là ont été d'ici, mais la famille de ma mère, de la mère de ma mère, elle était des Îles Canaries. Mais ils étaient Payos [Rire.] Oui. Ils n'étaient pas gitans. (Juana).

Nous sommes huit frères et soeurs, et il n'y en a pas un seul, tant chez les femmes que chez les hommes, qui est marié avec un Gitan. Parce que nous avons été élevés complètement insérés dans la société. (Enrique)

Le résultat de cette intégration réussie est une situation où les Gitans « disparaissent » au sein de la population majoritaire, du moins on ne les aperçoit pas à l'oeil nu :

- *Regarde, tu vois : celui-ci ne paraît pas gitan; ici personne de nous n'a l'air gitan.*
- *Les uns plus blancs, les autres plus noirs...*
- *Ni les vêtements...*
- *Ni l'habillement, ni rien.*
- *Ni l'habillement, pareil! (Fernando, sa femme et Juan)*

Plusieurs signalent même que la plupart de leurs amis sont Payos.

Nous avons de très bons amis qui ne sont pas gitans. Ils peuvent être des amis extraordinaires. Ils sont payos. Et eux, ils savent que nous sommes gitanes. (Josefa)

Malgré le fait qu'il y ait toujours des gens qui... qui disent des choses qu'ils ne devraient pas, mais allons, au coeur de Lebrija, cette partie d'ici, le Gitan et le Payo se sont très bien entendus... Et alors on a eu des relations avec eux, avec les Payos, et toujours très bonnes. (Juana)

Les Gitans que nous sommes ici, avec les Payos nous nous sommes très bien entendus. Mais bien, bien, bien. Au travail, on a mangé ensemble avec eux...
(Gonzalo)

À ce jour, c'est dans le domaine de l'éducation que l'intégration s'est le moins développée. Mais peu de Gitans le mentionnent, peut-être pour ne pas souiller l'image de leur réussite, ou encore parce qu'il s'agit là d'un phénomène de classe sociale qu'ils partagent avec la majorité des travailleurs agricoles andalous :

C'est toujours le cas ici à Lebrija qu'il y a peu d'éducation pour les flamencos, hein? Parce qu'on les amène travailler à la fraise. C'est la question économique.
(Remedios)

Enfin, un aperçu très rapide d'une stratégie d'intégration très poussée : celle des parents de Tomasa qui, tous deux Gitans, faisaient tout pour couper les ponts avec la communauté gitane à Arcos :

- Tes parents voulaient que tu te maries avec un Flamenco?
- *Non, non, non. Non, non, non. Ils ne voulaient pas, ils ne voulaient pas.*
- Ils ne voulaient pas ça non plus?
- *Eux autres non... c'est qu'ils n'étaient pas de ceux qui se montrent tout vêtus de flamencos... Ils faisaient... et eux... ils s'assoient avec le mieux du village.*
(Tomasa)

3.5.4.2 La distinction

Si les Gitans de ce coin de l'Espagne ont réussi l'intégration, ils le doivent avant tout à leur propre mérite. Par leur travail et par leur comportement sans reproche ils ont démontré qu'ils sont « égaux », « normaux » et ils ont imposé aux *Payos* la reconnaissance de leur statut. Il s'agit d'une intégration qui « intègre » aussi la distinction, qui coexiste avec elle.

Mais cette distinction, ou processus de construction continue de la différence, comporte aussi plusieurs dimensions. La première dimension se retrouve en filigrane dans la plupart des conversations avec des Gitan-e-s, autant les jeunes que les plus vieux (et peut-

être même davantage chez les jeunes), lorsqu'il est question de leurs relations avec les non-Gitans : les Gitans se sentent plus à l'aise entre Gitans, même s'ils reconnaissent volontiers que leurs relations avec les « autres » sont bonnes.

Il y a plus de compréhension, c'est différent... J'ai étudié, j'ai beaucoup d'amitié pour des gens qui ne sont pas gitans, mais - c'est différent la relation d'un Gitan avec un Payo, c'est différent. Il y a quelque chose d'autre. (Fille de Manuela, 24 ans)

- Les gaché font à leur manière, ce à quoi ils sont habitués. Mais nous autres, non... C'est comme ça que nous faisons, mais les gaché non, les gaché ne font pas ça.

- Eux c'est « Bonjour, bonjour, au revoir! » et...

- Et viens ici que je te renifle! [rires] ... (Fernanda et son mari)

Luis explique pourquoi il aurait aimé que ses fils se marient avec des Gitanes :

Nous on s'entend, allons, on s'entend très bien, très bien. C'est-à-dire, sans distinction de race ni rien... Ce n'est pas par méchanceté, mais pour pouvoir maintenir cette race pure.

Les Gitans reconnaissent qu'ils ont parfois un comportement défensif et fermé, ce qui leur est souvent reproché par les Payos.

... mais il y a toujours une différence, toujours. Et elle est là. Et le Gitan aussi en est responsable, je ne vais pas dire que non. (Francisco)

Les Gitans sont, le plus souvent, réticents à parler des moyens précis qu'ils emploient pour tracer la ligne qui différencie. Ils admettent, par exemple, que les Gitans se racontent des blagues au sujet des Payos, mais ils refusent de les raconter. Un fait cependant révélateur est que pour faire peur aux enfants, on leur dit que s'ils ne sont pas sages : « le Payo au visage blanc viendra t'emporter. »¹⁹⁴

Mais le phénomène de resserrement de la frontière semble se produire surtout à des moments spécifiques ou dans des situations précises. José exprime clairement ce que plusieurs autres ont aussi exprimé, à savoir que ce comportement est une réaction

¹⁹⁴ « que viene el Payo de cara blanca que te va a llevar. »

normale, voire nécessaire, face aux mauvais traitements qu'ont dû subir les Gitans au fil du temps :

Non, c'est que le Gitan d'une certaine manière est sur la défensive, il est méfiant, il est sur la défensive, et pourquoi sommes-nous méfiants? Parce qu'on nous a tellement fait de mauvais coups et on nous a tellement souvent trompés, alors donc c'est normal que le Gitan ait cette méfiance et qu'il ne fasse pas confiance envers les gens qui ne sont pas Gitans, et pourquoi? Parce qu'avec le temps on a vu que le Gitan, on l'a beaucoup châtié.

Et en plus de ce mauvais traitement, les Gitans ont bien d'autres raisons de se méfier des autres. C'est notoire chez les Gitans que les *Payos* s'approprient les savoirs et les métiers des Gitans, que ce soit dans le domaine du flamenco, où ce sont non seulement les *cantaores* qui essaient de faire croire qu'ils sont les maîtres de la musique, mais aussi les flamencologues, qui publient en leur nom les connaissances générées par les Gitans. Mais ça se passe aussi dans les métiers où les *Payos* s'approprient certains domaines prestigieux :

Presque tous les dompteurs ont été gitans. Et tous ceux qui ont trimé avec les bêtes les plus méchantes ont été gitans. Ce qui se passe, c'est que maintenant ils le prennent à leur compte, bien sûr, les Payos prennent peu à peu le savoir des Gitans. Ils ont imité les Gitans. (Gonzalo)

ou dans les métiers plus modestes, autrefois même méprisés par les *Payos* :

Et aujourd'hui il y a plus de Payos que de Gitans comme vendeurs au marché itinérant... et avant ils se plaignaient des Gitans. Que les Gitans avec leurs roulottes, des errants, que ceci, qu'ils n'avaient pas le droit - voyons! c'est qu'ils ne voulaient pas que les Gitans vendent. Aujourd'hui il y a plus de Payos que de Gitans qui vendent. (Tomás)

Cette responsabilité - même justifiée - des Gitans pour le maintien de la différence est atténuée davantage par le fait que ce ne serait pas uniquement les Gitans qui la maintiennent, mais aussi les *Payos*. La grande différence réside cependant dans le fait que, alors que cette attitude de la part des Gitans est justifiée, celle des *Payos* serait gratuite, voire mesquine.

- Les gens [les Payos] d'ici ont un peu de racisme... Ils veulent comme une différence entre eux et nous, ça c'est le racisme.

- Certains l'ont, mais ils l'ont bloqué, il faut qu'ils le ravalent parce que l'autre leur dit « Tu n'as pas eu affaire à cet homme, cet homme est meilleur que nous » et comme ça ils finissent par se convaincre. (Fernando et Juan)

Bien sûr, c'est que toujours le Gitan te fait figer un peu, non? Le mot « Gitan » pour un Castillan dresse toujours une barrière, toujours il y a quelque chose, non? (Eduardo)

- [Autrefois, dans les maisons à cour commune], il y avait beaucoup de Payos avec des Gitanes, et maintenant ils t'offrent une maison individuelle, mais ce n'est plus pareil.

- Ils nous séparent... J'ai mis mon magasin... et alors ils viennent dans la rue et comment ils appellent le magasin? « Le magasin des Gitans »! Comme ça.

- C'est normal.

- Tu peux lui mettre tous les noms, tout le monde va au « Magasin des Gitans ». (Remedios et son fils)

Comme dans le temps de Franco et tout ça. Maintenant ça va mieux, non? Maintenant les Payos se montrent avec nous. (Pablo)

Et, comme d'habitude, même dans cette « bonne » relation d'intégration, ce sont les Gitans qui payent la note :

Les Gitans, non seulement pour travailler, mais aussi pour maintenir cette relation avec les Payos, ils doivent faire deux fois plus d'effort. (Luis)

Cela revient, en quelque sorte, à un renversement du stéréotype qui voudrait que les Gitans soient fermés et méfiants par rapport à la société majoritaire. Selon les Gitans, ils seraient en fait plutôt naïfs, supportant la relation avec les Payos malgré son inégalité patente, et se protégeant le strict minimum - le minimum nécessaire pour demeurer gitans...

3.5.4.3 La discrimination

La reconnaissance de l'existence ou de l'exercice d'une discrimination envers les Gitans est, curieusement, ambivalente. De prime abord, ils sont presque unanimes à déclarer soit que la discrimination n'existe pas, soit que, si elle existe, ils n'en ont jamais

personnellement été la cible. Mais très rapidement, et parfois dans la même phrase, ils disent que oui, que les *Payos* ont toujours quelque chose contre eux.

Alors oui, ils mettent des obstacles au Gitan. Ils essayent toujours de le rabaisser... La discrimination contre les Gitans ici il n'y en a pas... Dans ma vie privée, voyons, mes amis et mes compagnons m'apprécient. De la même manière que moi aussi je les apprécie, beaucoup d'entre eux, parce qu'ici comme partout ailleurs, il y a de bons et de mauvais Gitans, et il y a de bons et de mauvais Payos... Non, je n'ai jamais été victime de discrimination. Jamais! ... Peut-être parce que j'ai été de plein pied dans la société depuis mon enfance. (Enrique)

La clef pour comprendre ce point de vue réside peut-être dans cette affirmation de Luis :

Non, non, non. À aucun moment, pour nous - je parle pour tous les Gitans de Lebrija - il n'y a eu de la discrimination. Toujours il y a eu, tu sais, il y a eu un... « Gitan! », mais cette discrimination effrontée non... Tous les Payos nous respectent puisque nous sommes aussi travailleurs qu'eux, pour ne pas dire plus parce que nous avons dû surmonter cela.

Ici, il semblerait que la réticence à se déclarer victimes de discrimination aurait à voir avec l'auto-reconnaissance de leur statut d'égaux par rapport aux autres, et avec leur distinction par rapport aux Gitans marginaux qui, eux, sont victimes d'une vraie discrimination. Aussi, Luis souligne encore une fois ce motif central : que c'est par leur propre mérite, et surtout par leur application dans le travail, que les Gitans de ce coin ont démontré leur supériorité aux autres et se sont ainsi soustraits à la discrimination.

Mais lorsqu'ils commencent à en parler, ils ne mâchent pas leurs mots :

- En quoi perçoit-on le racisme maintenant?

- Bien c'est très simple : quoi que tu fasses... quoique tu fasses. Par exemple : si tu es un très bon travailleur, tu es très beau, tu as une bonne situation, tu as... enfin, que tu es bien, et tu commets une faute même petite, comme tout le monde peut en commettre, du coup on dit « C'est un Gitan ». Là tu l'as : c'est le mot offensant qu'ils sortent pour te blesser : « Il est Gitan ». (Manuel)

... on tient toujours le Gitan un petit peu, comme on dit, marginalisé... Ou on dit « Bon, c'est le fils d'Untel, le Gitan ». Et peut-être ça fait qu'ils se referment un peu. (Eduardo)

Je crois que nous sommes comme en liberté sous caution, non? Si nous nous comportons bien, tout le monde fait comme si de rien n'était, personne ne veut rien savoir, mais si on fait des bêtises, ils regardent les Gitans comme des gens bizarres, non? C'est que nous sommes seuls, les Gitans. Nous sommes seuls.
(Fille de Josefa, 26 ans)

Et, depuis qu'on est petits, les mères : « Ne te tiens pas avec celui-là qui est gitan! » Même quand tu voyais qu'eux avaient plus faim que toi, il y avait quand même de la discrimination... Et il y a des Gitans qui sont complètement intégrés, qui n'ont pas - mais il y a toujours une différence, toujours. (Francisco)

Je n'ai pas rencontré un rejet excessif, tu comprends? des gens... jamais les gens ne m'associaient avec le... comme Gitan, non? ... S'il fallait parler des Gitans, des fois les gens font attention, et ils regardent et ils disent « Ici il n'y a aucun Gitan » et alors ils le disent en liberté. Et alors comme moi je passais pour un... pour un Payo, alors ils le disaient librement, tu sais? Ça, c'étaient les situations les plus difficiles que j'ai connues, non? (Bernardo)

Souvent, les Gitans perçoivent la discrimination dans des stéréotypes ou dans des généralisations abusives que font les Payos à leur endroit. Cela se retrouve, par exemple, dans la tendance à considérer que les Gitans sont de par leur nature des hors-la-loi, et de les associer donc à des comportements asociaux :

- *Toujours lorsqu'il y a une bagarre : « Gitan! Gitan! Gitan! »*
- *C'est ça, c'est ce qui me dérange le plus, le mépris. Si tu voles, tu es gitan!*
- *Et les Payos aussi font des choses et les choses que font les Payos si c'était un Gitan qui les avait faites, qu'est-ce que ce serait! Disons qu'un Gitan tue un Payo, non? Oh-là-là, quelle affaire, qu'un Gitan a tué un Payo. C'est la fin du monde! C'est qu'ils donnent plus d'importance à un Payo qu'ils ne donneraient à un Gitan. Mais quand c'est un Payo qui se bagarre, ils n'y accordent pas la même importance que lorsque c'est un Gitan qui se bagarre. Je ne sais pas pourquoi.*
(Amie et fille de Josefa)

En ce sens je n'ai eu aucune... mais peut-être qu'il y en a eu aussi. Peut-être que certains señoritos disent « Bon, ne m'amenez pas ici des Gitans, qu'ils vont peut-être me voler ceci ou cela. » Comme c'est la réputation qu'ils ont, non? Que le Gitan autrefois volait - s'il n'avait pas de travail, alors il volait pour donner à manger à ses enfants... Mais tu ne sais pas comment ils vont te mettre à l'épreuve. « Ah, bien, celui-ci est gitan, alors fais attention, qu'il pourrait te voler ceci ou cela. »... Un jour j'ai trouvé cent pesètes - aïe! c'était dans la rue, mais je n'osais pas les prendre! Parce que je me suis dit : « Aïe, et si je prends les 100

pesètes et que mon patron me voit avec cet argent, d'où je vais pouvoir lui dire que je l'ai eu? » (Eduardo)

Et si les Payos tuent, personne n'y accorde d'importance, mais si jamais, mettons il y a cinq ans un Gitan aurait tué quelqu'un, ça c'est la révolution. « Bien sûr, bien sûr, c'est sûr que c'était un Gitan! » Mais ce n'est pas comme ça, non! Je ne crois pas que c'est comme ça. Il y a tellement de crimes et personne ne leur accorde d'importance. Et lorsqu'un Gitan fait quelque chose, alors là on lui accorde de l'importance, je ne sais pas pourquoi. On est contre les Gitans, et il ne faut pas l'être. Il faut tendre la main à celui qui est à côté. Les deux, on a le coeur pareil. (Pablo)

Plusieurs exemples sont mentionnés - surtout à Arcos - de problèmes dans les relations amoureuses entre Gitans et *Payos*, liés au refus de l'entourage du partenaire *payo* d'accepter cette relation intime avec un Gitan, et parfois même le refus du partenaire *payo* lui-même lorsqu'il (ou elle) se rend compte que son ami-e est gitan-e.

Et je crois qu'elle m'a laissé pour ça, parce qu'on lui a dit que j'étais gitan, on le lui a dit... (Eduardo)

[Les parents de ma fiancée paya]... comme tous les parents. Je ne sais pas si c'était parce que j'étais gitan... Je ne sais pas si ce serait parce que j'étais gitan, mais je crois bien que c'était pour ça... J'ai eu mes problèmes, comme tout le monde. Je ne sais pas si c'est le fait d'être gitan, mais je crois que oui. (Enrique)

Maintenant, depuis que je suis fiancée, les amies de mon fiancé se liguent ensemble contre moi et « Tu es une Gitane » et des choses racistes comme ça. (Ana)

La discrimination se passe aussi à l'école, parfois dans les commentaires des professeurs, mais plus souvent entre les enfants :

Bien... un examen, un exemple que le professeur a donné : il a dit « Regardez comme ce serait comique si les Gitans s'installaient à la Moncloa! »¹⁹⁵ ou quelque chose de méprisant comme ça. (Fille de Josefa)

¹⁹⁵ La résidence officielle du Président de la République.

J'ai été obligé de me battre deux fois au collège, et moi je n'aime pas me battre... mais c'est qu'ils te mettent dans une situation où la pression est si terrible et ils te disent « Gitan! » avec un tel mépris... (Francisco)

Les petits enfants, peut-être parce qu'ils n'ont pas de culture, ils crient « Gitan! » et ils commencent à lui donner des coups. Les petits enfants. (José Manuel, 12 ans)

3.5.4.4 Des manières différentes...

La conclusion à laquelle arrivent beaucoup de Gitans, au terme de leurs réflexions au sujet de la discrimination, est que :

Il y a de tout, chez les Gitans comme chez les gaché. Ils ont des manières différentes. (Juana)

Ici, comme dans l'ensemble de leur processus de construction identitaire, on met en valeur la similitude avec ceux de la majorité, en affirmant une différence qui est presque intangible : une manière, une attitude, des valeurs, un regard...

Le thème des relations entre Gitans et *Payos* suscite chez les Gitans un ensemble d'opinions, d'attitudes et de souvenirs classés, ensemble qui n'est pas forcément cohérent. Des voix multiples se font entendre à ce sujet, beaucoup plus que par rapport à d'autres questions, comme celles, par exemple, du flamenco ou du travail. La zone de consensus est ici plus dispersée, les expériences, telles qu'analysées et rapportées par les agents, se ressemblent moins.

Il s'agit ici, je crois, du reflet de la complexité de la « frontière » ethnique. Plutôt qu'une « frontière » bien démarquée, on dirait qu'elle ressemble à une zone de distinction qui est plus ou moins dense selon les dimensions de l'identité dont il est question, et selon les moments et les circonstances aussi. Cette frontière est flexible et mouvante, et cette souplesse est en grande partie l'oeuvre de la stratégie identitaire des Gitans eux-mêmes. Nous avons vu plus haut comment l'identification est liée à des circonstances conjoncturelles et comment elle peut changer à travers le temps et l'espace chez

l'individu. L'enjeu identitaire dans cette stratégie n'est pas de définir et de maintenir un « contenu culturel » distinct et précis. L'enjeu clef pour ces Gitans est celui de pouvoir contrôler les circonstances de l'identification, de pouvoir ainsi contrôler le processus qu'on pourrait nommer d'« activation » de la frontière, ou de la distinction.

3.6 Conclusions

Cette étude des processus de construction de l'identité ethnique chez des Gitans de deux petites villes situées au coeur du triangle flamenco de la basse Andalousie, nous aura permis de constater que nous ne sommes pas en présence d'un processus unitaire et monolithique. Il s'agit plutôt d'une constellation de processus, variant selon le contexte historique et sociologique de la communauté gitane de chacun des villes ou villages de la sous-région. En même temps, ces processus participent d'un ensemble de traits et de discours communs et spécifiques à la sous-région. Ce sont ces aspects communs que j'étayerai ici, tout en essayant de me garder de généralisations indues.

En premier lieu, et comme toile de fond à la compréhension des processus actuels de construction de l'identité gitane dans la basse Andalousie (et je crois qu'ici nous pourrions étendre cette observation à l'ensemble du monde rural du Sud espagnol), l'insertion des Gitans dans la société agricole en tant que journaliers agricoles, ainsi que dans d'autres métiers connexes, depuis le XVIII^e siècle, a profondément modelé leur identité. L'immense majorité des Gitans étaient travailleurs agricoles, et la configuration spécifique du cycle agricole a donné lieu à une fréquentation intime et intense de groupes supra-familiaux et supra-villageois de Gitans dans un virtuel « bouillon de culture ». La vie agricole et les formes de sociabilité développées par les Gitans dans le contexte du cycle agricole ont constitué le scénario dans lequel ont évolué les processus de construction de l'identité gitane.

Ce scénario connaît de profondes transformations, cependant, depuis les vingt ou trente dernières années. Cela est dû principalement à la mécanisation de l'agriculture et aux

changements de cultures subséquents, ce qui a éliminé l'immense majorité des emplois pour journaliers agricoles. De plus, les quelques postes qui restent sont organisés sur une base individuelle, très distincte de celle du déplacement en grande équipe de travail qui caractérisait le scénario antérieur de construction de l'identité gitane. Compte tenu que la plupart des Gitans qui sont présentement d'âge adulte ont connu et ont été formés dans ce scénario, son influence sur leur mode de construction identitaire est encore extrêmement perceptible partout dans la sous-région.

Au sein de cette sous-région, cependant, le mode de construction de l'identité gitane n'est pas identique d'un village à un autre. Malgré un scénario commun (celui que nous venons d'évoquer), la communauté gitane de chaque village connaît un mode de relation avec les non-Gitans de l'endroit qui lui est historiquement et sociologiquement spécifique. C'est pourquoi nous considérons qu'il faut entrevoir le processus au niveau régional comme une série de variations sur un thème commun : il s'agit d'une constellation de processus de construction identitaire, et non pas d'un seul et unique processus dans toute la sous-région. Ce fait influe particulièrement dans la période actuelle, car le mode d'insertion et de reproduction identitaire des Gitans, spécifique à chaque ville ou village, constitue la base sur laquelle la communauté gitane de chaque lieu crée ou transforme son processus de construction identitaire maintenant que le vieux scénario agricole n'existe plus. Raison pour laquelle la communauté gitane de Lebrija continue, voire relance, sa construction identitaire, alors qu'à Arcos de la Frontera, la communauté gitane semble être en train d'abandonner sa construction en tant que communauté. Raison pour laquelle des modes récents de construction identitaire (telles les associations de promotion gitane) se développent dans certains endroits, quoique je n'aie pas pu observer directement ce développement dans les villes où j'ai réalisé mes enquêtes.

La manière développée par les Gitans de la basse Andalousie pour construire leur identité, pour structurer leur différence, m'a amenée à examiner en particulier la nature de la dite « frontière ethnique ». Si cette frontière est le lieu virtuel où se fabrique et se dit la différence, nous devons nous rendre à l'évidence que la métaphore « frontière » rend mal la nature de ce processus, du moins dans le cas sous étude - et mon hypothèse serait

que pour la plupart des autres cas concrets il est aussi inadéquat. Ici, nous sommes devant un processus relativement éclaté, où la différence se fabrique et se déclare sur une série très précise de sujets ou de questions ou de pratiques - et non pas forcément les mêmes pour Gitans et non-Gitans. Car la différence se fabrique de part et d'autre. La différence est déclarée au sein de telle ou telle pratique ou question parce que, pour les membres du groupe qui déclare la différence, cette pratique ou question constitue un enjeu de pouvoir, pourrait-on dire, si on accepte de concevoir la notion de pouvoir en termes très larges. Voilà pourquoi je considère qu'il est préférable de concevoir la « frontière » ethnique comme une série de « terrains d'investissement identitaires », qui, en certains cas, deviennent carrément des terrains de lutte identitaires. Ces terrains ne constituent pas une « frontière » étanche, car ils ne touchent pas l'ensemble des aspects de la vie sociale : ils se créent là où le groupe considère que la différence doit être significative, là où il investit pour créer cette différence. Là où il n'est pas considéré important de créer une différence, le champ est laissé libre, socialement invisible, non investi - et là, la différence ne se déclare pas, elle ne se fait pas. Là, Gitans et non-Gitans sont pareils.

Dans le cas des Gitans de la basse Andalousie, les terrains d'investissement les plus importants sont ceux de la musique flamenco, le travail (et en particulier, l'éthique du travail), les rituels familiaux (surtout les rites de passage), un certain lien avec la nature qui se construit autour d'une série de référents symboliques (escargots, romarin, osier, *solera*, etc.)... Le tout se fait en habitant les institutions sociales de la société dominante ou, dans des cas assez particuliers, en se donnant des institutions parallèles qui empruntent le modèle de la société dominante. Ici, c'est le regard qui est important et qui est empreint de signification : celui qui est gitan le sait et sait qu'il vit différemment qu'un *Payo* une pratique sociale qui est en apparence la même, et ceci par le fait même d'être gitan.

Les Gitans sont ainsi constamment en train de jouer sur la corde raide de l'identité : il faut se distinguer, mais pas trop, car on veut éviter dans la mesure du possible la discrimination que pourrait entraîner une distinction trop radicale par rapport à la société majoritaire. Leur situation de très petite minorité dans la plupart des petites villes et des

villages de la sous-région (en contraste flagrant avec la ville de Jerez de la Frontera), les amène à se distinguer par des pratiques et des comportements plutôt invisibles ou privés, sauf à des occasions spéciales, où la différence est tolérée, autorisée, ou même valorisée par le reste de la société. Comme stratégie centrale, les Gitans visent à contrôler les circonstances de la différenciation, c'est-à-dire, à décider eux-mêmes, que ce soit au niveau de la vie de l'individu ou du groupe, du quand et du comment de leur identification publique en tant que Gitans.

Le contenu de l'auto-définition de « Gitan » est ici relativement flou. Les Gitans de la basse Andalousie vivent et pensent en gros comme leurs voisins *payos* - sauf en ce qui concerne les enjeux des terrains d'investissement identitaires. Comme j'ai indiqué plus haut, ils ont très peu d'institutions propres, et celles qu'ils possèdent ressemblent beaucoup à celles des non-Gitans. (Voilà peut-être un autre facteur pour expliquer la grande tendresse des Gitans envers les escargots : il s'agit d'un être - errant de surcroît - qui emprunte la maison d'un autre pour l'habiter...) Il est clair qu'ici, l'identité se construit à la frontière, qu'elle se constitue dans la différenciation, et non pas par rapport à un quelconque « contenu culturel ». Elle se constitue aussi par rapport à l'environnement social et historique local, dans un réseau relativement dense d'expérience directe et commune, et non pas comme fruit d'une vague et vaste histoire d'un peuple provenant d'une même souche quasi mythique. Au contraire, de très fortes distinctions sont érigées par rapport à des Gitans, même ceux d'autres régions de l'Andalousie, qui ne partagent pas un même mode de vie et d'insertion face à la société majoritaire.

Chapitre 4 : Identité Gitane, identité andalouse

Les *Payos* ont, nous l'avons vu en filigrane au long de cette étude, leur propre manière de construire les Gitans en Andalousie. Ils ont leur manière de regarder et d'interpréter les pratiques différenciatrices des Gitans. Ils construisent, eux aussi, des différences face aux Gitans. Ces deux manières de construire la différence s'affrontent constamment autour du récit que développe la société dominante des relations entre majorité et minorité. Il s'agit en quelque sorte d'une « méta-lutte de différenciation », une confrontation, autrement dit, qui a lieu non seulement au sein des terrains d'investissement identitaires, mais qui devient une confrontation sur la définition même de la différence. Donc, au lieu d'une lutte pour imposer son regard sur un terrain particulier, ceci devient la lutte pour déterminer sur quelles bases, quels critères, quels aspects va se dire la différence. Il s'agit de déterminer qui aura le droit de définir la différence. Nous verrons, je crois, que les Gitans choisissent systématiquement des terrains complètement autres que ceux choisis par les *Payos* pour fonder la distinction entre les deux. Ce qui revient, en fin de compte, à ce sur quoi se fonde, pour les uns ou pour les autres, la nature ou l'essence du « Gitan ».

J'explorerai trois aspects de cette confrontation des regards sur le Gitan. Dans un premier temps, j'analyserai deux grands pans du discours dominant sur les Gitans. En premier lieu, j'analyserai le discours de la presse écrite sur les Gitans. Cet examen permettra de dégager les composantes principales de l'identité gitane telle que vue par ceux qui font l'opinion. En second lieu, j'esquisserai un bref aperçu des principaux traits du discours dominant sur les Gitans en Espagne et en Andalousie plus précisément, et de son soutien dans le discours de l'État, en particulier dans le système d'éducation. Dans un deuxième temps, j'examinerai des instances de confrontation symbolique sur l'identité gitane, à travers une analyse des discours respectifs pendant des rituels identitaires communitaires de caractère public. Cette partie mettra l'accent davantage sur les formes de résistance et de subversion qu'ont inventées les Gitans face au discours identitaire assimilateur des *Payos*.

4.1 Le discours dominant sur l'identité gitane

Certains éléments de la culture gitane sont devenus partie intégrante de l'identité andalouse. (Universitaire, Séville)

Le degré d'intégration et d'acceptation des Gitans ici est total. (Conseiller municipal, Arcos)

L'intégration est parfaite - les Gitans sont comme les gens normaux. (Conseiller municipal, Lebrija)

Les Gitans de Lebrija ne sont pas autant intégrés qu'adaptés. (Directrice des services sociaux, Lebrija)

Le propre des Gitans est de tenter de s'organiser la vie sans travailler. (Historien, Arcos)

Tu es sale, tu ressembles à un Gitan! (Administratrice, Arcos)

Ces remarques, relevées au fil de conversations avec des non-Gitans, malgré leur apparente disparité, révèlent assez bien les deux versants complémentaires du discours *payo* concernant l'identité gitane. D'une part, on assimile ce qui peut être valorisé chez les Gitans à l'ensemble de l'identité andalouse, et on se défend de quelque discrimination que ce soit à leur égard. D'autre part, on les distingue des « gens normaux », et on les traite de fainéants, de sales et bien pire encore - bref, d'antisociaux. Les Andalous semblent mobiliser la gitanité lorsqu'il est question de bien camper leur spécificité par rapport aux autres Espagnols¹⁹⁷, mais dans les rapports internes et non discursifs, le Gitan demeure un « autre » étrange et la plupart des fois inférieurisé.

4.1.1 L'image des Gitans dans la presse écrite

Les articles de la presse écrite traitant de Gitans se divisent en deux catégories très majoritaires : celle qui aborde les Gitans en tant que problème social, et celle qui les identifie au monde du spectacle, particulièrement celui de la musique flamenco. Les deux

¹⁹⁷ Un peu comme les Canadiens anglais mobilisent le « fait français » au Canada pour bien se distinguer des États-Unis...

autres catégories, très minoritaires celles-là, sont le discours des Gitans sur eux-mêmes¹⁹⁸ et les propos de l'État concernant des mesures sociales à prendre à l'endroit de la communauté gitane. Je m'attarderai ici surtout à analyser les deux catégories principales¹⁹⁹. Alors que mon impression lors d'une première lecture rapide des articles recueillis était que l'image des Gitans véhiculée dans les articles à caractère « social » était très différente de celle qui se dégage des articles traitant des Gitans dans le monde du spectacle, une lecture plus approfondie révèle qu'au contraire, l'image est sensiblement la même dans les deux cas.

4.1.1.1 Les Gitans comme problème social

Plusieurs sous-thèmes apparaissent à l'intérieur de cette catégorie, soit : les conditions de vie des Gitans, la discrimination dont ils sont l'objet, la délinquance, la « loi gitane » et, finalement, un événement d'actualité concernant particulièrement les Gitans. Le point de vue adopté sur les Gitans n'est pas le même dans tous les articles : les journalistes (tous *Payos*, il va sans dire) ont tendance, notamment, à prendre le parti des Gitans lorsqu'il s'agit de discrimination, alors que, s'il s'agit de délinquance, ils sont plus portés à les condamner. L'unanimité du stéréotype qui en ressort est ainsi d'autant plus étonnant.

Les articles sur les conditions de vie révèlent une population marginale, très pauvre, souvent incapable de comprendre les règles du jeu administratif de la société majoritaire. On dévoile un genre de « quart-monde » espagnol, de bidonvilles insalubres, d'analphabétisme et même d'enfants mariés à l'âge de 13 ou 14 ans. On y fait état aussi

¹⁹⁸ Quoiqu'il soit très rare que les Gitans écrivent sur eux-mêmes dans la presse de masse, il existe certaines publications spécialisées où il est généralement question du point de vue des Gitans sur eux-mêmes. Je pense, notamment, au périodique *Nevipens Romani : Noticias Gitanas*, bimensuel publié à Barcelone. Appuyé financièrement par le ministère des Affaires sociales espagnol ainsi que l'institut de Services sociaux de l'Andalousie, ce journal fait le point sur les activités de promotion gitane en Espagne et en Europe, et dénonce des politiques et des phénomènes racistes et xénophobes.

¹⁹⁹ Il sera question des deux dernières catégories dans l'analyse du discours de l'État et de ses contreparties.

d'un certain nombre de programmes sociaux mis sur pied pour aider spécifiquement cette population (dans les domaines de l'éducation, de la santé, du logement) avec le concours des certaines associations et ONG gitanes. De temps en temps, on fait allusion à l'utilisation peu légale que font les Gitans de certains programmes sociaux ou de leurs relations avec certains fonctionnaires. Parfois aussi le journaliste essaie d'interpréter ce phénomène en le liant à la situation d'inégalité de pouvoir dans laquelle se trouvent les Gitans depuis toujours.

Les articles sur la discrimination lèvent le voile sur un ensemble très complexe de relations, souvent contradictoires parce que sans doute touchant au coeur des justifications du privilège ethnique de la société majoritaire (et donc, des journalistes et des lecteurs de la presse écrite). La grande majorité de ces articles sont des reportages sur des cas d'injustice contre des Gitans, voire de violence raciste. On y retrouve aussi, quoiqu'en minorité, des insinuations et des accusations ouvertes selon lesquelles les *Payos* sont maltraités par les Gitans (qui les méprisent, ou qui les trompent - opinion d'ailleurs beaucoup plus répandue dans la société que dans la presse). On ne manque pas de souligner, lorsque c'est le cas, que les Gitans qui subissent des mauvais traitements sont souvent eux-mêmes en marge de la loi. Un fait aussi passablement étonnant : plusieurs articles d'opinion analysent le phénomène du racisme en Espagne, mais sans mentionner du tout le cas des Gitans.

La délinquance est traitée sous l'angle de faits juridiques (Gitans devant la cour accusés de meurtre ou trafic de drogues), de comportement illégaux (vente ambulante, trafic de drogues, larcin, etc.) ou asociaux (règlements de comptes entre voisins). La « loi gitane » (*[ley gitana]*) est traitée par la presse le plus souvent en lien avec des faits juridiques aussi. Quoique le terme soit bien connu et utilisé fréquemment dans les médias, son contenu n'est jamais vraiment précisé. Alors que dans certains cas (cf. : Lole 1992), il se réfère à l'ensemble des traditions d'autorité interne de la communauté gitane, dans les articles de presse il est utilisé surtout pour évoquer les comportements d'« auto-justice » des Gitans. On fait ici référence, par exemple, à la guerre entre « clans » rivaux, au devoir de vengeance, et à la médiation par les « patriarches » et leur imposition de la peine ultime de

l'exil. La « loi gitane » est perçue comme étant un phénomène pas tout à fait accessible à la logique des *Payos*. Elle reposerait, toujours d'après son utilisation dans la presse, sur des principes de solidarité familiale ou de clan, sur une loi du silence face à la justice *paya*, sur l'idée que celui qui déshonore le clan doit mourir, et sur la protection de la virginité des filles. C'est une loi sauvage qui, contrairement à « notre » justice, ne répond pas à la raison mais plutôt à la passion et au « sang ». « *Le sang pour le sang* », « *le sang le demandait* » expliquent des actes passionnels, qui peuvent surgir de la manière la plus imprévisible, y compris à des moments de grande solennité (pendant des funérailles, par exemple).

Finalement, un grand nombre d'articles se rapportent à un événement de confrontation inter-ethnique qui a eu lieu dans une petite ville de Jaén, en Andalousie orientale, en 1991. C'était la dernière confrontation majeure dans une série de conflits violents entre Gitans et autres résidents de plusieurs villes - particulièrement dans les provinces de Jaén et de Granada - depuis le milieu des années 1980. Dans ce cas - celui de la ville de Mancha Real - des membres d'une famille gitane résidente de la ville tuent un non-Gitan au cours d'une bagarre dans un bar, et un sentiment anti-Gitan virulent est tout de suite exprimé par une grande partie de la population non gitane. La presque totalité des familles gitanes (environ sept familles) plie bagages dans les heures qui suivent et fuient la ville vers l'Extrémadure, d'où elles sont originaires. Le soir même, une grande manifestation des résidents non gitans se dirige vers les demeures des Gitans, avec à sa tête le maire et les membres du Conseil municipal. La manifestation tourne à l'agression et des participants mettent le feu aux maisons des Gitans²⁰⁰. Plus de quatre ans après, cet événement refait les manchettes en raison du jugement de la Cour contre le maire et les dix membres du Conseil municipal, lequel jugement les tient responsables de l'agression contre les biens des familles gitanes et impose une peine de prison d'environ cinq ans au maire, et des peines d'exil de plusieurs mois aux membres du Conseil. Un mouvement de solidarité en faveur des condamnés est organisé par les citoyens de Mancha Real, visant à

²⁰⁰ Je rapporte les faits tels qu'ils apparaissent au fil des reportages qui les évoquent quatre à cinq ans plus tard. Je n'ai pas eu l'occasion de vérifier moi-même le déroulement réel des événements.

faire suspendre ou à annuler les condamnations. Cette épopée dure presque un an, jusqu'au moment où la Cour suprême transige pour maintenir les peines imposées par la Cour provinciale. Pendant cette période, un débat se livre dans les journaux²⁰¹. Les associations gitanes interviennent pour inciter les autorités à maintenir le jugement, car - d'après elles - l'annuler serait cautionner le racisme et la xénophobie. Certains juristes plaident en faveur d'une modernisation de la peine, tenant compte du fait que l'exil ne paraît plus dans le Code pénal espagnol. Mais il est surtout question dans les nouvelles des activités organisées par les citoyens de Mancha Real. Jamais on ne saura ce que sont devenues les familles gitanes qui ont fui le village. Jamais non plus, ni le maire, ni les conseillers municipaux, ni les citoyens en général, ne diront qu'ils avaient tort dans cette histoire, ou qu'ils regrettent ce qui s'est passé. Finalement, il est beaucoup question de Mancha Real et du drame des accusés, sans jamais qu'il soit question de tolérance ni du problème particulièrement aigu, dans ce coin du pays, du conflit interethnique.

Au fil de ces articles émerge une image de la société gitane, assez constante et cohérente malgré l'hétérogénéité des thèmes des articles et des journalistes qui les ont produits. Il s'agit, il n'y a pas l'ombre d'une doute là-dessus, d'une « race » différente, de gens pauvres, marginalisés et parfois injustement poursuivis. Le fait qu'ils vivent en marge de la société dominante, renfermés sur eux-mêmes, les rend souvent naïfs et démunis face au pouvoir et à la bureaucratie. C'est une communauté très dense, faite de familles et non pas d'individus (en groupe, les Gitans n'ont pas de noms propres). Leur tissu social est tellement serré qu'il est impénétrable pour qui n'est pas du groupe. Les familles sont très unies, et leurs enfants se marient entre eux, en général à une très jeune âge. Elles obéissent à une structure d'autorité féodale (par extension : non démocratique, non moderne) organisée hiérarchiquement selon l'âge et le sexe. C'est une communauté très machiste, où les femmes se soumettent de leur bon gré. C'est une société étrange et étrangère, qui maintient des rites secrets, un langage à soi que les *Payos* ne peuvent pas comprendre (et que les hors-la-loi s'approprient aussi...). Cette société n'obéit pas à une

²⁰¹ Toutes proportions gardées : il s'agit d'une trentaine d'articles parus sur une période de dix mois.

logique rationnelle : elle est traversée par le crime et la violence qui sont le fait du désir, de la passion... de l'irrationnel. Ce sont, dans l'ensemble, des gens dont il faut se méfier : leur comportement irrationnel et violent les range avec les criminels. Ils sont peu fiables et peu disciplinés, ils n'ont pas de travail fixe, ils vivent de la vente ambulante, y compris du trafic de drogue. Ils sont eux-mêmes drogués, donc voleurs. Ils font tout pour tromper le *Payo* non averti. Ils ne payent pas leurs dettes. Ils se plaignent d'être objets de racisme, mais ils sont eux-mêmes racistes envers les *Payos* et envers les immigrés.

Ces articles, parfois sur un ton paternaliste et à l'occasion même sur un ton sympathique, nous dépeignent le stéréotype d'une société radicalement autre, obéissant à des normes et principes plus primitifs que ceux de la société dominante. Les Gitans font partie d'un passé romantique, mais aussi gênant de par sa prémodernité intransigeante. Les Gitans représentent cette âme bohème, maintenant perdue à jamais pour la société dominante. Tout se passe comme si on refoulait vers les Gitans les valeurs et les comportements dont on a été obligés de se défaire au nom de la modernité, mais envers lesquels on éprouve une irrémédiable nostalgie. On décèle dans le traitement médiatique des Gitans en tant que problème social, la trame littéraire des Gitans à la Cervantès ou à la Mérimée : l'interprétation du monde gitan actuel semble être influencée davantage par ce qu'on « connaît » des Gitans à partir de leur image dans la littérature (préindustrielle) ou dans le spectacle, que par ce que l'on pourrait voir autour de soi²⁰² ici et maintenant.

Le traitement médiatique des Gitans démontre une nette tendance à généraliser à l'ensemble des Gitans de l'Espagne n'importe quel trait ou comportement rapporté dans un cas spécifique. De plus, les cas spécifiques choisis et érigés en « nouvelles » correspondent à une idée préconçue (un stéréotype) de ce qui constitue le vrai Gitan. Il n'y a pas de place ici pour les Gitans qui nous ressemblent.

²⁰² Cette « cécité » particulière par rapport aux Gitans réels est patente dans les médias (où, malgré le penchant pour mentionner l'identité ethnique d'un sujet gitan à chaque fois que cela est possible, beaucoup d'articles ne le font pas lorsque les Gitans dont il est question ne correspondent pas au stéréotype phénotypique de Gitan) et dans la vie courante (où des *Payos* qui vivent et travaillent parmi des Gitans ne les savent pas Gitans s'ils ne « ressemblent » pas à des Gitans).

4.1.1.2 Les Gitans et le spectacle

La deuxième catégorie en importance en ce qui concerne la présence des Gitans dans la presse, c'est le monde du spectacle, en particulier celui du flamenco, mais aussi - dans une mesure cependant bien moindre - ceux de la *corrida* et de la littérature. Dans cette catégorie, il est surtout question de comptes rendus de spectacles, de critiques de disques, de profils ou d'entrevues avec des artistes. Le traitement ici est radicalement différent de celui réservé aux Gitans dans l'autre catégorie principale, celle qui concerne les problèmes sociaux. On pourrait dire qu'il s'agit presque d'une image-miroir...

On ne peut pas pour autant en conclure qu'ici on est moins porté à conforter un stéréotype concernant les Gitans. Alors que le traitement fait aux Gitans, le jugement porté sur eux sont ici plus sympathiques et positifs que dans la catégorie des affaires sociales, le constat s'impose : nous sommes en présence du même stéréotype.

Ses caractéristiques sont les suivantes :

- Malgré le fait que la très grande majorité des artistes flamenco dont il est question dans ces articles soient gitans (mon calcul approximatif est de 75 %), on a tendance à mentionner systématiquement l'appartenance ethnique des artistes gitans. Parfois on ne la mentionne pas si l'artiste est bien connu et l'on peut présumer que le lecteur saura à l'avance l'identifier. Pour les jeunes artistes gitans, la mention de l'appartenance ethnique est systématique. Dans le cas des artistes non gitans, il est extrêmement rare que l'on signale leur appartenance ethnique et, lorsqu'on le fait, c'est pour établir un lien quelconque avec l'identité gitane (« C'est le chanteur non gitan le plus gitanisé », par exemple.) Le fait d'établir systématiquement dans le cas des artistes gitans cette identification, comme si cela n'allait pas de soi, a un effet de minorisation, même dans un domaine comme celui-ci, où les Gitans sont majoritaires. C'est réaffirmer constamment que la norme, c'est d'être *payo*, voire que le terrain - même si tous

doivent se rendre à l'évidence qu'il est occupé très majoritairement par des Gitans - est un terrain qui *appartient* aux *Payos*.

- Lorsqu'il est question d'artistes gitans, on évoque dans le texte, souvent par des métaphores, des éléments du stéréotype des Gitans. En général, il s'agit d'analogies pour décrire le style, touchant à des phénomènes faisant partie de la nature, tels : *metal*, *mimbre*, *ronca* (rugueuse), *solera*... On utilise aussi très systématiquement des métaphores renvoyant à la parenté lorsqu'on décrit la trajectoire professionnelle d'un artiste gitan, employant souvent les mots suivants : clan, tribu, *primo*²⁰³, dynastie, sang, héritage, race, patriarche... On intensifie donc systématiquement par ces références l'impression que les Gitans sont des gens, sinon de la nature, du moins plus proche de la nature que « nous », ou alors qu'ils sont « faits de nature », non raffinés, et aussi que les Gitans sont régis par des liens du sang, solides et primitifs. En plus, donc, de l'évocation de l'appartenance ethnique des artistes gitans, l'on a tendance à les identifier à un passé familial et à une communauté (en faisant mention du milieu - généralement défavorisé - ou du quartier duquel il sont issus). Ce que l'on ne fait jamais dans le cas des artistes non gitans.

- À comparer l'approche employée avec des artistes non gitans, il ressort que ceux-ci sont présentés comme des individus, détachés d'un milieu - ou du moins dont le milieu d'origine demeure invisible -, surgis de nulle part grâce à leur seul talent individuel. Les Gitans, en revanche, sont toujours présentés comme membres d'un clan, d'une communauté et dépositaires d'une tradition. L'impression majeure transmise est que les *Payos* innovent (donc, sont des vrais créateurs), alors que les Gitans suivent la tradition.

²⁰³ Littéralement « cousin », mais il est de notoriété que les Gitans - ayant tous un lien de parenté - se traitent tous de « cousin ».

- En ce qui concerne les femmes en particulier, toutes celles qui ne correspondent pas à la préconception de femme soumise (à la gitane, c'est-à-dire qui demeure chez ses parents, qui n'a pas fait d'études, qui ne fume pas, ne boit pas, ne conduit pas une voiture, qui ne fait pas une carrière autonome...) sont décrites comme « atypiques ». Dans tous les cas, on explore en détail leur vie personnelle et familiale, chose rare chez les femmes artistes *payas*. Même les jeunes artistes gitanes sont examinées selon cette grille univoque, et elles provoquent un ton de surprise chez le journaliste lorsqu'elles sortent des canons qu'il considère obligatoires chez les Gitanes.

Un autre constat majeur s'impose cependant, cette fois-ci concernant la participation des artistes gitans eux-mêmes à la construction et au renforcement de ce stéréotype. Je dis bien à ce stéréotype, car mes observations ne permettent pas d'affirmer que les pratiques insinuées par les stéréotypes existent, du moins dans la basse Andalousie à l'heure actuelle. En effet, plusieurs artistes évoquent des éléments d'une tradition gitane, profonde, rigide et mystérieuse qui serait à la base de leur talent, ou encore parlent de ce talent comme s'il s'agissait d'une transmission par le « sang ». Et d'autres poussent le discours stéréotypé encore plus loin que les journalistes *payos*, prétendant que les Gitans sont, par essence, nomades et libres, sauvages et imprévisibles, allergiques au travail et à la discipline ...

Ce qui saute aux yeux lorsqu'on rencontre ce type de discours de la part d'un musicien gitan, c'est sa fonction de création d'un cachet personnel, d'une image pour le public. Lorsqu'on examine de plus près qui sont ces artistes qui versent dans ce genre de discours, il ressort que ce sont soit des Gitans catalans, soit des Gitans « distants » par rapport à la tradition andalouse du flamenco. Ce sont, en particulier, de jeunes musiciens issus eux-mêmes de familles de musiciens déjà professionnalisées, et qui n'ont jamais vécu eux-mêmes les traditions de communauté qu'ils prétendent véhiculer. Les musiciens gitans de la basse Andalousie, eux, sont beaucoup plus nuancés. Ils vont parfois jusqu'à contredire un journaliste qui leur renvoie ces stéréotypes. Ils ont tous, contrairement aux jeunes « détachés », été élevés au sein de cette communauté pourtant prétendue fermée,

étouffante, hiérarchisée, mystérieuse. On n'abuserait pas, je crois, si on disait donc que le stéréotype - lorsqu'il est véhiculé par des musiciens gitans - constitue une stratégie de « marketing » plutôt qu'une identité assumée.

En conséquence, il ressort une image de l'artiste gitan qui - quoique sur un ton plus sympathique - complète sans la contredire l'image du Gitan marginalisé. Encore plus : les éléments principaux du portrait sont les mêmes. Le message en est que nous avons affaire à une catégorie humaine dont les principes de comportement ne sont pas ceux de la société majoritaire. Ces principes relèveraient non pas d'une société politique, mais de normes de parenté sévères, parfois injustes et violentes. Il s'agit d'une communauté fermée, liée par le sang et plus primitive que le monde des individus qu'habite la majorité.

4.1.2 L'identité gitane vue par l'État

Le rôle de l'État dans la structuration de la distinction Espagnol-Gitan a été, sinon déterminant, du moins central, et ce depuis la première apparition des Gitans en Espagne jusqu'à ce jour. Nous avons décrit dans un chapitre antérieur l'évolution des politiques étatiques à l'égard des Gitans depuis leur arrivée en Catalogne au XV^e siècle, jusqu'en 1783 lorsque les Gitans disparaissent officiellement comme catégorie sociale. Sans prétendre que ce fut uniquement à travers les agissements et les politiques de l'État féodal que les Gitans ont été définis, il est clair que l'État y a été pour beaucoup dans l'infériorisation sociale et politique - voire économique - des Gitans. Ses politiques visaient l'élimination de la différence radicale et questionnante, éventuellement subversive. Ce sont ces mêmes politiques qui ont contribué à construire cette différence inassimilable. L'habillement particulier des Gitans, leurs noms, leurs métiers (y compris la musique et la danse), la langue *caló*, leur itinérance (synonyme pour la bourgeoisie comme pour la paysannerie de vagabondage), leurs rituels, ont tous été transformés par ces politiques en délits et en tant que tels, en signaux indélébiles de l'infériorité et de la criminalité des Gitans. Ces politiques ont eu un impact concret important sur le mode de vie des Gitans, qui se sont aujourd'hui - et depuis avant la proclamation de 1783 (Leblon

1983 : 101) - pour la plupart (90 %) sédentarisés (Calvo Buezas 1990 : 265) et ont délaissé - à des degrés divers - nombre de leurs « différences » les plus visibles et choquantes aux yeux de l'État.

Après la proclamation de 1783, qui fait officiellement disparaître les Gitans en tant que groupe, ce sont les instances étatiques de niveau inférieur qui se chargent de surveiller la différence : sa répression se décentralise à partir du début du XIX^e siècle, logeant particulièrement dans deux instances, celle de la *Guardia Civil* (corps national de police qui assume les fonctions policières partout en territoire national, y compris dans les villages et les zones rurales) et celle des gouvernements municipaux. En ce qui concerne la *Guardia Civil*, ses fonctions de surveillance de l'ordre local, telles que décrites dans son Règlement approuvé en 1943, mentionnait spécifiquement de surveiller les Gitans comme source particulière de perturbation de l'ordre public (Leblon 1983 : 100) et ce, jusque dans les années 1960. Et même suite à l'élimination de ces directives officielles, certains détachements des forces de l'ordre au niveau local continuent jusqu'à ce jour à pratiquer l'identification de certains détenus ou suspects avec la mention « Gitan » ou « d'aspect gitan ». C'est seulement à la fin du régime franquiste que l'on cesse de traiter les Gitans en catégorie à part dans les prisons (Kaprow 1982 : 416).

Pour ce qui est des gouvernements municipaux, leur rôle a été lié en particulier à la distribution spatiale des Gitans parmi la population locale, aux règlements concernant les métiers et aux manifestations culturelles. La construction massive de HLM à partir des années 1960 a mené à une plus grande concentration spatiale des Gitans qu'auparavant dans plusieurs villes andalouses. Les politiques de « nettoyage » des centres-villes (Triana à Seville au début du siècle et la Cartuja au début des années 1990, ainsi que Sacromonte à Granada dans les années 1960) et le renvoi des Gitans dans des quartiers excentriques vite devenus des bidonvilles en sont un exemple. San Román (1986) a analysé de façon exhaustive les conséquences de ce genre de politiques à Madrid et Barcelone. La plupart des municipalités espagnoles ont décrété aussi, à partir des années 1980, l'interdiction de la vente ambulante à l'intérieur des limites de la ville. Il s'agit d'une mesure visant directement les Gitans. Depuis cette époque également - c'est-à-dire depuis la transition à

la démocratie à la fin des années 1970 - les gouvernements municipaux ont adopté une attitude beaucoup plus agressive envers les Gitans. En effet, depuis 1979 on assiste à une série de tentatives d'expulsion violente des Gitans de villes et villages à travers l'Espagne (aucune région n'est épargnée) avec la participation active et l'aval des autorités municipales élues (toutes tendances politiques confondues). Qui plus est, ce phénomène semble aller en s'intensifiant. En Andalousie, c'est surtout la province de Jaén qui est touchée, mais on a aussi vu ce genre d'événements à Malaga et Séville (Calvo Buezas 1990 : 15-19). Pour ce qui est des politiques culturelles municipales, en Andalousie du moins, les autorités municipales ont tendance à mettre en valeur des phénomènes culturels auxquels les Gitans sont étroitement liés (le flamenco est l'exemple majeur), sans toutefois reconnaître ou promouvoir la participation spécifiquement gitane, sous prétexte qu'il s'agit d'une manifestation « andalouse » tout court.

À partir de l'instauration du régime démocratique, l'État national a recommencé à s'intéresser aux Gitans. La création des seize Communautés autonomes, chacune avec son gouvernement, a aussi mené à la mise en place de nouvelles politiques de promotion des Gitans. Dès 1985, l'État annonce un « Plan de développement gitan ». Cette initiative des échelons supérieurs de l'État est en contraste marqué avec les agissements des autorités municipales que je viens d'évoquer. C'est seulement avec la Constitution de 1978 que les Gitans obtiennent la citoyenneté pleine et entière. Le gouvernement de la Communauté autonome de l'Andalousie a déployé un effort particulier envers les Gitans : dans le Statut de la Communauté, l'égalité des droits est explicitement reconnue aux Gitans. Un Plan de Développement gitan au niveau andalou est également mis en oeuvre depuis 1989. Ses programmes en Andalousie (d'environ 550 millions de pesètes par an) visent principalement la formation de femmes gitanes dirigeantes, l'appui à des organisations communautaires gitanes, et la lutte contre l'absentéisme scolaire. Ces programmes sont mis en oeuvre avec la collaboration des associations gitanes²⁰⁴. Pour sa part, le gouvernement national consacre plus de 1 000 millions de pesètes par année actuellement

²⁰⁴ Ces informations proviennent d'une entrevue avec M. José Manuel Leal, directeur du Secrétariat d'appui gitan du ministère des Affaires sociales de l'Andalousie, le 1 septembre, 1994.

à la promotion gitane, dont la moitié est administrée par des associations gitanes (*Nevipens Romani* 1995). L'approche de ces programmes est ouvertement intégrationniste et assistentialiste. Les axes principales en sont l'inscription dans le Régistre civil, la participation au système scolaire, la formation pour le marché du travail salarié, et des subventions à la construction de maisons à prix modique (Kaprow 1982 : 418).

Lorsque les fonctionnaires abordent la question gitane, ils parlent de « collectivité gitane », de « population gitane », ou d' « ethnie gitane » : il n'est jamais question de « peuple », car le seul peuple pour le discours officiel est le « peuple » espagnol. Par contre, on ne manque pas de signaler que la culture gitane a enrichi la culture espagnole (ou andalouse, selon le cas), renforçant du même coup, la notion que les Gitans sont une composante d'une culture espagnole (ou andalouse) intégratrice parmi plusieurs. On insiste lourdement sur le fait que les Gitans maintiennent leur « culture » - entendue dans son sens étroit comme les traits perceptibles (*señas*) de leur identité - en même temps qu'on martèle le message qu'ils doivent entrer dans « la modernité » : s'éduquer, sortir de la marginalité économique, se « normaliser ». L'État vise, selon les dires de ses fonctionnaires, à aider les Gitans à entrer dans le progrès, en assurant une meilleure « protection » des droits de cette population considérée comme vulnérable²⁰⁵. Dans un effort d'éviter tout paternalisme, les gouvernements espagnol et andalou ont opté pour acheminer leur assistance aux Gitans par le biais d'associations gitanes, qu'ils aident également à créer et qu'ils financent. Les efforts de valorisation des Gitans pris en collectivité semblent voués cependant à l'échec car les présupposés mêmes du discours entretiennent l'image des Gitans comme victimes et celle de leur culture comme accessoire et résidant dans des manifestations « détachables » les unes des autres.

²⁰⁵ Ce genre de logique est particulièrement dense dans les discours officiels accompagnant l'inauguration du Premier Congrès gitan de l'Union Européenne, tenue à Séville en mai 1994.

4.1.2.1 Le discours sur les Gitans dans le système d'éducation

Une fenêtre sur l'articulation entre discours étatique et discours populaire sur les Gitans est fournie par l'analyse du traitement de cette question dans les manuels scolaires et les attitudes de professeurs et élèves. Le seul auteur à avoir étudié la question des attitudes de *Payos* envers les Gitans en Espagne a réalisé une étude en profondeur auprès de plus de 1000 élèves de 10 à 18 ans et de plus de 1000 professeurs de niveau primaire et secondaire, partout en Espagne (Calvo Buezas 1990). L'enquête comprenait un questionnaire mais aussi des compositions libres sur les Gitans.

L'équipe de Calvo Buezas a d'abord procédé à une analyse des textes scolaires de niveaux primaire, secondaire et de formation professionnelle en ce qui a trait à leur contenu sur les minorités ethniques et le racisme. Leur conclusion est résumée ainsi :

... le peuple gitan n'existe pas dans les textes scolaires; la domination spatiale est le critère de base qui oriente la construction des identités en Espagne; nous ne sommes pas racistes, « les racistes ce sont les autres » ; ici sont proclamés et respectés les droits humains; le mal (la faim, la guerre, la misère, l'exploitation, la dictature) est à l'extérieur. (p. 30)

De leur enquête auprès de professeurs et d'élèves ressort le fait que les Gitans sont le groupe ethnique qui provoque la plus grande réaction de rejet, tant chez les professeurs que chez les jeunes et les enfants. Ce rejet s'exprime chez 49 % des enquêtés, ce qui met les Gitans en haut de la hiérarchie du rejet, devant les Arabes (41 %), les Noirs (30 %), les Juifs (22 %), les Russes (18 %), les Japonais (16 %), les Nord-Américains (12 %), les Portugais (11 %), les Anglais (10 %), les Latino-Américains (7 %), les Français (7 %). De plus, ce rejet ne varie pas de manière significative selon les variables de région, de classe sociale, de sexe ou d'âge (*ibid.* : 30-31, 33).

Le stéréotype du Gitan qui ressort de l'enquête, avec une similitude rigoureuse entre les réponses de professeurs et celles des élèves, comporte les quatre éléments suivants : ils ne se préoccupent pas de leurs enfants et ils ne les envoient pas à l'école; ils volent plus que les *Payos*; ils ne veulent pas s'intégrer; ils n'aiment pas travailler (*ibid.* : 385-6). Les

traits spécifiques de l'identité gitane telle que vue à partir de ces enquêtes sont les suivants (en ordre décroissant de fréquence) : couleur de la peau plus foncée, sales et puants, voleurs, une race différente, des coutumes différentes, pauvres, habitent des bidonvilles, un dialecte distinct, délinquants, victimes de discrimination, nomades, fainéants, utilisent des couteaux, une structure de parenté différente, d'autres traits physiques, des fêtes et danses propres, mendiants, injustement diffamés, évangélistes, tueurs, drogués, fidèles à leurs propres lois (*ibid.* : 393).

Ce qui frappe dans les résultats de cette enquête - outre le fait que les professeurs semblent colporter autant de préjugés que leurs élèves - est le caractère ambivalent du stéréotype que les *Payos* construisent des Gitans. Bien qu'à dominante négative, le stéréotype comprend également certains traits qui sont valorisés par les *Payos*, comme les fêtes et les danses, la solidarité familiale, la fidélité à leurs lois. Cette double structure valorisation/dévalorisation des Gitans est évidente aussi dans le discours des médias à l'égard des Gitans. La conclusion qu'en tire Calvo Buezas est aussi celle qui ressort de notre analyse de l'image des Gitans dans la presse écrite : il s'agit d'une « *image du bon sauvage produit de la nature; mais qui peut à la fois servir pour projeter vers eux tous les maux sociaux qui nous gênent et nous dérangent...* » (*ibid.* : 265).

4.1.3 Le contre-discours des associations gitanes

À l'heure actuelle très peu de Gitans font des études universitaires, et la plupart de ceux-là sont en Andalousie. Dans cette région, on compte environ cent étudiants, alors qu'à Madrid, il n'y a que deux Gitans qui suivent des cours universitaires, sur une population gitane d'environ 80 000 personnes (*Diario16* 1994 : v). La plupart d'entre eux sont originaires de l'Andalousie, et beaucoup sont actifs dans des associations gitanes. Celles-ci ont surgi dans le sillage de la vague d'organisation tsigane en Europe et du retour à la démocratie en Espagne. Certaines sont liées à l'Église catholique, d'autres - spécialement en Andalousie - ont été stimulées et financées par les gouvernements régional et national. Il y a actuellement dans toute l'Espagne au-delà de trois cents associations gitanes légalement constituées (*Nevipens Romani* 1994). Généralement, ces organisations font un double travail : celui de mise en oeuvre de programmes d'assistance sociale dans des communautés gitanes pauvres, et celui de la défense des droits et de l'identité des Gitans.

Le développement de ce mouvement associatif est en gros parallèle à celui du mouvement évangélique chez les Gitans en Espagne. Un militant d'associations gitanes reconnaît que le grand succès de l'évangélisme est étroitement lié à l'affirmation identitaire que permet ce mouvement, alors que « *le mouvement associatif, quant à lui, est plus lié à la promotion sociale... Quoique sa réussite soit moindre du point de vue de la communauté gitane, son écho extérieur est plus grand...* » (Fresno García 1993b : 78).

Ce double rôle semble susciter un certain malaise au sein du mouvement des associations gitanes. D'un côté, la défense des Gitans les amène à développer un discours misant sur la spécificité gitane. Mais d'un autre, ces mêmes associations prennent le relais de l'État et mettent en oeuvre des programmes sociaux orientés par des objectifs d'intégration définis par l'État selon sa logique. Étant créatures de l'État, elles doivent alors jouer un rôle qui impose une dynamique parfois perçue comme contraire à celle de l'identité autonome des Gitans.

Ce malaise est exprimé dans les pages de *Nevipens Romani* (« Nouvelles tsiganes »), journal bimensuel publié à Barcelone depuis 1985, et financé par le gouvernement régional de l'Andalousie. Un éditorial de novembre 1994 indique que :

Une étude sommaire du rythme de croissance des associations gitanes dans notre pays nous montre que nous nous reproduisons beaucoup plus rapidement que n'importe quel autre groupe humain promoteur d'organisations non gouvernementales pour la défense de ses intérêts... Un autre fait digne de mention est que les associations croissent et se multiplient non pas en fonction des problèmes qui existent en chaque territoire, mais selon les perspectives de subventions ou d'aide octroyées par les pouvoirs publics, que ce soit le gouvernement national ou celui des Communautés autonomes.

Le même journal publie, quelques semaines plus tard, un article de réflexion sur le sujet qui, tout en reconnaissant que par le biais des associations les Gitans ont obtenu des gains, met en garde contre le fait que « beaucoup d'associations gitanes ont une telle dépendance à l'égard des subventions annuelles et ont tellement hypothéqué leur avenir qu'ils transforment la survie de l'association en sa finalité principale. » (*Nevipens Romani* 1995)

Certains analystes, à l'instar de San Román, y voient une nouvelle forme de caciquisme. Mulcahy (1989 : 361) soutient, par contre, qu'il faut faire la distinction entre, d'un côté, les formes politiques traditionnelles qui s'appuient sur les réseaux de parenté et, de l'autre, ces nouvelles associations qui jouent peut-être dans le sens d'intérêts particuliers, mais où ces intérêts sont - toujours d'après Mulcahy - ceux d'une nouvelle classe sociale, plutôt que ceux de la hiérarchie autrefois basée sur la parenté.

Les associations gitanes et les intellectuels qui leur sont associés participent d'une amorce de processus de construction d'une identité gitane dépassant les frontières nationales. Ils parlent, par exemple, de 12,5 millions de Gitans en Europe avec une culture, une histoire et une langue communes. L'Inde est la « terre mère ». Ils revendiquent « l'esprit nomade », la primauté du sang. Certains critiquent de manière très acerbe les chercheurs non gitans pour avoir systématiquement occulté le fait que les origines des Gitans se trouveraient dans « une caste guerrière à laquelle ont appartenu presque tous les maharaja du nord de

l'Inde » (Albaicín 1996), les plaçant plutôt dans « *une classe d'intouchables qui n'a rien à voir avec nous* ». On fustige les *Payos* de s'être approprié des savoirs gitans et de les avoir galvaudés.

Ici, il n'est pas question d'intégration : on revendique plutôt l'incorporation, ce qui permettrait, selon ses tenants, de maintenir l'autonomie et la vivacité de la culture gitane. Ici, on ne parle pas non plus ni d'ethnie gitane ni de collectif gitan, mais de « communauté gitane », de « race gitane » et de « peuple gitan ».

Ce mouvement n'est pas très répandu parmi la population gitane en Espagne. Nombre de Gitans en Andalousie - on l'a vu plus haut - s'en méfient. Mais des éléments de ce discours ont trouvé souvent un écho qui va bien au-delà des militants, pour prendre racine dans la logique de l'affirmation de leur différence chez un grand nombre de Gitans qui restent loin des associations.

4.2 La confrontation symbolique

Si le véhicule principal qu'utilisent les *Payos* pour dire la différence des Gitans est le discours public, celui des Gitans - cohérent avec ce qui nous semble être leur stratégie identitaire générale - est double et centré sur le rituel public autant que privé. En effet, les Gitans affirment publiquement leur gitanitude dans des événements rituels spécifiquement gitans, mais aussi dans des événements de la société majoritaire, dans ce dernier cas souvent par le biais d'un « sous-texte » identitaire gitan. Nous verrons que non seulement le mode mais aussi les composantes de cette identité vue par les Gitans sont distincts des composantes de la gitanitude telles que vues par les *Payos*. Les Gitans, en investissant des lieux de rituels publics d'affirmation de l'identité, se taillent des espaces de confrontation symbolique du discours dominant à leur égard.

Les Gitans disent leur identité, ils se construisent, non seulement entre eux mais aussi sous le regard du *Payo*. Ils en sont tout à fait conscients. Cela se fait notamment pendant

des fêtes et des rituels identitaires publics, souvent partagés avec les Andalous en général. Je fais ici référence aux *romerías*, les festivals de flamenco, le Carnaval, la Semaine sainte, etc. Pendant certains de ces rituels, les Gitans se démarquent carrément de l'identité dominante (souvent celle dont c'est la fête) en mettant en valeur des traits qu'ils considèrent comme propres à eux et qui seraient ainsi inaccessibles aux *Payos*. Un *Payo* ne pourra donc pas se faire passer pour un Gitan dans un tel contexte. La distinction est ainsi inscrite de façon publique et absolue.

Ce genre de confrontation peut avoir lieu - si on a les lunettes pour la voir - dans une grande variété d'événements. J'en ai choisi trois comme illustrations de mon propos : un événement identitaire public gitan (la *Romería a la Virgen de los Remedios* à Fregenal de la Sierra, Badajoz); un événement identitaire public andalou (le festival flamenco *La Caracolá* de Lebrija); et un événement identitaire public villageois (la fête de *las Cruces de Mayo* à Lebrija).

4.2.1 *La Romería à la Virgen de los Remedios*

Ce pèlerinage - un genre de Saintes-Maries-de-la-Mer en beaucoup plus petit - est institutionnalisé depuis 1970, lorsque l'Église catholique, à travers une confrérie gitane locale, a commencé à en assurer la direction. La Vierge en question n'est pas une Vierge à usage exclusif des Gitans : elle est aussi la patronne du village de Fregenal, qui se situe à environ six kilomètres de l'ermitage. Cependant, il ne semble pas y avoir de conflit ouvert entre villageois et Gitans forains pour le contrôle de la Vierge, mais il est sans doute significatif que la date de la *romería* du village est à l'extrême opposé de l'année (en mai, alors que les Gitans font la leur en octobre). La collaboration des autorités ecclésiastiques dans le cadre de la *romería* gitane insiste explicitement sur l'ouverture entre les deux communautés, dans un effort marqué pour désamorcer des tensions virtuelles.

C'est à partir des années 1960 que les Gitans commencent à se rendre à Fregenal pour rendre hommage à la Vierge vers la fin de la saison d'été. On dit que cette *romería* a peu

à peu remplacé les *ferias* agricoles comme lieu de rencontre des Gitans à la fin de la saison de travail²⁰⁶. Voici comment s'est passée la *romería* en 1994 :

Samedi, le 29 octobre :

Le site de l'ermitage est à environ six km de Fregenal, dans les collines. Des petits groupes de gens se dirigent à pied vers lui lorsqu'on arrive, vers 15h. D'aucuns vont pieds-nus sur la route caillouteuse, une personne a les yeux bandés. Des tentes et des caravanes sont installées dans les terrains près du sanctuaire; on commence à allumer les feux de camp, qui seront, la nuit tombée, le centre de rassemblement des groupes de parenté. Il y a une grande tente, fournie par la mairie de Fregenal. Plus près de l'ermitage, le long de la route, on trouve le même genre de kiosques de boissons et tapas, de jeux, de bonbons et de souvenirs que dans les *ferias* - tenus par des Gitans, bien sûr. Ce sont les deux kiosques de chapeaux qui connaissent le plus de succès : on y vend ces petits chapeaux noirs comme ceux qu'on voit chez les Gitans de l'Europe de l'Est...

Des gens se promènent par petits groupes dans les collines et la forêt. Un groupe de jeunes s'évertuent à danser la *bulería* derrière le sanctuaire et ils ne semblent pas bien accueillir les étrangers. Nous sommes les seuls *Payos* en vue...

Le nouvel hôtel trois-étoiles de Fregenal est complet, rempli de Gitans bien sapés qui, de toute évidence, logent là plutôt que de dormir à la belle étoile. Le garçon à l'hôtel nous remet un programme imprimé par la Confrérie des Gitans de la Vierge en vue de l'événement, contenant un message de bienvenue spécial aux *Payos* et une invitation à partager cette *romería* avec les Gitans...

L'ouverture officielle doit avoir lieu sous la grande tente de la mairie à 20h.

L'animateur est un *Payo*, très professionnel, peut-être un prêtre. Il livre un beau discours de bienvenue, dans lequel il est beaucoup question du « peuple gitan » et de comment les *Payos* sont les bienvenus. Il passe la parole ensuite à un

²⁰⁶ Un grand nombre des renseignements sur le contexte de cette *romería* proviennent d'un documentaire télévisé de la *Televisión Española (TVE)* intitulé *Fregenal : Gitanos en Romería*, produit par J.A. Pulpón, avec la participation de Isidoro Moreno.

représentant de la confrérie gitane, qui parle très peu, signalant simplement que la *Romería* existe depuis 25 ans. Après lui, c'est au tour d'un représentant de l'autre confrérie de Fregenal, qui cite sa *romería* (qui a lieu au mois de mai) en exemple et qui demande à tous de partager avec quiconque passe près de son feu de camp. Je me demande s'il y a des tensions entre cet aspect « officiel » de la *romería* et les groupes de personnes qui demeurent serrés autour de leur feu, refusant avec ostentation de participer à cet acte centralisé.

Les discours finis, la tente se remplit rapidement et les gens se tiennent en petits groupes de huit ou dix personnes pour écouter des chanteurs. La chanson *Soy Gitano* (« Je suis gitan ») de Camarón est un grand succès, voire la chanson-thème de la soirée. Plusieurs foyers de chant et de danse se forment, la seule musique étant des *rumbas*, *tangos* ou *bulerías*. Les gens dansent un par un ou en couples au centre du cercle pendant une très courte période, chacun en appelant ensuite un autre pour le remplacer. Les seuls qui sont en mesure de continuer à danser pour plus de quelques secondes sont les personnes les plus âgées. Les jeunes paraissent gênés et incertains de leur capacité de danser. Le répertoire de chansons est très limité, et les mêmes deux ou trois chansons reviennent toujours et partout.

Dès que le spectacle dans la grande tente est fini, tous l'évacuent, certains se dirigeant vers leurs feux de camp, d'autres vers les kiosques à boisson et à *tapas*. À minuit, presque toutes les aires communes sont désertes. Beaucoup s'en vont en voiture déjà, alors que les fêtes intimes continuent autour des feux. Sous les arcades du sanctuaire, des enfants chantent et s'apprennent les pas, les paroles, les *palmas* de la *bulería*.

Il y a environ 2000 personnes en tout. Avec une seule une voiture étrangère (du Portugal), la plupart des autres venant de Badajoz, Barcelone, Madrid, Séville - et quelques-unes de Cádiz et Málaga. Il y a des distinctions de classe très évidentes, et les groupes se forment sur une base soit de famille, soit de classe. Les Gitans plus nantis se moquent sans vergogne des plus pauvres, de ceux qui mendient ou qui vendent des cigarettes à l'unité ou des oeillets. Les cercles autour des feux de camp demeurent résolument fermés aux étrangers qui s'en approchent, malgré les exhortations officielles d'un peu plus tôt.

Dimanche, le 30 octobre :

Un nombre beaucoup plus important de personnes sont présentes aujourd'hui au moment de la messe : environ 5000, je calcule. Mais la grande majorité n'assistera pas à la messe, demeurant plutôt autour des feux ou sous les arbres à socialiser, boire, manger. Les kiosques à nourriture et à boisson sont pleins aussi. Les femmes sont habillées de façon très élaborée, avec, malgré la chaleur, des robes en velours avec paillettes, des plumes d'autruche, du cuir... Les hommes aussi s'habillent pour l'occasion : beaucoup arborent une sorte de stick, symbole d'autorité des aînés dans la tradition gitane.

Beaucoup de gens font la queue pendant au moins une demi-heure pour rendre leurs hommages à la Vierge, qui a l'allure d'une immense poupée entourée d'anges et de mignons chérubins. On pourrait la prendre pour une Gitane, en effet, avec ses longues tresses noires et ses yeux foncés. On lui fait des cadeaux d'argent et de bijoux. Beaucoup poursuivent le chemin ensuite vers un étrange corridor dont les murs sont encombrés de milliers d'*ex-votos* : des lettres manuscrites, des photos de personnes, des plâtres, des armatures orthopédiques, des robes de mariée, des médailles, des diplômes, des vêtements de bébé...

Plusieurs groupes se sont blottis contre le mur extérieur du sanctuaire pour chanter des *bulerías*. En même temps, à quelques mètres de là à peine, de l'autre côté du sanctuaire, l'archevêque de Badajoz, assisté de l'évêque de Jerez de la Frontera, disent la messe en plein-air. Dans son homélie, l'archevêque insiste lourdement sur la nécessité de maintenir la culture et l'identité gitanes, sur l'importance de l'harmonie entre Gitans et *Payos*, du fait que toutes les religions sont égales (ce qui semble être une référence au fait que beaucoup de Gitans appartiennent à des sectes protestantes). La messe a du mal à entretenir la compétition avec les *bulerías* et les feux de camp. C'est peut-être pourquoi il y a là aussi un groupe de chanteurs gitans avec guitare et clavier électriques, jouant des hymnes sur des airs de *tango* et de *bulería*.

L'impression majeure est celle d'un événement où les Gitans mettent en scène leur gitanitude - pour eux-mêmes, avant tout. Il y a une nette séparation entre, d'une part, les

discours officiels d'ouverture et d'entente entre groupes ethniques - tenus exclusivement par des non-Gitans - et, d'autre part, la structure décentralisée et serrée, voire même fermée, de la fête en famille. La plupart des Gitans présents semblent poser une résistance passive et sourde à la tendance à la centralisation, normalisation et politisation de la *romería* par l'Église et les autorités locales.

Cette *romería* a la réputation d'attirer des Gitans d'Espagne et d'ailleurs. Mais il s'agit surtout d'un réseau de familles dont l'origine est l'Extrémadure. Avec le mouvement de migration interne vers les zones industrialisées de Madrid et de Catalogne, beaucoup de familles se sont trouvées éclatées et cette *romería* constitue leur moment de retrouvailles annuelles. On peut expliquer le peu de présence de Gitans andalous par le fait qu'il s'agit d'un réseau de familles qui est peu présent en Andalousie, le mouvement migratoire s'étant dirigé davantage vers le nord de l'Espagne. Mais il est vrai aussi que les Gitans andalous, particulièrement ceux de l'Andalousie occidentale, sont peu portés à participer à ce genre d'événement « national ». Il existe, de fait, une *romería* gitane en Andalousie (réputée aussi pour être de portée « nationale ») - à Cabra, dans la province de Cordoba - mais peu de Gitans du triangle flamenco connaissent son existence même. En général, ils ne sont pas très portés à faire des pèlerinages : on a vu plus haut l'horreur qu'ils expriment à l'idée, par exemple, de faire le chemin du Rocío. Leurs événements identitaires semblent refuser un quelconque lien avec la symbolique de l'itinérance pour se centrer sur le village, où ils marquent à la fois leur appartenance et leur différence.

4.2.2 Un festival flamenco : *La Caracolá*

Les festivals de flamenco sont d'origine ambivalente en termes ethniques : alors que c'est Antonio Mairena, le grand promoteur du chant gitan, qui leur a donné un grand coup de barre dans les années 1960, dont l'influence perdure jusqu'à aujourd'hui, les festivals sont devenus une propriété culturelle surtout communautaire andalouse. Cela est dû sans doute, entre autres, au fait qu'ils sont depuis la fin des années 1960 subventionnés et parfois même organisés par les mairies des villes où ils ont lieu, faisant partie d'une stratégie de développement touristique. Il y en a une quarantaine actuellement chaque été

dans divers endroits de l'Andalousie. Organisé par la confrérie gitane à Utrera, le premier festival remonte à 1957 (Martín Martín 1995). Le deuxième festival organisé fut celui d'Arcos en 1961, mais cette fois ce fut l'oeuvre de la mairie d'Arcos en collaboration avec un groupe de flamencologues locaux et de Jerez, pour ramasser des fonds pour la Chevauchée des Rois Mages²⁰⁷. Les Gitans ne semblent pas s'en être occupés ici à l'origine, et on peut même se demander si son organisation n'était pas une tentative explicite de réponse à Utrera, pour montrer « l'autre visage » du flamenco, sa face andalouse et non exclusivement gitane.

En 1966, fut organisée la première *Caracolá*²⁰⁸ de Lebrija, par un groupe d'amateurs du flamenco, composé en grande partie, mais non pas exclusivement, de Gitans. À cette occasion, selon le flamencologue Manuel Martín, l'un des grands chanteurs « naturels », non professionnels, de ceux qui chantaient auparavant seulement dans des réunions de travailleurs agricoles ou de famille, le *Tío Borrigo*, est monté sur la scène pour la première fois. Les fonds ramassés furent remis à une congrégation de religieuses catholiques. Le collectif d'amateurs à l'origine de la *Caracolá* l'a mis entre les mains de la mairie en 1972. En 1991, la mairie cède la responsabilité de l'organisation, cette fois à l'une des deux *peñas flamencas* de Lebrija. Pendant quelques années, le festival connaît de graves difficultés et manque de disparaître en 1994. Face à la perspective de perdre le festival, plusieurs organisations, dont la confrérie des Gitans, se mettent ensemble pour assurer sa survie, et les versions de 1995 et de 1996 ont ainsi été parmi les plus réussies du pays. La plupart des artistes invités ces dernières années sont originaires de Lebrija, ce qui fait une partie de l'originalité et de la qualité du festival. Ces artistes, dont plusieurs n'habitent plus Lebrija, sont - à une exception près - tous des Gitans.

²⁰⁷ Il s'agit d'une fête publique qui a lieu dans beaucoup de villes en Espagne, où la mairie distribue des bonbons et des petits jouets aux enfants lors d'un défilé à cheval à travers les rues de la ville, le 6 janvier. Cela marque le début du cycle des fêtes de l'année.

²⁰⁸ Ou « *caracolada* », c'est-à-dire, la fête de l'escargot.

Le festival se tient en une nuit, en plein air, avec au-delà d'un millier de spectateurs ces dernières années, la plupart de Lebrija même. À vue d'oeil, à peu près la moitié des spectateurs sont gitans (alors que, rappelons-le, leur proportion dans l'ensemble de la population de Lebrija est d'environ 7 à 10 %). Il y a une grande estrade en avant, avec un décor qui évoque le patio d'une modeste maison de campagne andalouse. Les discours d'ouverture prononcés par les dignitaires (le maire, les responsables de la culture de la mairie, des invités spéciaux exclusivement *payos*, le flamencologue Martín Martín qui fait office d'animateur de la soirée) mettent tous en relief la fierté de Lebrija, la qualité de sa musique flamenco, la culture du peuple andalou. Martín Martín parlera même du flamenco comme étant « *ce fait différentiel de l'Andalousie* ». On campe clairement, donc, à partir des interventions officielles et *payas*, le flamenco comme appartenant à l'Andalousie. La présence gitane est passée sous silence, à faveur de références maintes fois répétées à ce grand « peuple andalou ».

Tout se passe autrement, cependant, dans le déroulement du spectacle lui-même. Il s'ouvre avec une *bulería* (alors que dans le déroulement classique d'une session de flamenco, la *bulería* n'apparaît qu'à la fin, lorsque tout le monde est bien *a gusto...*), comme pour bien marquer à qui appartient l'espace de cette nuit. Elle est livrée par un groupe de jeunes Gitans qui apprennent le chant et la danse avec l'appui d'un frère religieux *payo*. Ils sont reçus avec un enthousiasme de la part de l'auditoire qui dépasse de loin les mérites de leur performance. On a l'impression d'un encouragement envers une équipe de joueurs qui fait face à un rival puissant. Tout au long de la nuit, les *bulerías* auront la prépondérance sur les autres *palos* : environ 40 % de *bulerías* au total. Tous les artistes, sauf un, sont des Gitans, quoique ce ne soit pas annoncé comme tel. Même les artistes invités, qui viennent de l'extérieur de Lebrija, sont tous gitans. Et le non-Gitan est mis tout à fait au début du spectacle, immédiatement après les jeunes : c'est la position la moins prestigieuse pour les chanteurs - on garde toujours en réserve les plus grands artistes pour la fin du festival. La presque totalité des chants (sauf ceux de l'unique *Payo*) font mention de Gitans. Souvent les *jaleo* aussi font l'éloge du Gitan. Le thème dominant dans les chants est l'expérience gitane. En général, cela ne va pas jusqu'à la critique explicite du fait *payo*, mais parfois on en arrive jusque là, comme dans ce vers

d'un chant d'un fils préféré de Lebrija : « *al Gitano el gusto, al Payo el susto* »! (« au Gitan le bonheur, au *Payo* la frayeur »).

Au fil des années, les festivals de flamenco de l'Andalousie sont devenus une composante de la politique culturelle officielle, et celui de Lebrija ne fait pas exception. Le discours proposé par les autorités qui subventionnent ces événements est celui de la célébration de l'identité andalouse, de l'appartenance de chaque communauté-hôte de festival à cette spécificité andalouse, et du rôle particulier du flamenco comme marqueur de l'identité andalouse. Les Gitans, majoritaires parmi les artistes, tiennent à signifier leur présence et leur identité spécifiques et à démontrer que les vrais propriétaires de cette musique, voire de cet espace, ce sont eux. Dans certains cas, comme à Lebrija, la communauté gitane se mobilise (informellement, s'entend) pour investir les lieux en tant que spectateurs, et arrive ainsi à imprimer une dynamique identitaire propre à l'événement, de concert avec les artistes.

4.2.3 Une fête traditionnelle de village : *Las Cruces de Mayo* à Lebrija

On ne sait trop à quand remontent les débuts de cette fête populaire. Certains ethnologues²⁰⁹ y voient une tradition millénaire qui aurait évolué à partir des fêtes printanières de fertilité, la croix en ce cas étant la transformation de l'arbre de mai. En effet, malgré l'omniprésence de la croix, la fête est entièrement laïque. Elle se déroule pendant deux fins de semaine au début de chaque mois de mai, mobilisant surtout les habitants des quartiers populaires du centre de la ville. Ce n'est pas une fête qui a lieu dans toutes les villes andalouses, mais elle n'est pas non plus exclusive à Lebrija. À cette occasion des fêtes ont lieu dans plusieurs villes un peu partout en Andalousie, mais les caractéristiques ne semblent pas être partout les mêmes. Celle de Lebrija, en tout cas, figure parmi celles qui ont maintenu une grande constance à travers le temps. Plusieurs le considèrent donc comme étant « la plus authentique » .

²⁰⁹ Cf. le commentaire du documentaire télévisé *Lebrija : cara y cruz de mayo* (TVE 1989), réalisé par J.A. Pulpon et dont l'analyse ethnographique est de I. Moreno.

À Lebrija ce sont des petits groupes de voisins (ou de voisines, surtout) qui ensemble érigent une croix - de taille variable, mais toujours vide, c'est-à-dire, sans le Christ agonisant - qu'elles décorent pendant la journée du vendredi avec des fleurs, des tissus, des plantes et des objets (châles brodés, mantilles en dentelle, éventails, etc.) empruntés à des participantes ou fabriqués collectivement par elles pendant les semaines qui précèdent la fête. Ces croix sont, traditionnellement, érigées soit dans les *patios de vecinos*, ces maisons anciennes que plusieurs familles de moyens modestes partagent, soit à des croisements de rues de zones particulièrement habitées par des gens de milieu modeste. Parfois, et surtout dans les lieux publics, il s'agit d'une croix qui existe déjà et dont l'emplacement est permanent, mais le plus souvent ce sont des croix érigées pour l'occasion. Les croix elles-mêmes croulent sous les fleurs, et le lieu - toujours à ciel ouvert - est décoré de telle façon qu'on a l'impression d'être dans un endroit privé, voire couvert.

La nuit venue, les gens apparaissent; on chante et on danse les *sevillanas* en buvant du vin et en mangeant des *caracoles* et des grosses fèves préparés par le groupe de femmes qui s'est occupé de l'aménagement de l'endroit. La musique est le plus souvent enregistrée, mais de temps en temps arrive un petit groupe de chanteurs ambulants qui chantent une forme de *sevillanas* propre à Lebrija (*sevillanas corraleras*). Toute la nuit, ces groupes font le tour des lieux où sont installées les croix. Les participants se promènent d'une croix à une autre, faisant la fête pendant un moment à chaque endroit, jusqu'à ce que le jour pointe. Là, tous se retirent et la fête recommence le lendemain soir, puis le vendredi suivant. Le deuxième dimanche, les femmes démantèlent tout.

À la surface des choses, ainsi que dans le discours tenu et par les participants et par les autorités municipales qui commencent à faire la promotion de cet événement comme représentant un des attraits de la couleur locale, il s'agit d'une fête populaire à laquelle participent au même titre l'ensemble des gens de classe populaire, et surtout les femmes de ce milieu. Dans les faits, des écarts significatifs se produisent par rapport à ce modèle idéal. Voici comment se sont passées les choses en 1995 :

Le 5 mai :

Cette année il y a environ 35 croix disposées à travers le village, mais concentrées plutôt dans les quartiers du centre-ville. Alors qu'autrefois il paraît que cela se faisait dans les patios ou dans la rue d'un quartier, il y a maintenant de plus en plus d'associations (des confréries, par exemple) et même des bistrotts qui se mettent de la partie et ils en font - en partie du moins - une activité commerciale. Chaque croix est entourée d'objets d'artisanat - surtout en bronze travaillé, qui n'est sûrement pas d'origine locale - et des plantes et fleurs en pots, des châles, ainsi que des lanternes japonaises en papier, des fleurettes en papier de soie, etc. Les objets sont prêtés ou fabriqués par les femmes faisant partie du groupe qui monte la croix.

Les croix sont toutes placées soit dans des patios, soit dans la rue, jamais à l'intérieur de maisons ou de bâtiments. Le plancher, s'il n'est pas en terre battue, est recouvert de terre (comme celle qui recouvre les chemins du Rocío ou des *ferias*) et on y dispose une petite plate-forme en bois pour danser les *sevillanas*. J'ai demandé à plusieurs personnes et à plusieurs endroits avant et pendant la fête si on y dansait seulement les *sevillanas*, s'il n'y avait pas aussi des *bulerías*, et tous, y compris les Gitans, m'ont affirmé qu'il n'y avait que les *sevillanas*, que ça a toujours été comme ça.

L'espace qu'on aménage autour de la croix n'est jamais plus grand qu'un patio, même lorsqu'il est aménagé dans la rue, ce qui fait que la fête demeure intime et décentralisée, même si une grande partie de la population y participe. Dans chacun de ces espaces on installe un bar, et on y vend du vin, de la bière, parfois du whisky, ainsi que des grosses fèves et des *caracoles*. Il y a aussi quelques kiosques de *churros*, très artisanaux, surtout courus au petit matin, lorsque la fête se termine...

Il y a de la musique enregistrée, mais ce qui est le plus apprécié est le chant des *corraleras*, des groupes composés majoritairement de femmes qui chantent les *sevillanas* avec pour seul accompagnement des instruments de percussion très simples (tambourine, castagnettes, une *caña* - un morceau de canne à sucre d'environ un mètre de long, fendu, qu'on fait claquer). Leurs *sevillanas* ont un

rythme très prononcé qui, accompagné du bruit des pieds des danseurs, opère un rapprochement marqué au *compás* de la *bulería*.

Les gens circulent d'une croix à l'autre, s'arrêtant pour boire quelque chose, danser un peu, socialiser - mais ils semblent se diriger en priorité vers des endroits où la croix est montée par des gens de leur propre réseau de connaissances et amis. L'assistance est plutôt jeune - jusqu'à 45 ou 50 ans. La fête commence vers minuit et dure jusque vers 5 h. du matin, pendant quatre nuits (les vendredi et samedi de deux fins de semaine consécutives), mais ce dédoublement semble être une invention récente de la mairie pour stimuler le tourisme : avant, la fête se passait pendant la première fin de semaine de mai seulement. De fait, peu de gens viennent de l'extérieur pour cette fête. L'ambiance est très sympathique, très festif : la fête a un caractère très intime en même temps qu'elle est très décentralisée. Quelques groupes de jeunes se forment pour danser et chanter dans les rues, mais la grande partie des activités se passent dans les patios, identifiables par le bruit de la musique et par quelques banderoles de *Tío Pepe* ou des lanternes japonaises devant la porte de la rue. Il n'y a pas beaucoup de mélange ethnique : les Gitans semblent se concentrer dans « leurs » endroits, soit le patio de l'église de Belén et dans le local de la *peña* « Pepe Montaráz ».

Le montage des croix :

J'ai assisté au montage de trois croix.

La confrérie des Gitans monte une croix pour la première fois. Je crois que c'est lié à sa nécessité de ramasser de l'argent pour faire réparer sa statue de l'*Ecce Homo*. Elle le fait non pas dans son local (elle n'a pas de patio), mais dans le patio de l'église où demeure l'image. Une douzaine de personnes travaillent lorsque j'arrive, et d'autres s'y joignent au fil des minutes. Il est environ 19h et, alors que la plupart des autres groupes mettent la touche finale à leurs préparatifs, eux, ils en sont au début. Ils devront, entre autres, installer un grand auvent en toile, ce que la plupart des autres ne font pas. Ici comme ailleurs, ce ne sont pas les femmes qui décoorent le lieu, mais elles qui dirigent les opérations pendant que les hommes installent lumières, lanternes japonaises, petits objets, plantes, etc. Ça

crie beaucoup, plusieurs opérations se passent en même temps, et on a une impression d'improvisation. La croix elle-même est fabriquée pour l'occasion, faite de pichets à vin en terre cuite non glacée, incrustée de coquillages bruns et blancs. Les objets de décoration sont plutôt pauvres, à part les fleurs : à l'intérieur de la petite clôture qui entoure la croix, le parterre est complètement recouvert de petits pots de bégonias roses. Un grand nombre de jeunes sont venus donner un coup de main.

Dans le local d'une des autres confréries de la Semaine sainte, la croix est aménagée dans le patio, le tout presque prêt. Il n'y a que deux femmes, deux hommes et un enfant qui s'y affairent. Le bar est installé à l'intérieur du local, les murs décorés de grands châles brodés. En face, de l'autre côté de la rue, plusieurs personnes sont en train d'installer, dans un garage avec une grande porte qui s'ouvrira directement sur la rue lorsque l'installation sera achevée, une croix au nom de Radio Lebrija...

La Plaza de Mantillo abrite l'une des plus anciennes installations de croix. Il y a une petite croix dans une niche vitrée dans un mur de maison à la croisée de trois ou quatre petites rues dans un quartier populaire du centre-ville. On interdit les rues aux véhicules, et on crée un genre de toiture avec des fanions de *Tío Pepe* et des lanternes japonaises. Ici, il y a une quinzaine de personnes, dont seulement deux hommes (l'un d'eux Gitan), les autres des femmes pour la plupart âgées (dans la soixantaine). La décoration est moins élaborée que celle des autres croix vues jusqu'à présent.

La fête :

Nous nous promenons en petits groupes, à partir de minuit, d'une croix à l'autre. En nous arrêtant un peu à chaque endroit, comme le font la plupart des gens, nous pouvons visiter cinq de ces trente-cinq mini-fêtes.

À la *Peña Flamenca Pepe Montaráz*, lieu qui semble être occupé en alternance - et parfois en cohabitation - par des Gitans et des *Payos*, le patio accueille un petit groupe de femmes et d'hommes qui chantent des *sevillanas* avec pour seul accompagnement des percussions. Quelques petites filles dansent devant la croix, et plus tard des adultes, mais de toute évidence sans connaître particulièrement les pas. Dans la grande salle intérieure, il n'y a personne. La décoration est minimale. Pas de Gitans ici. Dans le bar de la *peña*, tenu par le mari de Manuela, lui et ses trois enfants servent boissons, *caracoles* et grosses fèves. Plusieurs hommes gitans sont dans le bar. L'un ou l'autre se déplace de temps en temps pour regarder ce qui se passe dans le patio, et revient rapidement reprendre sa place le long du zinc.

À l'installation de la Confrérie gitane de *l'Ecce Homo*, il y a une cinquantaine de personnes. Des *sevillanas* enregistrées jouent sur les haut-parleurs, et un bon nombre de jeunes sont en train de danser. La plupart des personnes présentes sont des Gitans. À l'exception de la femme du cousin de José qui, elle, est *paya* mais qui, selon les dires de toutes les personnes présentes « a l'air plus gitane qu'une vraie Gitane » avec ses cheveux noirs, très longs et bouclés.

À la Plaza de Mantillo, c'est plein à craquer et on peut à peine bouger. À notre arrivée ce sont des *sevillanas* enregistrées, mais ensuite arrive pour chanter un groupe de *corraleras*. Il y a quelques vieilles personnes et, surtout, beaucoup de jeunes (fin de l'adolescence, début de la vingtaine). Manuela, assistée de son mari, vend des *churros* dans son kiosque sur un côté de la place; sinon, il ne semble pas y avoir de Gitans.

Au café-théâtre *La Escalereta*, il n'y a presque personne lorsqu'on pénètre dans le patio. La décoration ici est minimale aussi. Il y a de la musique de *sevillanas* enregistrée, une disque des *corraleras* de Lebrija, avec leur cachet tout particulier. Bientôt arrive un groupe de *corraleras*, et tout le monde se met à chanter avec elles. Et à danser la *sevillanas* dans un style très différent du *sevillanas* courant,

un style local, paraît-il, avec des pas rythmés très marqués, qu'on dirait très influencés par le *bulerías*. Pas de Gitans en vue, cependant.

De retour à la confrérie des Gitans, il est environ 5h. du matin. Certains patios et autres locaux de fête sont déjà fermés. Ici maintenant, il n'y a plus de musique enregistrée : on entend les battements de mains de la *bulería* à deux coins de rue de l'église. Pedro chante, entouré d'une dizaine de jeunes, surtout des hommes, qui font les *palmas* et qui chantent eux aussi parfois. Le reste de la foule écoute, rit, boit, les encourage. Trois garçons se mettent à danser, de façon plutôt malhabile. Ils laissent ensuite la place à deux autres, qui dansent ensemble, l'aîné montrant les pas au fur et à mesure au cadet. Encore une fois, pas de filles. À la fin de l'un des morceaux, on entend un rythme de *sevillanas*, et les *corraleras* sont à la porte, de toute évidence annonçant leur présence avant d'entrer dans cet espace. Il y a quelques instants d'hésitation, et une sensation généralisée d'interruption non désirée. Et puis, les jeunes reprennent leur *bulería* - carrément un message lancé à l'intention des *gaché* à la porte qu'on est ici en territoire sous contrôle gitan. Mais ils s'arrêtent après une chanson, se retirent de la scène, et laissent la place aux *corraleras*. Ces dernières entrent et se mettent à chanter leurs *sevillanas*, mais personne ne se joint à elles. Les gens leur tournent le dos, parlent entre eux. L'atmosphère est assez tendue et le groupe de *corraleras* ne semble pas trop savoir comment réagir.

Et puis, la femme du cousin de José (celle qui est *paya* mais qui ressemble à une Gitane), assise avec un groupe de femmes qui jusque-là ne prêtaient pas attention aux *corraleras*, se met à faire des *palmas* et à chanter avec les *corraleras*. Du coup, l'un des jeunes qui faisait partie du groupe de *bulerías* se joint aux *corraleras* et la fête recommence en grand. Des gens se mettent à danser les *sevillanas* (autant des Gitans que des *gaché*) et d'autres les entourent en faisant des *palmas*. Le groupe de jeunes Gitans qui faisaient les *bulerías* se retire en marge du groupe des spectateurs, et frappe des mains très fort en contretemps, presque comme une *compás* de *bulería* - j'ai l'impression que c'est comme un défi lancé.

Lorsqu'on part, quelques minutes plus tard, on découvre ce « noyau dur » de jeunes Gitans dans la rue devant la porte du patio, en train de chanter et de faire des *palmas de bulerías*, attendant son moment pour reprendre la place.

Cette fête de *las cruces de mayo* telle qu'elle se manifeste à Lebrija, reproduit en quelque sorte la logique de la structure de la communauté locale en Andalousie. Une structure très décentralisée, composée de petits noyaux relativement autonomes et avec une forte identité propre, mais à la fois ouverts pour accueillir des membres d'autres cellules. « *Chaque croix définit un voisinage concret mais ouvert pour recevoir tous ceux qui veulent y entrer...* » (TVE 1989). Ce même caractère décentralisé permet l'affirmation de la différence gitane, mais non sans quelques tensions, comme nous avons vu plus haut. Des observateurs ont mis l'accent sur le caractère intégrateur de la fête : « ...un "nous" horizontal que reproduit la fête, [un nous] qui consiste en des réseaux de solidarité entre des gens simples et travailleurs, un "nous" qui se réaffirme dans l'intensité du chant et de la danse... » (*ibid.*). Ce qui demeure invisible dans ce constat est l'appropriation d'un espace propre par les Gitans au sein de cette organisation segmentée de la fête : les Gitans y affirment leur propre identité, selon leurs propres règles (en particulier en ce qui concerne le rôle des femmes, et le type de musique), tout en demeurant à l'intérieur des prescriptions structurelles de la fête dans son ensemble. L'affirmation de l'espace identitaire gitan peut même atteindre un caractère légèrement agressif ou même ressembler à une confrontation, question de bien camper les limites du territoire identitaire. Cette manière de se tailler un espace propre et relativement autonome dans sa logique de fonctionnement au sein même d'un espace et d'une logique communautaires plus vastes illustre bien, à mon avis, la stratégie gitane face à l'ensemble des institutions de la société andalouse - et peut-être de la société en général, où que les Gitans se trouvent.

4.3 Conclusions

On a vu, à travers cet examen sommaire des discours des *Payos* et des discours des Gitans sur ce qui constitue l'identité gitane, comment se déroule la lutte pour imposer le principe légitime de la définition de la gitanitude. Il s'agit en quelque sorte d'une lutte virtuelle, ou d'une lutte « inter-textuelle », car il est extrêmement rare que les deux parties se retrouvent en face-à-face. Elles s'expriment plutôt dans des espaces qui leur sont gagnés d'avance. Pour les *Payos*, ces espaces sont les médias de masse, le système d'éducation et - de manière plus nuancée, cependant - l'appareil d'État et les gouvernements. Pour les Gitans, le problème est plus difficile, car ils ne contrôlent aucune institution de la société majoritaire. Aussi, ont-ils tendance à procéder de la même manière ici que dans la structuration de leurs relations en général avec la société majoritaire : ils se taillent des espaces à l'intérieur des espaces sociaux hégémoniques qui leur sont les plus accessibles - en l'occurrence, dans les rituels collectifs d'affirmation identitaire. Plus récemment, ils ont créé des espaces qui leur sont propres, mais qui demeurent marginaux. Je me réfère ici, évidemment, aux publications et aux associations gitanes.

La définition qu'essaient d'imposer les *Payos* de la gitanitude est fondée sur une conception soulignant la différence radicale et irréductible de ce groupe, qui représenterait à la fois le passé primitif et romantique de l'Espagne (mais dont les *Payos* se seraient maintenant libérés) et la face noire de la modernité (marginalité, pauvreté, criminalité, délinquance) que l'on veut évacuer et ainsi contenir.

Le principe que véhiculent les Gitans est tout autre. Le propos principal que l'on décèle à travers les manifestations identitaires où les Gitans se démarquent des *Payos* est celui de l'unité des Gitans et de leur différence par rapport aux *Payos*. On démarque des terrains où aucun *Payo* ne peut pénétrer. On ne s'emploie pas à cerner de manière précise les traits des Gitans, mais à dessiner de manière la moins équivoque possible la séparation entre Gitans et non-Gitans. Les espaces que les Gitans s'approprient servent à reproduire la gitanitude sans la qualifier. On est gitan en vertu du simple fait qu'on est là...

Le cas de l'État est un peu plus ambigu. Ses fonctions de gestion de l'ensemble de la société l'amènent à tenir des propos plutôt valorisants ou, du moins, plus compréhensifs à l'égard des Gitans. Il instaure même des programmes de promotion des Gitans, qui peuvent aller jusqu'à la création d'espaces contrôlés par les Gitans. Cependant, le fondement de sa vision de la gitantude est folklorisant : les Gitans doivent en toute chose s'intégrer à la société majoritaire, tout en gardant leur « culture » ... Là où État et opinion populaire se rencontrent - c'est-à-dire, au niveau du gouvernement local - ce dernier tend souvent à adopter une approche par rapport à la gitantude qui s'inspire davantage de celle de l'opinion populaire que de celle de l'État central.

Chapitre 5 : Conclusions

Cette thèse avait pour but, premièrement, d'explorer diverses approches théoriques de la question de l'identité ethnique, d'en identifier les forces, les lacunes et les limites, tant en ce qui concerne leurs logiques respectives que face aux défis qui leur sont posés par les divers discours postmodernistes sur les identités. Sur la base de cette démarche, j'ai essayé de définir une approche qui permettrait de tenir compte des défis théoriques et pratiques qui sont posés actuellement. Dans un deuxième temps, je me proposais de problématiser la notion de frontière ethnique, concept qui me paraissait central mais en même temps insuffisamment développé dans la littérature ethnologique et sociologique depuis l'ouvrage-charnière de Barth, publié en 1969. Enfin, le troisième propos était d'examiner, à la lumière des outils théoriques présentés succinctement dans les deux premières parties, un cas concret de construction identitaire et de négociation de la frontière ethnique : celui des Gitans de la basse Andalousie, en Espagne. Cette étude de cas devait à son tour me permettre de revenir sur les outils théoriques pour les modifier, au besoin.

Dans cette partie finale, je me propose donc de revenir brièvement sur chacun de ces trois buts, pour dégager les contours principaux de la réflexion que cette démarche m'a amenée à dessiner.

5.1 Le caractère de l'identité ethnique

Il y a actuellement comme un paradoxe dans les travaux théoriques concernant l'identité ethnique. Dans le sillage des approches post-modernistes et, plus précisément, celles des diverses écoles des « études culturelles » ou de la « critique culturelle », tous les regards théoriques dans ce domaine, y compris ceux qui relèvent d'autres approches théoriques, qu'elles soient post-structuralistes ou carrément fonctionnalistes, tous les regards, donc, semblent teintés de scepticisme (quoique parfois implicite) quant à l'utilité de la catégorie

« identité ethnique », face à ce phénomène récent que la plupart des auteurs conviennent de concevoir comme un éclatement des identités, tant au niveau de l'individu qu'au niveau des groupes sociaux. Pour les penseurs des diverses tendances postmodernistes, tout devient matière à identification : le groupe ethnique, mais aussi le voisinage, le travail, les goûts musicaux, l'école, les mouvements contestataires, le genre, la couleur de la peau, la religion... et j'en passe. On convient plutôt de désigner cet ensemble par le terme « identités culturelles », parmi lesquelles aucune ne serait *a priori* plus importante qu'une autre. Et il y a plus : les identités ethniques, fruits d'un monde pré-global, s'estomperaient inéluctablement devant la dispersion, la modernisation, la complexification des loyautés ou des appartenances.

L'autre pendant du paradoxe est le suivant : la Bosnie, le Rwanda - deux exemples spectaculaires parmi tant d'autres - nous crèvent les yeux. Ici, les identités ethniques - reconstruites, manipulées à des fins politiques - ont constitué la trame de fond de drames humains majeurs. Peut-on alors croire que l'identité ethnique est en voie de disparition, et que, dans cette espèce de « choc du futur » que représente la « globalisation », on assisterait à ses derniers soubresauts macabres?

Peut-être. Mais il me semble plutôt que cette forme d'identification sociale emprunte des visages multiples dans notre monde actuel, visages qui ne sont pas tous porteurs de tragédie à la manière de ces deux exemples qui nous habitent tous depuis quelques années. Les identités ethniques concrètes dans un monde moderne qui bouleverse les sociétés humaines, même si cela a été théorisé de manière inadéquate à ce jour, sont le plus souvent reconstruites par les groupes humains qui s'en réclament, et cette reconstruction se réalise en lien avec une transformation souvent profonde des caractéristiques et des pratiques reconnues comme propres au groupe. C'est cela - à la fois constat et hypothèse, à mi-chemin entre l'observation et la théorie du changement social - qui me fait persévérer dans cette entreprise d'exploration d'une théorie de l'identité ethnique qui permettrait de comprendre l'ensemble des phénomènes identitaires s'exprimant sur une base ethnique dans le monde actuel.

La lacune majeure des théories de l'identité ethnique, toutes approches confondues, et celle qui contribue le plus, à mon avis, à rendre ces théories inaptes à jouer leur rôle d'outil pour expliquer le monde social, est le fait qu'elles sont toutes, à un degré ou un autre, empreintes d'essentialisme. Certains (les « durs ») conçoivent cette essence comme un caractère immuable, presque mystique, des groupes ethniques; d'autres (les « mous ») l'envisagent simplement comme un « contenu culturel », éventuellement transformable selon les changements de contexte. Mais même cette tendance molle nous conduit sur une fausse piste : celle de concevoir l'identité ethnique en tant que substance. Au contraire, l'identité ethnique doit être approchée comme un processus continu - et parfois conflictuel - de différenciation. L'identité ethnique est de part en part histoire; la sédimentation des pratiques en constante construction, plus ou moins intense suivant les contextes, les enjeux.

Une partie du problème relève peut-être du fait que les chercheur-e-s transposent trop directement le discours des agents. Ce discours est teinté d'essentialisme. Le processus de construction identitaire, malgré sa grande instabilité à travers le temps, paraît en général aux yeux des agents comme stable, car leur expérience directe présente, le plus souvent, une stabilité relative car s'écoulant pendant un temps historique court. De plus, la logique même de l'identification ethnique requiert une naturalisation de l'adhésion pour se perpétuer. Postuler ou présumer, explicitement ou implicitement sur cette base, l'existence d'une essence est cependant une grave erreur conceptuelle.

Le moment et le lieu historique qui ont vu le début des études ethniques ont aussi contribué à construire ce regard essentialiste. Le manque de perspective historique dans le regard ethnologique a sans doute eu une grande influence sur la manière de concevoir cette forme d'identité. Ce regard synchronique porté sur des groupes non occidentaux, en général sans histoire écrite, produisait une vision de leur identité comme figée, stable, se reproduisant toujours de la même façon. Mais il faut se rendre à l'évidence, le problème se situe au niveau du regard (réel et théorique) et non pas au niveau du processus de construction identitaire lui-même.

Un problème analogue, particulièrement évident dans le cas des études de l'identité tsigane, est le penchant qu'ont les ethnologues et sociologues à importer des outils théoriques développés ailleurs et à les appliquer tels quels aux structures sociales des Tsiganes. Ici je fais référence surtout à l'utilisation de concepts tels « tribu », « clan », « patriarcat », qui incluent tout un bagage conceptuel et qui servent à décrire une réalité sans que les implicites de ces outils soient explicitement confrontés aux pratiques tsiganes. Ce flou conceptuel contribue aussi - du moins au niveau de l'analyse - à naturaliser et à figer les processus identitaires. De plus, le regard des chercheurs attribue souvent à l'identité une « homogénéité ontologique » qu'elle ne possède pas : il s'agit d'un effet d'analyse et non pas d'une caractéristique des processus identitaires.

Le parti pris des outils conceptuels sur lesquels cette étude s'appuie est donc que l'identité ethnique est un processus, en construction continue, de différenciation d'un groupe social par rapport à un autre groupe social. L'identité est un construit social problématique, produit multidimensionnel et fluide de la pratique d'agent-e-s possédant chacun-e plusieurs identités. Ce processus est avant tout symbolique, car il s'agit d'imputer des significations différenciatrices à certaines pratiques seulement parmi la panoplie de pratiques sociales constituant la culture du groupe. Ce ne sont donc pas les pratiques sociales en soi qui distinguent un groupe d'un autre, contrairement à ce que prétendent les tenants de la thèse du « contenu culturel ». Il n'y a rien d'« objectif » à ce phénomène²¹⁰. C'est l'imputation d'une signification différenciatrice à certaines pratiques sociales qui crée la différence sociale entre groupes ethniques. De ce point de vue, l'attention se déplace donc du « centre » du groupe (s'éloigne, donc, de ses pratiques sociales propres) vers ses frontières (soit, vers le processus de construction de la différence) : c'est à la frontière que la différence se construit.

²¹⁰ Cependant, lorsqu'une identité ethnique est institutionnalisée - par un État ou par un mouvement identitaire à visée politique - les agents tendent à s'appliquer à développer et à réifier le « contenu culturel » du groupe.

5.2 Le caractère de la « frontière » ethnique

Le regard porté précisément sur la « frontière ethnique » au cours de cette étude nous a permis de déconstruire quelque peu ce concept, trop souvent pris pour acquis dans la littérature ethnographique - toutes traditions confondues - au lieu d'être examiné concrètement pour démontrer son utilité et sa valeur explicative. J'ai soutenu plus haut, et je maintiens toujours, que l'ouvrage de Barth, en établissant la frontière ethnique comme problème central pour l'étude de l'identité ethnique, a représenté une grande évolution conceptuelle dans ce domaine. Cependant, l'immense majorité des études qui ont suivi ce changement de paradigme en quelque sorte ont sous-exploité ce concept en le réifiant. Au lieu de problématiser « la frontière » dans chaque cas concret, de l'aborder en tant que phénomène construit par une série de pratiques et de relations sociales qu'il faut en chaque cas analyser, les chercheurs ont pris, à la manière positiviste, la « frontière » comme donnée. D'une approche fonctionnaliste du « contenu culturel », on est passé à une approche fonctionnaliste de la frontière. Le caractère métaphorique du mot « frontière » a été très rapidement perdu de vue par la plupart des chercheurs, pour qui c'est devenu une description littérale. C'est ce glissement conceptuel qui explique la pérennité de la vision des divisions ethniques comme étant relativement étanches et monolithiques.

La frontière ethnique est, au contraire, tout sauf cela. Au point où il faudrait peut-être se résigner à s'y référer par un autre terme. Ce à quoi l'on se réfère d'habitude par le terme « frontière ethnique » désigne en fait un processus et non pas un lieu ou un état de fait. Il s'agit du processus de distinction ou de différenciation ethnique. En tant que processus, il est continu, changeant, conflictuel et d'intensité variable selon les enjeux et les « non-enjeux » sociaux. Une frontière ethnique n'est pas une frontière à la manière d'une frontière nationale - du moins, dans la très grande majorité des cas. Une frontière ethnique n'est pas univoque et elle ne s'applique pas nécessairement de la même manière à tous les aspects de la vie sociale du groupe ni des individus qui se réclament du groupe. La différenciation - pour ne pas dire « frontière » - s'établit autour de certaines pratiques sociales, celles qui sont considérées par le groupe comme étant des enjeux identitaires, celles qui portent une signification identitaire. Dans cette étude, j'appelle ces enjeux des

« terrains d'investissement identitaires », car c'est ici que les membres du groupe s'appliquent à construire et à soutenir leur différence. Il faut se garder, cependant, de recevoir le terme « terrain » de manière littérale, car il ne désigne pas un lieu mais plutôt une série de pratiques ayant rapport avec une série interreliée d'enjeux sociaux. Ces terrains d'investissement peuvent assez souvent se transformer en « terrains de lutte identitaires », lorsque le terrain est considéré comme un enjeu aussi par le groupe se trouvant de « l'autre côté » de la frontière, celui dont on veut se distinguer. Les luttes consistent donc en une tentative de part et d'autre d'atteindre une hégémonie au sein du terrain en question, de faire en sorte que son interprétation, sa signification, sa vérité, soient reconnues comme la vérité vraie.

La frontière ethnique est avant tout, donc, un lieu de négociation de sens entre groupes se reconnaissant comme étant des porteurs de sens distincts. Chaque groupe essaie d'« objectiver » son sens, de l'inscrire dans l'histoire - à la limite, de le faire protéger par les lois... La frontière, composée ainsi d'une variété de lieux de construction de sens différenciateurs, est plus ou moins épaisse ou étanche selon les aspects de la vie sociale. S'agissant d'un processus où c'est la négociation de sens qui prime, le caractère symbolique des pratiques employées pour soutenir et développer cette négociation est primordial. En particulier, les pratiques rituelles sont centrales à ce processus, car ce sont elles qui constituent les moments d'actualisation de l'identité collective. Même si le rituel en question est réalisé de manière individuelle (l'habillement) ou en petit groupe familial (le baptême), il sert à affirmer l'appartenance à un groupe virtuel plus grand, tout en reconstruisant, lors de chaque réalisation, les contours de cette identité collective et la formule selon laquelle elle est réaffirmée.

Bref, la frontière ethnique apparaît ici comme une série de zones ou de moments d'investissement intense par un groupe, autour d'enjeux différenciateurs par rapport à un autre groupe. Ces « lieux problématiques » sont intercalés de zones de « *no-man's-land* », ou des ensembles de pratiques où la différence n'est pas construite, qui ne sont pas investis d'un sens différenciateur - qui sont donc des zones de non-différenciation. À mon sens, mais je n'ai pas pu vérifier cette hypothèse dans le cadre de cette étude, le nombre

de zones de différenciation et l'étendue de la vie sociale qu'elles couvrent, ainsi que leur intensité, doivent varier en fonction du degré d'hostilité existant entre les groupes en présence. Plus le niveau d'hostilité est grand, plus les zones d'investissement différenciateur auraient tendance à toucher l'ensemble des aspects de la vie sociale.

Du point de vue de l'approche développée dans cette étude, le concept de « marqueurs » identitaires, tel qu'utilisé couramment dans les études de l'identité ethnique, est aussi réinterprété. De la même manière que la plupart des chercheurs ont eu tendance à transformer le caractère métaphorique du terme « frontière » en description, ils ont aussi utilisé le terme « marqueur » en général pour se référer à des traits visibles et discontinus entre eux. Le plus souvent, ces traits sont interprétés comme étant des manifestations objectives de l'identité et en tant que telles, indépendantes de la volonté ou du contrôle de l'agent. Cette étude m'a amenée à proposer, du moins pour les fins de cette analyse, deux modifications à cette interprétation habituelle du phénomène des « marqueurs identitaires ».

En premier lieu, dans le cas des Gitans de l'Andalousie - et je croirais qu'ils ne sont pas les seuls à agir de cette manière -, les marqueurs identitaires ne sont pas affichés en permanence. Ils sont, au contraire, manifestés par l'agent-e lorsqu'il ou elle le trouve convenable. Nous sommes donc en présence d'un processus qui déploie ces traits comme partie d'une stratégie à la fois individuelle et collective d'identification/invisibilisation. C'est pourquoi je propose de considérer les marqueurs - soit, la face manifeste de ce processus à double aspect - comme des « afficheurs identitaires », car lorsque les marqueurs sont mis en évidence, c'est que l'agent-e souhaite être identifié-e publiquement comme membre du groupe, d'afficher son identité.

Deuxièmement, les marqueurs ne constituent pas une série de traits discontinus. Au contraire, ils font un système - ou plutôt un sous-système qui dépend du système plus large de construction de la distinction identitaire. Les marqueurs signalent la présence d'un terrain d'investissement. Un peu à la manière de la pointe de l'iceberg, ils renvoient à l'existence submergée de tout un ensemble de pratiques internes de différenciation. En

tant que système, ils sont aussi sujets à évolution et changement, quoique ce soient souvent les « autres » qui jouent en faveur de la fixation de certains marqueurs et de leur folklorisation.

Conséquemment, à la limite la frontière ethnique n'existe pas. Du moins, pas sous la forme que chercheurs et non-initiés ont tendance à la concevoir. Contrairement à ce que laisse entendre la métaphore de « frontière », le processus de différenciation ethnique ne joue ni de la même manière, ni avec la même intensité, dans tous les facettes de la vie sociale. Il me semble qu'il n'est possible de connaître la configuration précise de telle ou telle dynamique ethnique qu'en l'analysant concrètement. La frontière ethnique, elle, serait sans doute différente dans sa composition et sa configuration dans chaque cas concret. On ne peut pas postuler simplement « une frontière ethnique » : il faudrait, au contraire, la découvrir dans chaque cas. Cette observation a des implications majeures, me semble-t-il, pour la plupart des politiques des États concernant les dites minorités ethniques. Ces politiques sont en général basées sur une vision de la frontière ethnique qui est profondément trompeuse. En postulant à la manière positiviste une frontière relativement étanche, égale et changeant peu à travers le temps, les politiques s'empêchent de reconnaître la dynamique des processus de différenciation ethniques. Ce faisant, elles ont tendance à renforcer, évidemment, la logique qui sous-tend les terrains de lutte identitaires, plutôt qu'à les désamorcer. Compte tenu du fait que les gestionnaires de la chose publique sont aussi des agents ethnicisés, pour contrer cet effet, ce parti-pris inanalysé devrait, bien sûr, faire explicitement partie de la construction des politiques publiques dans ce domaine.

5.3 La stratégie identitaire des Gitans de la basse Andalousie

Les Gitans - et les Tsiganes en général - sont souvent abordés, tant par les chercheurs que dans l'opinion publique, comme un groupe dont l'identité ethnique est « évidente ». Leur mode de vie censé être radicalement différent de celui des groupes qui les entourent - leur nomadisme, leurs habits, leurs métiers, leurs rituels -, tout le regard des non-Gitans sur

les Gitans est construit pour fonder cette différence radicale qui est censée être la leur, au point où cette différence est naturalisée, essentialisée. Mais voici un cas - celui des Gitans de la basse Andalousie (probablement un cas parmi bien d'autres) - qui nous permet de déconstruire cette différence naturalisée. Ces Gitans ne sont ni nomades, ni physiquement distincts de leurs voisins, ni radicalement différents dans leurs rituels... et pourtant, ils sont toujours Gitans, malgré plusieurs siècles de vie « intégrée » avec des non-Gitans.

Les Gitans de la basse Andalousie n'ont ni la tradition ni le contenu culturel que beaucoup de chercheurs de la question gitane supposent qu'ils devraient avoir pour ne pas perdre leur identité. Pourtant, ils ne l'ont pas « perdue ». Que se passe-t-il ici?

Le problème, évidemment, se situe dans le regard des chercheurs, et non pas chez les Gitans. Le parti pris théorique, particulièrement chez des chercheurs de la question gitane en Espagne, est de s'appuyer sur une notion anhistorique de la tradition. Cette « tradition » est implicitement perçue comme un ensemble de pratiques (produisant un « contenu culturel ») du passé, figé quelque part dans ce passé (on ne sait pas quand ni comment) et par conséquent inapte à faire face à la modernité du monde actuel. Cette tradition ne peut qu'éclater ou s'effriter au contact du monde moderne.

Par contre, si nous approchons ces ensembles de pratiques que sont les 'traditions' en tant qu'inventions constantes comme nous proposons de le faire ici, le problème de l'identité se pose tout à fait autrement. L'identité ethnique, cet effort de construire sa différence collective par rapport aux autres groupes, et les pratiques symboliques dans lesquelles elle s'actualise, sont des oeuvres en constante construction. De ce point de vue, il n'y a pas d'histoire qui s'opposerait à l'actualité. Il n'y a que des pratiques, toutes actuelles, qui peuvent dans certaines circonstances, entrer en contradiction les unes avec les autres, et parfois avec des conséquences assez importantes pour les pratiques identitaires. Mais il s'agit d'analyser dans chaque instance la dynamique de cette confrontation. Ainsi, de prétendre que l'identité puisse « se perdre » devient une absurdité. L'identité n'est pas une chose, mais une pratique symbolique. Elle ne se perd donc pas. Mais un groupe ou des

individus peuvent en venir à la construire autrement, ou même arrêter complètement de la construire, passant par le fait même à faire partie du groupe dominant qui les entoure.

Le cas des Gitans sédentaires de la basse Andalousie, bien qu'il démontre le caractère inadéquat de cette approche essentialiste de l'identité gitane, n'est pas forcément unique parmi les groupes tsiganes. Le mode de construction identitaire des Gitans du triangle flamenco, dont cette étude nous a permis d'en déceler certains des contours, semble participer d'une même dynamique (oserais-je dire d'une même logique?) que certaines autres sociétés tsiganes, telles que rapportées par d'autres chercheurs.

Pour résumer les grandes lignes de la stratégie identitaire des Gitans de la basse Andalousie, telle que nous avons pu les identifier, il faut comprendre que les Gitans se constituent en tant que groupe à la fois en marge et en symbiose avec la société dominante *paya*. Ils participent à presque toutes les institutions formelles et informelles de la société majoritaire - et dans les rares cas où ils construisent leurs propres institutions, ces dernières empruntent la structure de celles de la société *paya*. Ce fait entre en flagrante contradiction avec la notion populaire étiquetant les Tsiganes comme nomades et, par extension, comme groupe possédant des institutions propres et en quelque sorte « *self-contained* ». De tous les groupes tsiganes dont on a connaissance, aucun n'a été autarcique. Les Tsiganes sont plutôt des groupes péripatétiques, ne vivant jamais en autarcie, mais toujours en relation d'interdépendance étroite avec une société-hôte.

La relation spécifique des Gitans du triangle flamenco avec la société *paya* s'est construite historiquement, c'est-à-dire sur la base des relations sociales et économiques prévalant à divers moments dans cette région précisément. Elle démontre donc des caractéristiques propres à cette évolution à travers le temps. En particulier, la relation de côtoiement étroit avec les membres du groupe ethnique dominant a été beaucoup plus intense ici que dans les cas de la plupart des autres groupes tsiganes et même gitans. Cette relation particulièrement intime a entraîné le développement de pratiques particulières, propres à assurer le maintien de la différence en conditions de haute promiscuité sociale.

Autrement dit, les Gitans ici se trouvent en permanence en situation de contamination ethnique potentielle - contamination qui signifie le danger d'assimilation toujours présent. Ils se sont donc vus obligés de dresser des barrières qui leur permettent de se maintenir en tant que groupe non contaminé, mais sans se distinguer du groupe dominant au point où ils deviendraient cible de discrimination. Cette logique est quasi explicite chez un bon nombre d'agent-e-s. L'impératif de non-contamination ethnique conduit à l'élaboration et à l'actualisation constante de pratiques symboliques et idéologiques permettant le maintien de la « pureté » ethnique du groupe.

Une panoplie de moyens sont mobilisés, dont deux sont particulièrement centraux. Il s'agit, en premier lieu, de l'idéologie du sang et de la race. Les Gitans insistent de manière systématique, et parfois en contradiction avec leur propre comportement, sur le fait que les pratiques gitanes, autrement dit : la manière gitane de vivre les institutions partagées avec les non-Gitans, sont transmises par le sang ou par la race. Cette métaphore biologique a pour effet de naturaliser les pratiques sociales propres aux Gitans et donc, en principe, de les rendre inaccessibles à quiconque n'est pas passé par l'entrée biologique de la gitanitude. Ceci constitue, en principe, un formidable moyen de tri. Puisqu'on ne peut accéder à l'appartenance au groupe gitan que par la naissance, il s'ensuit que celui ou celle qui est reconnu-e comme étant gitan-e appartient nécessairement à cette race et en partage le sang. Ainsi, la pureté du groupe, voire sa non-contamination, est assurée. Le fait qu'en réalité, les individus peuvent accéder au statut de membre reconnu du groupe de diverses manières, n'entame pas la vigueur de ce mécanisme idéologique. Qui plus est, dans un très grand nombre de cas, des individus qui deviennent gitans sont « naturalisés » tels : c'est-à-dire qu'on oublie socialement leur origine non gitane, ou on la réinterprète pour en arriver à la conclusion qu'ils sont, biologiquement, gitans.

Une deuxième manière d'assurer la pureté du groupe gitan est la création d'espaces sociaux ou institutionnels exclusivement contrôlés par les Gitans. Le contrôle gitan de ce genre d'espaces est souvent sujet à âpre contestation avec les membres du groupe majoritaire *payo*. Les limites de ces espaces peuvent donc être plus ou moins explicitées. Ainsi, parfois, s'agit-il même d'un espace gitan à l'intérieur d'une institution non gitane.

Ces espaces gitans fonctionnent aussi à la manière de filtres - ou de moyens de tri - séparant les Gitans des non-Gitans. Des critères - des « droits d'entrée » - à cet espace sont établis de telle façon que les non-Gitans en sont par définition exclus. Cette manière de se donner des espaces où ne peuvent participer que des Gitans permet de s'assurer des espaces « sécuritaires » au sein desquels les Gitans peuvent affirmer leur identité (donc, la construire dans le présent) sans possibilité d'une contamination, même lorsque ces espaces se trouvent à l'intérieur d'une institution *paya*, ou construits selon le modèle de la société majoritaire dont on tient à se distinguer.

La participation gitane à l'ensemble des institutions majoritaires, ou le fait que les Gitans partagent ces institutions, est rendue possible par le regard gitan sur ces institutions. Un regard chargé de signification différenciatrice qui permet aux Gitans de faire comme les autres, tout en comprenant la signification de ce « faire comme » de manière réputée différente des « autres ». Les lieux exclusivement gitans, construits comme des espaces de pureté garantie, sont le pendant nécessaire à l'intégration. C'est par le biais de cette pureté construite que les Gitans réussissent à demeurer Gitans tout en étant aussi Andalous, et tout en transformant radicalement leurs pratiques culturelles à travers le temps.

Ces espaces propres permettent aussi aux Gitans d'exercer un contrôle sur leur identification par les autres. Dans des circonstances comme celles-là, où le fait d'être identifié comme Gitan peut avoir des conséquences négatives importantes, tant au niveau collectif qu'individuel, il est considéré par les Gitans primordial de pouvoir choisir soi-même les moments où on se dévoilera comme Gitan. L'invisibilité comme Gitan est, par ailleurs, la condition même de la participation gitane aux institutions de la société majoritaire. Ce principe de l'invisibilité touche non seulement aux aspects physiques des Gitans, mais aussi et autant à leurs pratiques et rituels. Cela semble, de surcroît, être une caractéristique très répandue chez les groupes tsiganes en général.

Au-delà de ces tendances communes chez les Gitans du triangle flamenco, il y a le fait d'une très grande diversité d'identités concrètes. S'il est vrai que les conditions socio-

historiques communes à la sous-région ont donné lieu à un mode de relation avec la société majoritaire qui est généralisé dans tout le triangle, il est également vrai que la place de chaque communauté gitane au sein de la communauté locale doit être comprise et expliquée dans sa spécificité historique. Plus que la variation des paramètres de l'identité en soi, ce sont des variations sur le mode de sa construction en fonction des contraintes et des possibilités locales (des rapports de force et de sens propres à chaque communauté) dont il est question. Cela semble être de plus en plus le cas aujourd'hui que les mécanismes de construction de l'identité qui existaient autrefois à l'échelle sous-régionale, découlant principalement de l'insertion des Gitans dans l'économie agricole en tant que travailleurs manuels, n'ont plus cours. Il s'ensuit un genre de fragmentation des processus de construction identitaire, où le contexte local exerce une influence plus importante qu'avant.

De cette façon, nous trouvons une gamme de processus de construction de l'identité gitane dans le triangle flamenco. En particulier, il faut se rendre à l'évidence que les processus de construction sont très différents selon qu'il s'agit d'une grande ville (Jerez, Cádiz, Séville, etc.) ou d'une petite. Dans cette étude il a été question principalement des petites villes dans le giron de Jerez de la Frontera : elles constituent une sorte de constellation de processus de construction identitaire, dont Jerez est le point de référence. Dans l'approfondissement de l'analyse de ces processus dans le cadre de deux de ces petites villes, nous avons trouvé que la capacité des communautés gitanes locales de s'ajuster aux nouvelles conditions de construction identitaire varie grandement d'une ville à une autre, en fonction principalement de la configuration historique de l'articulation de la relation entre communauté gitane et communauté majoritaire. Alors que dans certaines villes le processus de construction identitaire emprunte de nouvelles voies collectives, dans d'autres ce virage est moins réussi, et la construction identitaire a tendance à se replier vers les familles nucléaires, voire vers les individus.

Évidemment, le processus de reproduction de l'identité gitane se trouve, dans ce deuxième cas, fragilisé et il est relativement aisé d'entrevoir qu'il sera abandonné - ou « perdu ». Mais ce ne sera pas nécessairement le cas, car de nouveaux processus émergent

en même temps, d'un type jadis inconnu. S'il est vrai - et nous croyons en avoir des indices dans cette étude - que le processus de formation et de reproduction identitaire des Gitans de la basse Andalousie (et probablement de bien d'autres endroits en Espagne et ailleurs) s'est toujours construit en grande partie localement, sur la base des relations avec la communauté de résidence plus large, alors le phénomène de « perte » ou d'abandon de l'identité gitane n'est pas nouveau. Ce phénomène a toujours existé, avec plus ou moins d'intensité selon les époques. Il est particulièrement intense à l'époque actuelle où, depuis une trentaine d'années, les conditions de reproduction identitaires se trouvent profondément transformées : des ingrédients majeurs de leur « bouillon de culture » antérieur ont disparu. Notamment, le milieu de la reproduction au niveau local est bouleversé. Cependant, un nouveau milieu est en train d'émerger : celui de la construction identitaire supra-locale, voire nationale et pan-tsigane. Sans doute que certains Gitans vivant dans des contextes locaux où les mécanismes collectifs de construction identitaire sont extrêmement fragiles, se tourneront vers ces nouvelles formes d'affirmation identitaire. Ces formes « modernes » dépendent moins de l'existence d'une communauté gitane locale et peuvent, par conséquent, être épousées par des individus agissant de manière isolée au niveau local. C'est ce qui se produit déjà, en effet, chez certains Gitans à Arcos mais pas à Lebrija.

Contrairement à la vision qu'en ont les gens en général, et contrairement aussi au discours des Gitans eux-mêmes, leur identité est et a été - du moins depuis deux cents ans, et peut-être plus, mais la documentation est rare là-dessus - relativement perméable à la société majoritaire *paya*, tant par le biais de ses pratiques qu'en ce qui a trait à ses membres. Ni l'identité ni la société gitanes ne sont des entités fermées. Nous avons vu plus haut que ce qui caractérise justement cette société gitane (et fort probablement bien d'autres) est sa tendance à emprunter les institutions et les pratiques de la société majoritaire, ou à s'insérer en elles, tout en les réinterprétant pour leur imprimer une signification de gitanité. De la même manière, cette société gitane est relativement perméable à l'intégration de personnes originaires d'autres groupes ethniques. Historiquement, il y a toujours eu beaucoup de cas de *Payos* qui se sont mariés avec des Gitans et qui sont devenus Gitans, ou dont les enfants sont devenus Gitans. Donc,

contrairement au discours sur le sang et sur la race - ces discriminateurs idéologiques de la pureté - dans les faits, on peut devenir Gitan même si l'on n'est pas né Gitan (le cas de Lola Flores, par exemple). Ou à tout le moins, on peut être adopté par la communauté et être « comme un Gitan », ce qui donne droit à ses enfants d'être reconnus par la communauté comme des Gitans légitimes. L'exigence principale pour passer la barrière ethnique est non pas de changer de « sang » ou de « race », mais de reconnaître - dans ses pratiques plus que dans ses paroles - la supériorité gitane, particulièrement son hégémonie dans des domaines de lutte identitaire. Ainsi, en chantant ou en dansant « comme un Gitan » le flamenco, et surtout la *bulería*, ou en travaillant « comme un Gitan » dans les métiers humbles des Gitans, ou en étant généreux comme et envers les Gitans tout en étant pauvre, une personne peut arriver à faire partie du groupe gitan, et ouvrir la porte à une réécriture *post hoc* de son identité.

Au fil de cette analyse, j'en suis arrivée à la conclusion que la langue *caló* est une métaphore de l'identité gitane dans la basse Andalousie. Voici une « langue » qui n'a retenu que quelques vagues vestiges du *romanó*, la langue souche de la majorité des Tsiganes européens. Elle ne conserve que quelques dizaines de mots de vocabulaire. Sa grammaire est maintenant celle de l'espagnol. Peu de Gitans sont en mesure de formuler même une phrase en cette langue. Et pourtant, elle continue à posséder un énorme pouvoir symbolique : le pouvoir de signaler une différence, tant pour les Gitans que pour les non-Gitans. Les quelques mots de vocabulaire communément possédés par les Gitans sont utilisés en situation stratégique pour signaler de façon non équivoque l'appartenance gitane.

Et il en va de même avec l'identité gitane. Objectivement, elle ne tient pas à grand-chose. Au contraire, les Gitans se construisent en habitant - tels des escargots - le coquillage, la forme, des institutions de la société andalouse. Ce n'est que l'accent, le regard, un mot ou une geste lourd de signification pour ceux qui savent l'interpréter (c'est-à-dire : les Gitans et seulement les Gitans), qui transforment l'insertion gitane dans ces institutions en une manière exclusivement gitane de les habiter. De la même manière que le *caló* se coule dans le moule des structures grammaticales de l'espagnol, l'identité gitane se construit au

sein des institutions de la société andalouse. Un ensemble minimal de signes et de significations partagés et entretenus par les membres de la communauté gitane au niveau local permet de constituer et d'entretenir la différence cruciale.

Bibliographie

- ACTON T., 1982, « The Social Construction of the Ethnic Identity of Commercial Nomadic Groups » : 4-23, in J. Grumet (dir.), *Papers From the Fourth Annual Meeting of the Gypsy Lore Society*. Maryland, Gypsy Lore Society.
- ADAMS R., 1991, « Strategies of Ethnic Survival in Central America » : 181-206, in G. Urban et J. Sherzer (dir.), *Nation-State and Indians in Latin America*. Austin : University of Texas.
- ALBAICÍN J., 1996, « El "Enigma" Gitano », *El Pais Babelia*, 27 de julio: 11.
- ALCALA M., 1987, *Le Flamenco et les Gitans*. Paris : Filipacchi.
- AMSELLE J-L., 1990, *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*. Paris : Payot.
- AÑICA LA PERIÑACA et J.L. ORTIZ NUEVO, 1987, *Yo tenía mi güena estrella*. Madrid : Editorial Hiperión.
- APPADURAI A., 1991, « Global Ethnoscapes : Notes and Queries for a Transnational Anthropology » : 191-210, in R. Fox (dir.), *Recapturing Anthropology : Working in the Present*. Santa Fe : School of American Research.
- ARCHIVO MUNICIPAL. ARCOS DE LA FRONTERA, 1791, *Cabildo de Alcaldes de la Santa Hermandad de Arcos de la Frontera*. Legajo 229. Documento 7.
- ARDÉVOL E., 1986, *Antropología urbana de los gitanos de Granada*. Granada : Ayuntamiento Municipal.
- ATERO BURGOS V. et M.J. RUIZ FERNANDEZ, 1991, « État présent des études sur le "romancero" gitan », *Cahiers de Littérature orale*, 30 : 235-240.
- AUGÉ M., 1987, « Qui est l'autre? Un itinéraire anthropologique », *L'Homme et la Société*, XXVII, 3 : 7-26.
_____, 1994, *Le sens des autres*. Paris : Fayard.
- BALANDIER G., 1985, « Le politique des anthropologues » : 309-335, in J. Leca et M. Gravitz (dir.), *Traité de science politique. Tome I : La science politique. Science sociale, l'ordre politique*. Paris : PUF.
- BARRIOS M., 1989, *Gitans, Moriscos y Cante Flamenco*. Sevilla : J. Rodríguez Castillejo.

- BARTH F. (dir.), 1969, *Ethnic Groups and Boundaries*. Boston : Little, Brown.
- _____, 1992, « Towards Greater Naturalism in Conceptualizing Societies » : 17-33, in A. Kuper (dir.), *Conceptualizing Society*. London : Routledge.
- BBC, 1992, *An Andalusian Journey*. London.
- BEAUCAGE P., 1994, « The Opossum and the Coyote : Ethnic Identity and Ethnohistory in the Sierra Norte de Puebla (Mexico) » : 149-186, in A. Chanady (dir.), *Latin American Identity and Constructions of Difference*. Minnesota, University of Minnesota Press.
- BELL D., 1975, « Ethnicity and Social Change » : 141-174, in N. Glazer et D. Moynihan (dir.), *Ethnicity : Theory and Experience*. Cambridge : Harvard University Press.
- BENTLEY G., 1987, « Ethnicity and Practice », *Comparative Studies in Society and History*, 29,1 : 24-55.
- _____, 1991, « Response to Yelvington », *Comparative Studies in Society and History*, 33 : 169-175.
- BERNIER B., 1983, « L'apparition du nationalisme en Occident : les contextes historiques », *Anthropologie et Sociétés*, 7, 2 : 111-129.
- BLAS VEGA J. et M. RÍOS RUÍZ, 1988/1990, *Diccionario Enciclopédico Ilustrado del Flamenco*, 2 t. Madrid : Ed. Cinterco.
- BOTTOMLEY G., 1991, « Representing the "Second Generation" : Subjects, objects and ways of knowing » : 92-109, in G. Bottomley et al. (dir.), *Intersexions : Gender, Class, Culture, Ethnicity*. Sydney : Allen & Unwin.
- BOURDIEU P., 1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Genève : Librairie Droz.
- _____, 1978, « Sur l'objectivation participante : Réponse à quelques objections », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 23 : 67-69.
- _____, 1979, « Les trois états du capital culturel », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 30 : 3-6.
- _____, 1980a, *Le sens pratique*. Paris : Minuit.
- _____, 1980b, « L'identité et la représentation. Eléments pour une réflexion critique sur l'idée de région », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 35 : 63-72.
- _____, 1980c, « Le capital social : Notes provisoires », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 31 : 2-3.
- _____, 1984, « Espace social et genèse des "classes" », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 52-53 : 3-12.
- _____, 1985, « Effet de champ et effet de corps », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 59 : 73.
- _____, 1986, « The Forms of Capital » : 241-258, in J. Richardson (dir.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. New York : Greenwood Press.

- _____, 1987, *Choses Dites*. Paris : Minuit.
- _____, 1994, *Raisons pratiques : Sur la théorie de l'action*. Paris : Seuil.
- _____, J.-C. CHAMBOREDON et J.-C. PASSERON, 1968/1973, *Le Métier de Sociologue*. Paris : Mouton.
- _____ et L. WACQUANT, 1992a, *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago : University of Chicago Press.
- _____, 1992b, *Réponses*. Paris : Seuil.
- BRANDES S., 1991, « España como "objeto" de estudio : Reflexiones sobre el Destino del Antropólogo norteamericano en España » : 141-150, in J. Pratt (dir.), *Antropología de los Pueblos de España*. Madrid : Taurus Universitaria.
- BRETON R., 1964, « Institutional Completeness of Ethnic Communities and Personal Relations of Immigrants », *American Journal of Sociology*, 70 : 193-205.
- _____, 1984, « The Production and Allocation of Symbolic Resources : An Analysis of the Linguistic and Ethnocultural Fields in Canada », *Canadian Review of Sociology and Anthropology*, 21, 2 : 123-144.
- _____ (dir.), 1990, *Ethnic Identity and Equality : Varieties of Experience in a Canadian City*. Toronto : University of Toronto Press.
- Cádiz y su Provincia*, 1985. Sevilla : Editorial Gever.
- CALHOUN C., 1993, « Nationalism and Ethnicity », *Annual Review of Sociology*, 19 : 211-239.
- _____, 1995. *Critical Social Theory*. Oxford-Cambridge : Blackwell.
- CALVO BUEZAS T., 1990, *¿España Racista? Voces Payas Sobre Los Gitanos*. Barcelona, Ed. Anthropos.
- CANDIL RÍOS J., 1991, *Relación de Esclavos y Criados que Aparecen en los Libros Bautismales de la Parroquia Mayor, Más Antigua, Insigne y Principal de la Ciudad de Arcos de la Frontera, 1514-1726*. Miméo.
- CARO P., 1993, *Arcos : Guía Turística*. Arcos de la Frontera : Ayuntamiento Municipal.
- CARO BAROJA J., 1963, « Remarques sur la vie agraire en Andalousie », *Études Rurales*, 10 : 81-101.
- CARTER M., 1996, *The Interrelation of Gypsy Culture and School Culture : An Ethnography Study of Interactions (Málaga, Spain)*. D. Ed. Dissertation, University of West Virginia.
- CASTELLANOS CAMBRANES J., 1987, « Sobre el desarrollo de la sociedad y las relaciones interétnicas en Guatemala », *Mesoamérica*, 14 : 346-354.

- CEBRIÁN ABELLÁN A., 1992, *Marginalidad de la Población Gitana Española*. Murcia : Universidad de Murcia.
- CHAMPAGNE P., 1986, « La reproduction de l'identité », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 65 : 41- 64.
- CHARLEMAGNE J., 1989, « Les Tsiganes : une autre participation sociale », *Droit et Cultures*, 17 : 9 - 26.
- CHORRO F., 1994, « Lagunas en la Educación Gitana », *Diario 16 : Cuadernos*, 10 novembre : v.
- CLIFFORD J., 1988, *The Predicament of Culture : Twentieth Century Ethnography, Literature and Art*. Cambridge, Mass. : Harvard University Press.
- _____ et G. Marcus (dir.), 1986, *Writing Culture : The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley : University of California Press.
- COHEN I., 1987. « Structuration Theory and Social Praxis » : 273-308 in Giddens, A. & J. Turner (dir.), *Social Theory Today*. Cambridge : Polity Press.
- COHEN J., 1985, « Strategy or Identity : New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements », *Social Research*, 41, 4 : 663- 716.
- COHEN R., 1978, « Ethnicity : Problem and Focus in Anthropology », *Annual Review of Anthropology*, 7 : 379- 403.
- COLLECTIF, 1986, *Andalucía*. Sevilla, Ed. Andaluzas Unidas.
- COLLOVALD A., 1988, « Identités stratégiques », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 75 : 29 -40.
- COMAROFF J. et J. (dir.), 1993, « Introduction » : xi - xxxvii in *Modernity and its Malcontents : Ritual and Power in Postcolonial Africa*. Chicago, U. of Chicago Press.
- COMELLES J., 1991, « Los Caminos del Rocío » : 755 - 770, in J. Pratt (dir.), *Antropología de los Pueblos de España*. Madrid : Taurus Universitaria.
- CRUCES ROLDÁN C., 1989, « Aspectos funcionales de las peñas flamencas » : 139-153, *XVII Congreso Nacional de Actividades Flamencas : Ponencias y Comunicaciones*. Jerez : 13-17 Septiembre.
- _____, 1990, « Flamenco de uso y flamenco de cambio » : 13-33, *Comunidad y Sociedad : Memoria Académica de la Escuela Universitaria de Trabajo Social de Sevilla*. Sevilla : Universidad de Sevilla.
- _____, 1991, « El flamenco y la cultura popular andaluza », *Candil*, XIV, 74 : 673-688.

- _____, 1993, « *Clamaba un minero así... » Identidades sociales y trabajo en los cantos mineros. Murcia, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia.*
- DE LAS CUEVAS J. et J., 1968, *Arcos de la Frontera*. Cádiz : Diputación Provincial.
- DESMOND J., 1994, « Embodiment Difference : Issues in Dance and Cultural Studies », *Cultural Critique*, 1 : 33 - 63.
- DEVAL F., 1979, « Flamenco 1979, ou vivre flamenco », *Études Tsiganes*, 2-3 : 28-31.
- DEVEREUX G., 1972, « L'identité ethnique : ses bases logiques et ses dysfonctions » : 131-168, in *Ethnopsychiatrie complémentariste*. Paris : Flammarion.
- DIETZ H. et F. MULCAHY, 1986, « Romany of a Third Place : A Statistical Analysis of 19th Century Calo and Castilian », *Paper presented at the 8th Annual Meeting of the Gypsy Lore Society, North American Chapter*. New York, City University.
- DI GIACOMO S., 1983, « "Luck on the Road" : Problems of Fieldwork Among the Gypsies », *Human Organization*, 42, 4 : 337- 340.
- _____, 1985, « Reply to Wang », *Human Organization*, 44, 1 : 93- 94.
- DJURFELDT G., 1993, « Classes as Clients of the State : Landlords and Labourers in Andalusia », *Comparative Studies in Society and History*, 35, 1 : 159 - 182.
- DOLLÉ M-P., 1970, « Symbolique de la mort en milieu tsigane », *Études Tsiganes*, 4 : 4 - 15.
- DOMÍNGUEZ ORTIZ A., 1987, « Estudios de Historia Andaluza » : 13-147, in *Estudios de Historia Económica y Social de España*. Granada : Universidad de Granada.
- DOUGLAS M., 1966, *Purity and Danger : An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. New York : Frederick A. Praeger.
- DRIESSEN H., 1981, « Anthropologists in Andalusia : The Use of Comparison and History », *Man*, 16 : 451- 462.
- _____, 1983, « Male Sociability and Rituals of Masculinity in Andalusia », *Anthropological Quarterly*, 56 : 125-133.
- DRUMMOND L., 1980, « The Cultural Continuum : A Theory of Intersystems », *Man*, 15 : 94-96.
- Dual Sopena Ilustrado. Diccionario Enciclopédico*, 1989. Barcelona, Ed. Ramón Sopena.
- DUMONT L., 1986, « The Anthropological Community and Ideology » : 202- 233, in *Essays on Individualism*. Chicago : University of Chicago Press.

- ELBAZ M., 1996, « Les immigrants dans la cité : les sciences sociales et la question de l'autre au Québec ». Québec : miméo.
- ESCALERA J., 1991, « Casinos, peñas, estructura social y poder local » : 729 - 742, in J. Pratt (dir.), *Antropología de los Pueblos de España*. Madrid : Taurus Universitaria.
- FABIAN J., 1993, « Crossing and Patrolling : Thoughts on Anthropology and Boundaries », *Culture*, XIII, 3 : 49- 67.
- FONTAINE L. et Y. SHIOSE, 1991, « Ni Citoyens, ni Autres : la catégorie politique communautés culturelles » : 435-443, in D. Colas (dir.), *Citoyenneté et nationalité. Perspectives en France et au Québec*. Paris : PUF.
- FORMOSO B., 1986, *Tsiganes et Sédentaires. La reproduction culturelle d'une société*. Paris : Harmattan.
- FRASER A., 1992, *The Gypsies*. Oxford : Blackwell.
- FRESNO GARCÍA J.M., 1993a, « La situation sociale de la communauté gitane d'Espagne », *Ethnies*, 15 : 70 - 78.
 _____, 1993b, « Adolescents gitans en Espagne », *Service Social dans le Monde*, 1-2 : 29 - 35.
- GADANT M. et autres, 1981, « L'identité, alibi? », *Peuples méditerranéens*, 16 : 3 -30.
- GALLISSOT R., 1987, « Sous l'identité, les procès d'identification », *L'Homme et la Société*, 83 : 12-27.
 _____, 1993, « Transnationalisation et Europe », *L'Homme et la Société*, 107-108 : 153-169.
- GAMELLA J., 1995, *La población Gitana en Andalucía : Estudio exploratorio de sus condiciones de vida y problemas más urgentes*. Sevilla, Junta de Andalucía, Secretaría para la Comunidad Gitana.
- GANS H., 1979, « Symbolic Ethnicity : the future of ethnic groups and cultures in America », *Ethnic and Racial Studies*, II, 1 : 1-20.
- GARCÍA LORCA F., 1967, « Teoría y Juego del Duende » : 109 - 121 in *Obras Completas*. Madrid, Aguilar.
- GELARDO J., 1978, « Les Gitans et le Flamenco : ce qu'apportent deux ouvrages », *Études Tsiganes*, 3 : 21 - 26.
- GIDDENS A., 1973, *The Class Structure of the Advanced Societies*. London, Hutchison & Co.

- _____, 1979, *Central Problems in Social Theory*. Berkeley, University of California Press.
- _____, 1990, *The Consequences of Modernity*. Stanford, Stanford University Press.
- _____, 1991, *Modernity and Self-Identity*. Stanford, Stanford University Press.
- _____ et J. Turner (dir.), 1987, *Social Theory Today*. Cambridge, Polity Press.
- GIEMS, 1976, *Gitanos al encuentro de la ciudad : del chaloneo al peonaje*. Madrid, Cuadernos para el Diálogo.
- GILMORE D., 1975, « Friendship in Fuenmayor : patterns of integration in an atomistic society », *Ethnology*, 14 : 311-324.
- _____, 1977a, « Patronage and Class Conflict in Southern Spain », *Man*, 12 : 446-458.
- _____, 1977b, « Land Reform and Rural Revolt in Nineteenth Century Andalusia (Spain) », *Peasant Studies*, VI, 4 : 142-147.
- _____, 1980, « Culture Change in Post-Franco Spain : Preliminary Report from an Andalusian Town », *Anthropology*, 31-42.
- _____, 1982, « Anthropology of the Mediterranean Area », *Annual Review of Anthropology*, 11 : 175-205.
- _____, 1987, *Aggression and Community : Paradoxes of Andalusian Culture*. New Haven, Yale University Press.
- _____, 1991a, « Commodity, Comity, Community : Male Exchange in Rural Andalusia », *Ethnology*, 30,1 : 17 - 30.
- _____, 1991b, « Subjectivity and Subjugation : Fieldwork in the Stratified Community », *Human Organization*, 50, 3 : 215-224.
- GLAZER N. et D. MOYNIHAN (dir.), 1975, « Introduction » : 1-26, in *Ethnicity : Theory and Experience*. Cambridge, Harvard University Press.
- GLEASON P., 1983, « Identifying Identity : A Semantic History », *Journal of American History*, 69,4 : 910-931.
- GMELCH S., 1986, « Groups That Don't Want In : Gypsies and Other Artisan, Trader, and Entertainer Minorities », *Annual Review of Anthropology*, 15 : 307-330.
- GOMEZ ALFARO A., 1982, « La polémica sobre la deportación de los gitanos a las colonias de América », *Cuadernos Hispanoamericanos*, 386 : 1 - 29.
- _____, 1992, *El Expediente General de Gitanos*. Tesis doctoral, Facultad de Derecho. Madrid, Universidad Complutense.
- GOROG-KARADY V., 1991, « Le Folklore du mépris : Le Tsigane dans la pensée populaire européenne. Étude des stéréotypes ethniques », *Cahiers de Littérature orale*, 30 : 115-155.

- GOULET D. et M. WALSHOK, 1971, « Values Among Underdeveloped Marginals : The Case of the Spanish Gypsies », *Comparative Studies in Society and History*, 13 : 451-472.
- GRAL, 1982, *Indianité, ethnocide, indigénisme en Amérique latine*. Paris, CNRS.
- GROPPER R., 1985, « They Know Who They Are », *Reviews in Anthropology* : 66- 72.
- GRUMET J. (dir.), 1985. *Papers from the Fourth and Fifth Annual Meetings of the Gypsy Lore Society North American Chapter*. New York.
- _____, 1986. *Papers from the Sixth and Seventh Meetings of the Gypsy Lore Society, North American Chapter*. New York.
- GUILLAUMIN C., 1992, « Une société en ordre. De quelques-unes des formes de l'idéologie raciste », *Sociologie et Sociétés*, XXIV, 2 : 13-23.
- GUILLEMIN A., 1984, « Pouvoir de représentation et constitution de l'identité sociale », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 52- 53 : 15 - 17.
- GUPTA A. et J. FERGUSON, 1992, « Beyond "Culture" : Space, Identity, and the Politics of Difference », *Cultural Anthropology*, VII, 1 : 6-23.
- HALL S., 1992, « New Ethnicities » : 252-259, in J. Donald et A. Rathansi (dir.), *Race, Culture and Difference*. London, Sage.
- HANDLER R., 1985, « On Dialogue and Destructive Analysis : Problems in Narrating Nationalism and Ethnicity », *Journal of Anthropological Research*, 41, 2 : 171-182.
- HANNERZ U., 1992, « The global ecumene as a network of networks » : 34 - 56, in A. Kuper (dir.), *Conceptualizing Society*. London, Routledge.
- HERZFELD M., 1987, *Anthropology Through the Looking-glass : Critical Ethnography in the Margins of Europe*. Cambridge, Cambridge University Press.
- HOBSBAWM E. et T. RANGER, 1983, *The Invention of Tradition*. Cambridge, Cambridge University Press.
- HOROWITZ D., 1975, « Ethnic Identity » : 111-140, in Glazer, N. et D. Moynihan (dir.), *Ethnicity : Theory and Experience*. Cambridge, Harvard University Press.
- ISAJIW W., 1974, « Definitions of Ethnicity », *Ethnicity*, 1 : 111-124.
- JACKSON P. et J. PENROSE (dir.), 1993, *Constructions of Race, Place and Nation*. London, UCL Press.

- JORDÁN PEMÁN F., 1991, *Religiosidad y Moralidad de los Gitanos en España*. Madrid, Asociación Secretariado Gitano.
- JUTEAU-LEE D., 1983, « La production de l'ethnicité ou la part réelle de l'idéal », *Sociologie et Sociétés*, XV, 2 : 39-54.
- KAPROW M., 1982, « Resisting Respectability : Gypsies in Saragossa », *Urban Anthropology*, 11, 3-4 : 399-431.
- _____, 1991, « Celebrating Impermanence : Gypsies in a Spanish City » : 218 - 231 in P. De Vita (dir.), *The Naked Anthropologist: Tales From Around the World*. Belmont, California, Wadsworth.
- _____, 1992, « Gitanos » : 127 - 130 in L.A. Bennett (dir.), *Encyclopedia of World Cultures*, IV. Boston, GK Hall.
- KEEFE S. E. (dir.), 1989, *Negotiating Ethnicity : The Impact of Anthropological Practice*. American Anthropological Association, NAPA Bulletin #8.
- KIRSCH C. et B. BERNIER, 1988, « Le sens du discours écrit : propos méthodologiques à partir de deux recherches », *Culture*, VIII, 1 : 35-47.
- KOZAITIS K., 1993, *Conscious Adaptation : Change in Perpetuity Among the Roma of Athens, Greece*. Doctoral Dissertation, University of Michigan.
- LAUWAGIE B.N., 1985, « Explaining Gypsy Persistence : A Comparison of the Reactive Ethnicity and the Ecological Competition Perspectives » : 129 - 148, in J. Grumet (dir.), *Papers from the Fourth and Fifth Annual Meetings of the Gypsy Lore Society North American Chapter*. New York.
- LEBLON B., 1978, « Recherches historiques en Espagne », *Études Tsiganes*, 2 : 16 - 20.
- _____, 1985, *Les Gitans d'Espagne*. Paris, PUF.
- _____, 1990, *Musiques tsiganes et flamenco*. Paris, Harmattan.
- _____, 1995, *Flamenco*. Arles, Actes Sud.
- LE BOT Y., 1992, *La guerre en terre maya. Communauté, violence et modernité au Guatemala, 1970-1992*. Paris, Karthala.
- LEMOINE M., 1989, *Andalousie. 929. 1492. 1992. Mémoires d'avenir*, Revue *Autrement*, Série Monde No. 38, mars.
- LÉVI-STRAUSS C. (dir.), 1977, *L'identité*. Paris, Grasset.
- LIÉGEOIS J.-P., 1967, « Veillée gitane », *Études Tsiganes*, 3 : 10 - 24.
- _____, 1980, « Gitans et pouvoirs publics en Espagne : une tentative séculaire de réduction d'une marginalité culturelle », *Ethnopsychologie*, 35, 1 : 67-84.

- LOLE, 1992, *Ley Gitana : La Vida y Lucha del Jefe Patriarca Tío Casiano*. Sevilla, Ed. Don Quijote.
- LONERGAN S., 1994, *North American Gypsies and Roma. Linking Ethnic Survival to Cultural Secrecy and Hidden-Underground Economies*. Doctoral Dissertation, University of New Brunswick.
- MANCHEÑO Y OLIVARES M., 1923, *Arcos de la Frontera*. Arcos de la Frontera, Tipografía Arcobricense. 2 T.
- MANUEL P., 1989, « Andalusian, Gypsy and Class Identity in the Contemporary Flamenco Complex », *Ethnomusicology*, 33, 1 : 47-65.
- MARCUS G. et M. FISCHER, 1986, *Anthropology as Cultural Critique : An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago : University of Chicago Press.
- MARTÍN DÍAZ E., 1989, « La Etnicidad andaluza en Cataluña : Criterios para una tipología », *Revista de Estudios Andaluces*, 12 : 109-122.
- MARTÍN MARTÍN M., 1995, « Así Suena Andalucía », *Diario 16*, 30 de junio : F1 - F8.
- MARVIN G., 1984, « The Cockfight in Andalucía, Spain : Images of the Truly Male », *Anthropological Quarterly*, 57, 2 : 60 - 70.
- MASUR J., 1984, « Women's Work in Rural Andalucía », *Ethnology*, 23, 1 : 25 - 38.
- McLANE M., 1977, « The Calo of Guadix : A Surviving Romany Lexicon », *Anthropological Linguistic*, 19, 7 : 303-319.
- _____, 1987a, *Proud Outcasts : The Gypsies of Spain*. Cabin John, Maryland, Carderock Press.
- _____, 1987b, « The Role of Spanish Gypsy Women in Ethnic Boundary Maintenance », *Occasional Papers No. 2* : 92 - 99. Washington, American University, Dept. Of Anthropology.
- MÉCHOULAN H. (dir.), 1992, *Les Juifs d'Espagne : histoire d'une diaspora*. Paris, Liana Lévi.
- MEINTEL D., 1989, « Les Québécois vus par les jeunes d'origine immigrée », *Revue internationale d'action communautaire*, 21, 61 : 81-93.
- _____, 1992, « L'identité ethnique chez de jeunes Montréalais d'origine immigrée », *Sociologie et Sociétés*, XXIV, 2 : 73-89.
- _____, 1993, « New Constructionist Approaches to Ethnicity », *Culture*, 13, 3 : 5 - 10.
- _____, 1994, « Transnationalité et transethnicité chez de jeunes issus de milieux immigrés », *Revue Européenne de migrations internationales*, 9, 3 : 63 - 79.

MITCHELL T., 1990, *Passional Culture : Emotion, Religion and Society in Southern Spain*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

_____, 1994, *Flamenco Deep Song*. New Haven, Yale University Press.

MOLINA R. et A. MAIRENA, 1979, *Mundo y Formas del Cante Flamenco*. Sevilla, Librería Al-Andalus.

MORENO NAVARRO I., 1985a, *Cofradías y Hermandades Andaluzas : Estructura, Simbolismo e Identidad*. Sevilla : Editoras Andaluzas Unidas.

_____, 1985b, « Etnicidad, conciencia de etnicidad y movimientos nacionalistas : aproximación al caso andaluz », *Revista de Estudios Andaluces*, 5 : 13-38.

_____, 1986, *La Semana Santa de Sevilla*. Sevilla : Ayuntamiento Municipal.

_____, 1989, « El Flamenco y los Inicios del Estudio sobre la Cultura Popular Andaluza » : 59-80, in *Silverio Franconetti : Cién años que murió y aún vive*. Sevilla : Ayuntamiento Municipal.

_____, 1991, « Identidades y rituales : Estudio introductorio » : 600-636, in J. Pratt (dir.), *Antropología de los Pueblos de España*. Madrid : Editorial Taurus.

_____, 1992, « La Identidad Andaluza : Pasado y Presente (Una aproximación antropológica) » : 253-284, in *Andalucía*. Sevilla : Ed. Andaluzas Unidas.

MULCAHY F., 1976, « Gitano Sex Role Symbolism and Behavior », *Anthropological Quarterly*, 49, 2 : 135-151.

_____, 1979a, « Studies in Gitano Social Ecology : Conflict and Verbal Abuse », *Maledicta*, III.

_____, 1979b, « Studies in Gitano Social Ecology : Linguistic Performance and Ethnicity », *International Journal of the Sociology of Language*, 19 : 11-28.

_____, 1980, « Los Valores Sexuales de los Gitanos : Los Ritos Flamencos » : 309 - 319 in M. Kenny et J. De Miguel (dir.), *La antropología médica en España*. Barcelona, Ed. Anagrama.

_____, 1988, « Material and Nonmaterial Resources, or Why the Gypsies Have No Vises », *Technology in Society*, X : 457 - 467.

_____, 1989, « Gypsy-Non-Gypsy Conflict in Spain », *International Journal of Group Tensions*, 19, 4 : 349-363.

MURCIANO A., 1967, « Ponencia sobre gitanos en Arcos de la Frontera y Sanlúcar de Barrameda », *IV Semana de Estudios Flamencos de Málaga*. Septiembre.

NEVIPENS ROMANI, 1994, « Editorial : El individualismo asociativo », IX, 186, 16 - 30 noviembre : 1.

_____, 1995, « Editorial : Legitimidad y representación » et « Asociacionismo Gitano y Estado de Bienestar Social », X, 190, 16 - 31 enero : 3 et 6.

- OKELY J., 1985, « Why Gypsies Hate Cats But Love Horses », *New Society*, 63, 1057 : 251-253.
- ORIOU M., 1979, « Identité produite, identité instituée, identité exprimée : Confusions des théories de l'identité nationale et culturelle », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, LXVI : 19-28.
- _____, 1984, *Les variations de l'identité. Étude de l'évolution de l'identité culturelle des enfants d'émigrés portugais en France et au Portugal*. Rapport final de l'ATP, CNRS 054, Nice.
- _____, 1985, « L'ordre des identités », *Revue Européenne de Migrations Internationales*, I, 2 : 171-185.
- _____, 1986, « Le transnational est-il concevable comme volonté et comme représentation? », *Peuples méditerranéens*, 35-36 : 131-136.
- _____, 1988, « Perspectives du pluralisme », *Revue Européenne de Migrations Internationales*, IV, 1-2 : 167-185.
- _____, 1989, « Modèles idéologiques et modèles culturels dans la reproduction des identités collectives en situation d'émigration », *Revue internationale d'action communautaire*, 21, 61 : 117-124.
- ORTNER S., 1984, « Theory in Anthropology Since the 1960s », *Comparative Studies in Society and History*, 26 : 126-166.
- _____, 1991, « Reading America : Preliminary Notes on Class and Culture » : 163-189, in R. Fox (dir.), *Recapturing Anthropology : Working in the Present*. Santa Fe, School of American Research.
- PALENZUELA P., 1990, « *Buscarse la vida* ». *Estrategias económicas de los jornaleros de Lebrija*. Tesis doctoral, Universidad de Sevilla.
- PARSONS T., 1975, « Some Theoretical Considerations on the Nature and Trends of Change in Ethnicity » : 53-83, in N. Glazer et D. Moynihan (dir.), *Ethnicity : Theory and Experience*. Cambridge, Harvard University Press.
- PASQUALINO C., 1995, *Dire le chant. Anthropologie sociale des Gitans de Jerez de la Frontera, Andalousie*. Paris, EHESS, thèse de doctorat.
- PERESSINI M., 1991, *Sujets et identités multiples : analyse des histoires de vie d'un groupe d'immigrants italiens à Montréal*. Montréal, Université de Montréal, thèse de doctorat.
- PEREZ CASAS A., 1984, « Algunos Datos para el estudio de la Sociedad Gitana Andaluza : El conflicto de tensiones » : 285 - 299 in S. Rodríguez Becerra (dir.), *Antropología Cultural de Andalucía*. Sevilla, Junta de Andalucía.
- PEREZ DE GUZMÁN T., 1982, *Los Gitanos Herreros de Sevilla*. Sevilla, Ayuntamiento Municipal.

- PERISTIANY J. et J. PITT-RIVERS (dir.), 1992, *Honor and Grace in Anthropology*. Cambridge, Cambridge University Press.
- PIASERE L., 1985, *Mare Roma : Catégories humaines et structures sociales. Une contribution à l'ethnologie tsigane*. Paris, P.H. Stahl, Études et documents balkaniques et méditerranéens.
- PITT-RIVERS J., 1954, *The People of the Sierra*. Chicago : University of Chicago Press.
- PORTES A. et R.D. MANNING, 1985, « L'enclave ethnique : réflexions théoriques et études de cas », *Revue internationale d'action communautaire*, 14, 54 : 45-59.
- POUTIGNAT P. et J. STREIFF-FENART, 1995, *Théories de l'ethnicité*. Paris, PUF.
- POWELL W. et P. DiMAGGIO (dir.), 1991, « Introduction » : 1-38, in *The New Institutionalism in Organizational Analysis*. Chicago, University of Chicago Press.
- PRESENCIA GITANA, 1982/1991, *Informe Sobre la Cuestión Gitana (Orientaciones para un plan estatal de acciones prioritarias respecto a la problemática de la comunidad gitana española)*. Madrid, Ediciones Presencia Gitana.
- _____, 1990, *Mujeres Gitanas ante el Futuro*. Madrid, Ediciones Presencia Gitana.
- _____, 1991, *Los Gitanos ante la Ley y la Administración*. Madrid, Ediciones Presencia Gitana.
- PRIGOGINE I. et I. STENGERS, 1979, *La nouvelle alliance : métamorphoses de la science*. Paris, Gallimard.
- PROBLÈMES POLITIQUES ET SOCIAUX, 1985, *Les Tsiganes*. No. 503 : 1-40.
- PULIDO M., 1991, *Lebrija Entre Dos Siglos (1874 - 1936)*. Lebrija, Ayuntamiento Municipal.
- QUINTANA B., 1985, « The Duende Roams Freely This Night : An Analysis of an Interethnic Event in Granada, Spain » : 122- 128, in J. Grumet (dir.), *Papers from the Fourth and Fifth Annual Meetings of the Gypsy Lore Society North American Chapter*. New York.
- _____, et L. FLOYD, 1972, *¡Qué Gitano! Gypsies of Southern Spain*. New York, Holt, Rinehart & Winston.
- RABINOW P., 1989, *French Modern : Norms and Forms of the Social Environment*. Cambridge, MIT Press.
- RADHAKRISHNAN R., 1987, « Ethnic Identity and Post-structuralist *différance* », *Cultural Critique*, 6 : 199-220.

- RAMIREZ B., 1989, *Les Italiens au Canada*. Ottawa, Société historique du Canada.
- _____, 1991, « Les rapports entre études ethniques et le multiculturalisme au Canada : vers de nouvelles perspectives », *Revue Internationale d'Études Canadiennes*, 3 : 171-181.
- RAO A., 1985, « Des nomades méconnus : Pour une typologie des communautés péripatétiques », *L'Homme*, XXV, 3 : 97-120.
- REYNIERS A. et P. WILLIAMS, 1990, « Permanence tsigane et politique de sédentarisation dans la France de l'après-guerre », *Études Rurales*, 120 : 89 - 106.
- RODRÍGUEZ BECERRA S., 1985, *Las Fiestas de Andalucía : Una Aproximación desde la Antropología Cultural*. Sevilla, Ed. Andaluzas Unidas.
- ROOSENS E., 1989, *Creating Ethnicity : The Process of Ethnogenesis*. Newbury Park, California, Sage.
- ROSALDO R., 1989, *Culture and Truth : The Remaking of Social Analysis*. Boston, Beacon Press.
- ROYCE A.P., 1982, *Ethnic Identity : Strategies of Diversity*. University of Indiana Press.
- RUIZ LAGOS M., 1985, *Ensayistas del Mediodía (Mentalidades e Ideologías Autóctonas Andaluzas en el Período de Entreguerras)*. Sevilla, Ed. Andaluzas Unidas.
- SAGHAL G. et N. YVAL-DAVIS, 1991, « Le fondamentalisme, le multiculturalisme et les femmes », *Les Temps Modernes*, 540 : 258- 270.
- SALO M., 1979, « Gypsy Ethnicity : implications of native categories and interaction for ethnic classification », *Ethnicity*, 6 : 73-96.
- _____, (dir.), 1990, *100 Years of Gypsy Studies*. Choverly, MD, Gypsy Lore Society.
- SANCHEZ ORTEGA M.H., 1977, *Los Gitanos Españoles : El periodo borbónico*. Madrid, Castellote.
- _____, 1986, « Evolución y contexto histórico de los gitanos españoles » : 13 - 60 in T. San Román (dir.), *Entre la marginación y el racismo. Reflexiones sobre la vida de los gitanos*. Madrid, Alianza Editorial.
- SAN ROMÁN T., 1984/1990, *Gitanos de Madrid y Barcelona. Ensayos sobre aculturación y etnicidad*. Barcelona, Universidad Autónoma.
- _____, (dir.), 1986, *Entre la marginación y el racismo. Reflexiones sobre la vida de los gitanos*. Madrid, Alianza Editorial.
- _____, 1991, « La Marginación como dominio conceptual. Comentarios sobre un proyecto en curso » : 151- 158, in J. Pratt (dir.), *Antropología de los Pueblos de España*. Madrid : Editorial Taurus Universitaria.

- _____, 1994, *La Diferència Inquietant : Velles i noves estratègies culturals dels gitanos*. Barcelona, Ed. Alta Fulla.
- SAYAD A., 1991, *L'immigration, ou les paradoxes de l'altérité*. Bruxelles, de Boeck.
- SERRANO R., 1979, *Langue et organisation sociale chez les Gitans d'Alcaudete (Andalousie)*. Mémoire de maîtrise, Dép. d'anthropologie. Montréal, Université de Montréal.
- SFEZ L., 1988/1990, *Critique de la Communication*. Paris, Seuil.
- SIMÓ M., 1989, *Arcos*. Cádiz, Diputación Provincial.
- SMITH C., 1987, « Ideologías de la historia social », *Mesoamérica*, 14 : 355-366.
- STARKIE W., 1936, *Don Gypsy*. London, John Murray.
_____, 1956. *Casta Gitana*. Barcelona, Janés.
- STEINGRESS G., 1993, *Sociología del Cante Flamenco*. Jerez, Centro Andaluz de Flamenco.
- STENGERS I., 1993/1995, *L'invention des sciences modernes*. Paris, Flammarion.
- SUDNOW D., 1978/1981, *Ways of the Hand : The Organization of Improvised Conduct*. New York, Harper & Row.
- TAP P. (dir.), 1986, *Identités collectives et changements sociaux*. Toulouse, Privat.
- TAYLOR C., 1992, *Multiculturalism and « the Politics of Recognition »*. Princeton, Princeton University Press.
- THOMPSON B., 1985, « Flamenco : A Tradition in Evolution », *The World of Music*, 27, 3 : 67-80.
- THOMPSON R., 1989, *Theories of Ethnicity : A Critical Appraisal*. New York, Greenwood.
- TORBADO J. et M. LEGUINECHE, 1977, *Los Topos*. Barcelona, Argos.
- TORRIONE M., 1988, *Del dialecto caló y sus usuarios : la minoría gitana de España. Materiales para una Identidad, Ss. XVIII y XIX*. Thèse de doctorat, Faculté des sciences humaines et sociales, Université de Perpignan.
- TURNER T., 1993, « Anthropology and Multiculturalism : What is Anthropology That Multiculturalists Should Be Mindful of It? », *Cultural Anthropology*, 8, 4 : 411- 429.

- TVE, 1989, *Lebrija : Cara y Cruz de Mayo*. Réalisateur : J. A. Pulpón.
- UHL S., « Forbidden Friends : Cultural veils of female friendship in Andalusia », *American Ethnologist*, 90- 105.
- URBAN G. et J. SHERZER (dir.), 1991, *Nation-States and Indians in Latin America*. Austin, University of Texas Press.
- VAUX DE FOLETIER F. de, 1970, *Mille ans d'histoire des Tsiganes*. Paris, Fayard.
 _____, 1977, « La rafle des Gitans d'Andalousie », *Études Tsiganes*, 3 : 5 - 9.
- VOLLAND A., 1985, « Bulerías : Form and Context of a Gitano Music-Dance Genre » : 151-162, in J. Grumet (dir.), *Papers from the Fourth and Fifth Annual Meetings of the Gypsy Lore Society North American Chapter*. New York.
- WANG K., 1985, « Fieldwork Among the Gypsies : A Commentary on DiGiacomo's "Luck on the Road" », *Human Organization*, 44, 1 : 93-94.
- WASHABAUGH W., 1995, « The Politics of Passion : Flamenco, Power, and the Body », *Journal of Musicological Research*, 15 : 85 - 112.
- WATANABE J., 1990, « From Saints to Shibboleths : image, structure and identity in Maya religious syncretism », *American Ethnologist*, 131- 150.
- WEBER M., 1947/1961, « Ethnic Groups » : 305 - 309 in T. Parsons (dir.), *Theories of Society*. Glencoe, Free Press.
 _____, 1971, *Économie et Société*. Tome I. Paris, Plon.
- WEINZWEIG M., 1990, « Flamenco Fire : Form as Generated by the Performer-Audience Relationship » : 223 - 232, in M. Salo (dir.), *100 Years of Gypsy Studies*. Cheverly, MD, Gypsy Lore Society.
- WIEVIORKA M., 1993, *La démocratie à l'épreuve : Nationalisme, populisme, ethnicité*. Paris, La Découverte.
- WILLIAMS B., 1989, « A Class Act : Anthropology and the Race to Nation Across Ethnic Terrain », *Annual Review of Anthropology*, 18 : 401-445.
- WILLIAMS P., 1985, « Paris-New York. L'organisation de deux communautés tsiganes », *L'Homme*, XXV, 3 : 121- 140.
 _____ (dir.), 1989, *Tsiganes : Identité, évolution*. Paris, Études Tsiganes/Syros.
 _____, 1993a, *Nous, on n'en parle pas. Les vivants et les morts chez les Manouches*. Paris, Maison des sciences de l'homme.
 _____, 1993b, « Chanter la séparation. Musique et identité », *Ethnies*, 15 : 81 - 86.

- WINKIN Y., 1984, « Travail ethnographique et objectivation », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 55 : 41-45.
- WIRTH L., 1947/1961, « The Problem of Minority Groups » : 309- 315, in T. Parsons (dir.), *Theories of Society*. Glencoe, Free Press.
- WOLF E., 1994, « Perilous Ideas : Race, Culture, People », *Current Anthropology*, 35, 1 : 1 - 12.
- YELVINGTON K., 1991, « Ethnicity as Practice? A Comment on Bentley », *Comparative Studies in Society and History*, 33 : 158-168.
- ZAMORA E., 1987, « Sobre los logros y deficiencias de la ethnohistoria de los mayas durante la época colonial », *Mesoamérica*, 14 : 333-346.
- ZORN B., 1990, « The Evolution of the Flamenco Guitar » : 215- 221, in M. Salo (dir.), *100 Years of Gypsy Studies*. Cheverly, MD, Gypsy Lore Society.

Appendices

Appendice I : Glossaire des termes en langues espagnole et caló

Glossaire des termes en langues espagnole et caló

a gusto - Bien dans sa peau, à l'aise.

alegrías - Sous-genre de flamenco en douze temps, originaire de Cádiz. Rythme très enlevé.

bailaor - Danseur de flamenco, en opposition au terme « *bailarin* » utilisé pour les danseurs d'autres styles. F: *bailaora*.

bulería - Un sous-genre de flamenco, compté par les musicologues en 12 temps. Le « *palo* » réputé être le plus typique des Gitans. Origine dans la région de Jerez.

cajón - Caisse en bois d'origine péruvienne, parfois utilisée pour faire de la percussion en accompagnement à la musique flamenco.

caló - Langue des Gitans d'Espagne, apparemment une hybride entre le *romaní* et l'espagnol, aujourd'hui réduite à quelques centaines de mots et non utilisée pour la communication courante.

canasteros - Fabricants de paniers en osier. Se réfère aux Gitans non sédentaires.

cantaor - Chanteur de flamenco, en opposition au terme « *cantador* » utilisé pour les chanteurs d'autres types de musique. F: *cantaora*.

cante chico - Le « petit chant », en opposition au *cante grande*. Des thèmes et rythmes en général plus enlevés et enjoués.

cante grande - Voir *cante jondo*.

cante jondo - Littéralement, « le chant profond ». Aussi appelé « *cante grande* » (le grand chant). Se réfère surtout aux sous-genres dramatiques, en particulier le *seguriya* et le *soleá*, mais certains y incluent aussi certains types de *fandango*.

cantes de Levante - Un groupe de sous-genres de flamenco dont l'origine est la région de la Murcie et Valence.

cantes mineras - Des chants flamencos de la région minière de l'Andalousie orientale et de la Murcie.

caracoles - Escargots. Aussi un sous-genre enjoué de flamenco en douze temps, similaire aux *alegrías*.

caseros - Littéralement, des gens bien de chez eux, ou sédentaires. Les Gitans de la basse Andalousie s'appellent « *Gitanos caseros* » pour se distinguer des Gitans itinérants.

castellano nuevo - Appellation appliquée aux Gitans suite à l'interdiction de ce mot en 1783. Signifiant « nouveau Castillien », en opposition aux « vieux Castilliens » (*castellanos viejos*), non gitans.

churros - Des beignets de fabrication artisanale, souvent produits et vendus dans des kiosques de fortune sur le trottoir.

compás - En général considéré être simplement le rythme d'une musique flamenco, il s'avère être plutôt, dans le cas du flamenco gitan en particulier, un phénomène non régulier qui se développe en fonction de l'ambiance du groupe de participants.

copla - Le vers du chant flamenco.

cortijo - Grande exploitation agricole andalouse.

cuadrilla - Équipe de travailleurs agricoles.

duende - L'atmosphère magique de transe collectif momentané qui s'installe lors d'une séance de flamenco particulièrement inspiré. (Voir García Lorca 1967, Pasqualino 1995.)

ex-voto - Un objet personnel, ou un petit objet symbolisant un objet ou expérience personnel, ou encore une partie du corps, offert à un Saint pour le remercier d'avoir consenti aux désirs exprimés par le fidèle.

feria - Foire annuelle, propre à chaque ville ou village en Andalousie. À l'origine, des foires agricoles, elles sont devenues avant tout sociales aujourd'hui.

gadjé - Mot du *romaní* transcrit en français, et désignant les personnes qui ne sont pas tsiganes. Singulier: *gadjó*. En caló: *gachó*.

gañanía - Grande baraque où logeaient les travailleurs agricoles et leurs familles dans les *cortijos*.

garbanzos - Pois chiche.

garrabito - Une personne qui est moitié gitane et moitié *paya*.

granaína - Contraction andalouse de « granadina », sous-genre de flamenco originaire de la province de Granada.

hermandad - Confrérie.

jaleo - Cris d'encouragement de la part de l'auditoire pendant une séance de chant flamenco.

malagueña - Sous-genre de flamenco originaire de la province de Málaga.

mimbre - Osier.

palmas - Rythme d'accompagnement de la musique flamenca, frappé dans les mains. Dans les spectacles de flamenco, il est commun de voir des *palmeros*, dont le rôle spécifique est d'assurer l'accompagnement rythmique adéquat.

palos - Les sous-genres de la musique flamenco. Il y en aurait une vingtaine.

paso - Plateforme portée sur les épaules par un groupe d'hommes dans les processions religieuses. La plateforme est richement ornée de la statue d'un ou plusieurs saints, d'objets en or ou argent repoussé, de cierges, de fleurs.

patio de vecinos - Un ensemble de petits logements autour d'une cour commune, généralement avec une seule porte donnant sur la rue.

Payo - En Espagne, le non-Gitan. F: *Paya*.

peña flamenca - Club ou association de personnes qui se réunissent régulièrement, mais surtout en hiver, pour écouter de la musique flamenca.

Pragmática - Édité d'un souverain.

quejío - Contraction andalouse de « *quejido* » (gémissement, plainte). Se réfère aux longues plaintes du *cante jondo*.

raza - Groupe de parenté patrilinéaire chez les Gitans.

rebusca - Glanage accordé, suite à la récolte, par les propriétaires aux travailleurs agricoles pour leur propre consommation ou pour la vente.

romero - Romarin.

romería - Visite rituelle au sanctuaire d'un saint. Généralement, une occasion festive.

rumba - Rythme flamenco en quatre temps. Très à la mode actuellement chez les groupes qui jouent de la musique de « flamenco fusion ».

saéta - Chant a capella en solo lors des processions de la semaine sainte. Souvent assimilé au flamenco.

seguriya - Sous-genre de flamenco, très dramatique, en douze temps. Très prisé par les Gitans, qui le considèrent comme le summum du *cante jondo*.

señoritos - Les membres de l'oligarchie terrienne.

sevillanas - Un style de musique folklorique andalouse en six temps, propre de Séville et souvent confondue, par les non-initiés, avec le flamenco.

sevillanas corraleras - Un style de sevillanas typique de Lebrija, chanté avec pour seul accompagnement de la percussion et sur un rythme très prononcé. Le mot « *corralera* » se réfère à des logements populaires (« *corrales* »), similaires aux *patios de vecinos*, où ce style est censé trouver son origine.

soleá - Sous-genre de flamenco, très dramatique, en douze temps. Reconnu comme faisant partie des *palos* de *cante jondo*, son nom vient du mot espagnol « *soledad* » (solitude), prononcé à l'andalou. Pluriel: *soleares*.

solera - La souche du vin. (Le vin de Jerez est produit en mélangeant une certaine proportion du vin veilli avec le vin plus jeune, de façon à ce qu'une partie de la souche se trouve dans chaque bouteille).

sonidos negros - Littéralement « sons noirs ». Ce sont les tons en mineur au chant ou à la guitare flamenco particulièrement appréciés des Gitans (P. Schupp : communication personnelle). Ce sont des sons qui, d'après les Gitans, viennent de l'intérieur très profond, rarement atteignable, du musicien. À mon avis, l'appréciation des Gitans pour les sons noirs serait liée au fait qu'ils sont la manifestation de cet intérieur pur, non-contaminé, de l'identité.

tango - Rythme flamenco en quatre temps, plus lent que la rumba. Aucune parenté perceptible avec le tango argentin.

tertulia - Groupe de discussion informel mais régulier.

tientos - Rythme flamenco en quatre temps, plus rapide que le tango.

tío - Littéralement, « oncle ». Terme de respect utilisé pour les hommes gitans d'âge avancé.

Appendice II : Version originale espagnole des extraits d'entrevue

Version originale espagnole des extraits d'entrevue

Bernardo, 31 ans, instituteur, Lebrija :

... yo creo que las asociaciones gitanas, la mayoría, son... camelos, y le dan apego a chuminar y a mostrar los Gitanos como algo que no tiene nada que ver... y a no reivindicar... Y creo que se prestan a los juegos de la Administración. Porque la Administración se lava las manos diciendo que las subvenciones para Gitanos - ellos se prestan al juego, a cambio de chupar, pero no hacen nada realmente para mejorar las condiciones de vida de - de los Gitanos de las Tres Mil Viviendas... Estan callados... Es decir, que si realmente estaban representando a los Gitanos, estarían denunciando publicamente y continuamente las condiciones en las que viven - que viven debajo de un puente o en chabolas y unas condiciones deplorables, no? Y sin embargo estan allí achancados, porque como están trabajando, tienen un puesto de trabajo o están recibiendo dinero de las subvenciones de la Administración. Y eso no se debe... no limosnearlo, que es lo que hacen muchas veces. Limosnearlo a cambio de... de mantener los problemas callados...

José, 41 ans, journalier, Lebrija :

.. entonces, había dos formas : o se tiraba al río para ahogarse, o afrontar y decir bueno aquí hay que adaptarse y vivir para sobrevivir. Entiendes? Porque no teníamos otra alternativa... Pero es que había dos opciones, eh? Ya lo dije anteriormente : o te refugiabas y no te dejaban salir hasta que te tenías que tirar al río para ahogarte, o enfrentar la realidad y decir « Vamos a abrir, vamos a luchar ». Porque es que claro, tu no puedes decir bueno « Que nosotros no queremos saber nada, que nos vamos a refugiar » pero es que si tu dices eso y ni te interesas ni ná, pues van a venir a por tí. Es decir, que te van a dar... El problema es que tu no te planteas que tu no quieres saber ná, allí que te van a dar también a tí. Que hay que... eso. Que yo creo que la actuación nuestra es bastante... razonable y justo, y va con los tiempos que estamos, que abirnos, que integrarnos, que estar luchando por... por los problemas que hay en nuestro pueblo, por lo mismo no dejando de ser Gitano. Tenemos una fiestecita, nuestras intimidades las hacemos y ya está.

Manuela, 49 ans, vendeuse de beignets, Lebrija :

-... en Canadá tampoco se muestran muy abiertamente como Gitanos, que viven mucho entre ellos, y la gente no se da cuenta que son Gitanos.

- Pues tendrían que darse más cuenta porque si viven entre ellos, se tiene que dar más cuenta, porque tu no ves que aquí estamos más metidos en la sociedad y casi, practicamente, no se dan cuenta, pero si están solos así, se dan cuenta!

Diego, journalier, 55 ans, Arcos :

... el cante más auténtico - como son los cuatro, conco palos grandes - es gitano. Es de origen gitano. Eso lo trajeron los Gitanos de la India. Y cuando llegaron aquí a

Andalucía, pues la historia de los Gitanos ha sido una peregrinación [sic] enorme. Pero han venido sufriendo desde que salieron de su país. Han venido sufriendo. Entonces los Gitanos que entraron aquí en España - como entraron en Francia y en Inglaterra - como los hay en todos los países del mundo - cuando llegaron aquí y se asentaron, el poco tiempo que duró que no se metieron con ellos. Porque vivieron a gusto - y entonces esa música que trajeron con ellos de la India, fue la que amasaron aquí en Andalucía. Entonces fue cuando salió a flote ese cante. Pero eso, ese duende y ese ritmo y ese sentimiento - todo eso son de origen gitano. Y por mucho que un Payo quiere aparentar, es imposible, porque ese sufrimiento no lo trae un Payo.

José :

... el cante es un don divino, y para entenderlo hay que meterse dentro. Eso del cante grande, como se suele llamar al cante gitano... porque el cante es gitano - el folclor y el flamenco es otra cosa - el cante es gitano, y eso lo defenderé. Es algo que hiere y algo de mucho sentimiento, de mucha expresión. Y eso, desgraciadamente es para una minoría, pero - para una minoría selecta, eso hay que reconocerlo, que el cante gitano no es para mayoría, no?; no es para masa, porque la masa no llega a entender esa expresión. Eso sí que es para una minoría muy entendida. Porque? Porque es un cante ancestral y de mucho sentimiento y mucho dolor, no?

Fernanda, chanteuse, 49 ans, Arcos :

-Y que te parece esa idea de que los Payos no pueden sentir el flamenco...

- Como los Gitanos! Si el cante flamenco y el baile está hecho para los Gitanos! No para los gaché, para los Payos. Eso es nada más que de los Gitanos no más! Esto no lo pueden hacer los Payos!

- Pero sí hay Payos que pueden cantar también, no?

- Hombre, claro, pueden cantar, que hay que cantan, pero no es - que puede llegar como nosotros!... Es de tenerlo, eso nunca pueden llegarlo en la vida, los Payos a nosotros. No pueden llegar....

- Eso por qué se da?

- Porque eso lo trae. ... Nosotros lo traemos nació, y traemos esa sangre, traemos nuestra raza, y traemos nosotros esta gracia y esa cosa, este don que se nos salió, ese arte! Que diós nos da, ya está. ... Algunos tienen compás, no? Pero no puede ser el mismo compás - el Payo varía con nosotros. Porque no es el mismo compás, ni las palmas ni en el jaléo ni en nada. Nada. En nada.

- Y incluso un Payo por ejemplo que había, se habría criado con Gitanos, podría cantar como un Gitano?

- Tampoco! Quiere hacerlo pero no puede. No puede porque eso no le puede - eso en la vida!... Eso tiene que ser nació, ser de raza. Gitano es otra raza. ... Porque hay Gitanos de por allí que no saben. Pero vamos, aunque no sepa, sale cantando y lo hace mejor que un gachó! Lo tiene que hacer bien a la fuerza, aunque no sepa. ...

Antonio, cultivateur, 49 ans, Lebrija :

... un Payo, la bulería no se estila, porque eso tiene que tener un compás. El compás, es el flamenco que lo lleva... el fandango es del Payo - pero el flamenco que sale cantando por fandangos tiene una forma de decir, de expresar - mmm - que es payo. Payo tiene una forma de ser, y otra el flamenco... hay cantaores-cantaores que son tan consagrados, y no saben tocar las palmas por bulerías. Las tocan porque van al ritmo, pero el toque no es, esa cosa no la tienen...

Juana, commerçante, 65 ans, Lebrija :

- No, el flamenco no aprende el cante, el flamenco lo trae dentro. El flamenco trae el duende dentro y desde que son chicos saben tararear y saben bailar y llevan el compás y eso porque eso lo trae dentro.

- Lo mismo no pasaba con los Payos que trabajaban [en los cortijos con vosotros]...?

- No, pero ellos no lo traen dentro y entonces ellos no aprendían a bailar ni ná de eso. Y lo veían y lo todo, pero no, no. El flamenco si se para un poquito, si se para y entiende... si tu te fijas que el compás del baile, de las palmas y eso, eso viene del flamenco. Eso no viene del Payo. El Payo quiere imitar a la bulería y no la puede imitar. Porque se sale de compás. Me entiendes lo que te digo? A lo mejor te cantan un fandango, te canta un coplé, te canta por - otras clases de cante, pero lo que se dice es la bulería, y el cante jondo, que no sé si lo conoces, el cante jondo, quería decir por soleá, por martinete, por seguiriya, claro, por esas cosas. Eso no, eso no. Lo que lo hacen mucho, los Payos, pero no es, no es el verdadero. No, no. No. Es lo mismo que el Payo trae otras cosas. Pues el flamenco, dentro de él, eso viene en la sangre. Y ese arte lo trae el flamenco. Ese arte lo trae el flamenco. Y por más que sepa, que toca unas palmas por bulerías y que sabe cantar y que sabe bailar, aunque no sepa bailar, pero no se va de compás. Sabes lo que te digo?... Y el flamenco, como lo trae dentro, por poco que sepa se hace su vueltecita y sabe... dar a compás...

José :

... un Payo por ejemplo, coge y canta, expresa, pero dice una seguiriya muy bien dicha, esquemática, dice sus textos, muy perfecto, lo dicen, muy bien, la gente que lo entiende, todo el mundo vemos 'Ooh, que bien, la seguiriya', pero es que la seguiriya no es solamente decir una esquema, o una letra o dos, decirla bien dicha, el problema es que a parte de decirla bien dicha hay que decirla con raja, que duelen, que tú que estás escuchando, que te llegue adentro y que te hiere, te sensibilice, darle así en tu cuerpo, no?, que el... el quejío es gitano. El quejío es gitano. Esa es la diferencia : el quejío de dentro...

Manuela :

Compás no tienen. No tienen [risa] ni estribillo. [Carcajada] Pobrecitos...

Fernanda :

Algunos tienen compás, no? Pero no puede ser el mismo compás - el Payo varía con nosotros. Porque no es el mismo compás, ni las palmas ni en el jaléo ni en nada. Nada. En nada...

Juan, journalier, 78 ans, Lebrija :

Mairena tuvo que enseñar a esa gente, a los flamencólogos, porque fué él quien montó el cante a lo alto. Mairena fué él que puso el festival hace treinta años, sino no hay festivales. Antes estaban - eso no lo sabe la gente ni mucho - antes estaban los festivales de gaché... Venían fandango y cuatro pamplinas y granadina y media granaina - y Mairena dijo « Esto lo voy a hundir yo. » Que tuvo que hacer Mairena? Enterar a los Payos - te voy a hablar claro ahora - a los Payos pudientes, enterarlos en el cante, meterlos en el flamenco. Y esos Payos, tenían más fuerza que todos los Gitanos juntos. Esos Payos echaron cuenta, los metió en su susurrón diremos hizo Mairena, y eran suyos. Y esos Payos fueron los que le ayudaron a Mairena a subir el cante, porque él les llamaría a ellos, y esos dos, cuatro, diez Payos esos que eran flamencólogos ya como el Belmonte, lo que dice Antonio « Mira, esto hay que hacerlo goma » y los cien, o doscientos que había más chicos ya pús daban a Mairena y a los Payos, a los flamencólogos porque sabían más que ellos. Y entonces Mairena : « Ahora pongo yo aquí, festivales flamencos, cante grande », y quitó todos los fandangos, porque lo primero aquí en los festivales solo se cantaba fandangos. Los prohibió Mairena, y después - para cantar : seguiriyas, soleá : cante grande! Y acabaron los Payos. Ya los cantaores se hundieron... Y él pa' subir eso, solo no pudo, tuvo que arrimarse a los Payos... El cante flamenco grande que se le llaman estaba decaído... y los cojones de Mairena lo pusieron arriba. Dijo 'Yo voy a poner el cante grande arriba', el cante bueno lo subió con su habilidad, con su sabiduría y con su cante. Quitó - aquí en Lebrija, cuando yo joven - venían muchos troupes a cantar. Venía Marchena, venía El Niño de la Paloma, venía Peña Hijo, venía - fandangos y cosa. Y Mairena expulsó eso, y como tuvo que hacerlo, arrimándose un poco a esos Payos que lo apoyaban a él. Que fué el apoyo para dedo. Después se fué a todos los pueblos : a Lebrija, de allí, cogiendo a todos los cantaores viejos que estaban caídos, que no los habían escuchado, los escuchaba, y después los cantaba él, ya éste es el cante de fulano, porque lo mejor que tenía Mairena es que cantaba un cante, que no conocía nadie este cante, 'Mira, este cante es de Fulano, éste es del Litri, éste es de Paco la Luz, éste de la Fulana, éste' - en fin, imitaba los cantes. Y cogió todos los cantes. Y él tuvo aquella habilidad, y sabiduría se puede decir, que montó el cante arriba, y entonces montó los festivales flamencos. De cante grande. Montó los cantes grandes. Y hundió - al año, y siendo así que está escrito, Marchena, a los tres o cuatro años, Marchena en sus cantes era un profesional. En los cantes suyos. Era un virguero, un canario. Sacó cante payo... - pero al año cayó. Y Mairena siguió pa' adelante su cante.

José :

- Pero eso fué un gran error que se los dió en bandeja a los gachó, que son los críticos de hoy, que son los quien saben y tragiversan [sic] las cosas. ... Mairena les informó de

todo, en el aspecto ese. Porque? Porque ellos no lo entienden. No lo entienden, por mucho que se los expliques... Pero ahora vamos a ver. El cante flamenco siempre ha existido. Lo que pasa él lo profesionalizó. Antes claro, desgraciadamente él que sabía cantar no dependía de lo que le pagaban en festivales, sino trabajaban. El cante era virgen, una ciencia que estaba allí. Lo que pasa que Antonio la explotó, la desfloró, los festivales, empezaban las peñas a adular, los concursos. Mairena tuvo una época. Después dejó una herencia, se ha muerto y lo ha dejado a los gachó...

- Qué es lo exactamente que ha dado a los Payos que no ha debido darles?
- *Hombre! Conocimiento de cante y cosas de profundidad gitana que ahora no asumen que es verdad que es gitana sino que esto es andaluz, que es de todos, que es del gachó...*
- Pero ese debate existía antes de Mairena.
- *No!*
- Esa cuestión de si es gitano o si es andaluz.
- *No!... lo que pasa es que Antonio Mairena empezaba a buscar en todos los pueblos, a coger, a recopilar, dijo bueno, eso es la esencia. Gente que no eran profesionales, que eran analfabetos, digamos, pero tenían esa sabiduría natural del cante.*

Manuela :

... yo era como la niña - siete u ocho años - cuando decían « Hoy echan una película de Lola Flores », echaban todas las películas que han dado allí, cogían todos los Gitanos de por aquí, los niños y todo e íbamos a verla. La película la echaban una semana entera, y todas las noches íbamos a verla. Bailaba muy bien por bulerías... bulería igual que una fiesta en una casa... Como una Gitana cantaba y bailaba, como no va a saber...

José et Manuela :

- *Lo que es una incógnita si esa mujer era Gitana o no era. Los padres no eran.*
- *Dice que la madre era quarterón, pero muy poco...*
- *Ahora, si allí había gato por liebre, que detrás la hacía otro hijo un Gitano de Jerez, allí...*
- *Pero allí para ser de la forma que ella, es una gaché cagada, verdad?*
- *Pero hay una diferencia, eso es del padre. De la forma con las hermanas es una gran diferencia. Hay una tésis que puede decir que eso es de esa gente que fué un Gitano de Jerez...*
- *La gente dice que fué un carnicero de Jerez, o un pescadero, yo que sé. Pó's dice la gente...*
- *Aunque tu dices que no es eso, su sangre dice que es así.*
- *Para la forma que ella era, tenía que ser Gitana! Porque de otra forma no podía ser!*
- *De ser gaché por mucha Gitana que quisiera ser, no lo podía. No lo tenía el parentesco...*
- *Claro, no lo podía! Ella tenía que ser Gitana y así las gentes de ella...*

Juan, José et Pedro (21 ans, chanteur, Lebrija) :

- *Y él que, él que sale y la gente cree que no, a lo mejor, le pasa como Lola Flores - esta pobre que está muerta - a lo mejor, hay hecho de traspelo.*

- Como? Qué quiere decir eso?

- *Hecho de traspelo quiere decir que reza, que sus padres son flamencos - no son flamencos pero a lo mejor la ha hecho un Gitano. Tu comprendes? Ha tenido esa madre enamorada de ese hombre, oculto, y la ha hecho. Porque Lola Flores gaché no era...*

- *Especialmente en los padres, pero no quita de... porque eso es de los padres, pero eso no quita de que la haya hecho un Gitano.*

- *No, ya por parte de la madre Lola tenía algo de gitano...*

- *Sí! Por parte de madre tenía ya algo. Eso se veía bien, y ella se lo ha dicho. Por parte de la madre tenía, o la madre gitana, o media, cuando menos. Y ella salió, ha cogido toda esa cosa de un lado, lo de gitano lo ha cogido ella. De pare en pare, de lleno en lleno ha cogido esa cosa...*

José :

El Japonés es muy entendido... el Japonés viene a Jerez, o viene a Lebrija, o viene a Utrera, a escuchar a Bernarda, escuchar Agujetas, escuchar el Tío Borrigo, escuchar - es decir, que tiene, que su cerebro hace, busca algo, busca algo porque tiene una, unas... que te diría yo, que tiene una psicología que algo le llama al cante, no? porque, yo no entiendo que al Japonés le deliria, pero que le deliria lo bueno, lo puro, no cualquier cosa. El porque : eso es lo que hay que profundizar y estiliza , que el porqué el Japonés con el cante bueno. Y yo he escuchado Japoneses que dicen que tiene una similitud al cante gitano con un cante ancestral de ellos. Eso lo escuché yo a un Japonés. Que hay una similitud, algo, un cante muy viejo, milenario japonés, que tiene una similitud con el cante gitano... tenía una similitud en los quejíos, en la forma, había algo... Y es una cosa que me echo yo, muchas veces me pongo a pensar en eso y analizar y digo bueno qué será lo que, lo que atraye el Japonés, entonces digo pues puede ser ese algo en común, esa musicología ancestral, puede que sea algo asiático o algo de Japón que sea milenario, no? Que lo haya transportado el Gitano y que lo haya refinado...

José :

... aquel cantaor no gitano te puede asemejar la seguriya, te asemeja la soleá, pero por las bulerías no entran, no entran, no se cogen ni eso...

Francisco, forgeron, 47 ans, Lebrija :

Hay bulería por soleá también, que es más pasada, parecida a la soleá hasta entrada la bulería, que por allí no puede entrar un gaché tampoco [risa], esto es un cante que es imposible, vamos...

Tomás, entrepreneur et chanteur, 46 ans, Arcos :

- *La bulería es que es de muerte, vamos, es el palo más grande que hay, que hay mucha gente que no sabe darle, vamos que no sabe hacerlo...*

- Qué es lo difícil de la bulería?

- *La bulería es que se nace con eso, eso no se enseña. La bulería hay que nacer... La bulería nace, es nacida dentro, y ya está. Ni enseñada ni nada. Hay Payos, se les enseña la bulería y la hacen, pero nunca, nunca, no tiene ni una sombra - por que es que no le llega incluso al espectador que está viendo eso...*

Diego :

La bulería es un baile de los más difíciles. Y el cante por bulerías es un cante de los más difíciles. Porque es un cante de compás... Son muy poquitos los cantaores payos que entren en un compás por bulerías. Porque hoy hay cantaores payos que cantan por bulerías, pero no es - pa' mí no es un bulería. Porque si un Payo te canta bien - que te iba a decir - milonga por bulería, o romance por bulería, eso no es bulería. Eso no es bulería. La bulería tiene que ser como la de Jerez. Cortita. Y esas bulerías son muy pocos cantaores que no sean Gitanos que sepan cantar por bulería. Es muy difícil. Y bailar por bulería, es muy sencilla, pero muy difícil... Hombre, si la bulería no tiene pasos. Y la bulería no tiene un compás fijo. La bulería no se puede enseñar!...

Manuela :

... uno no lleve compás, no sirve pa' na'. Vamos que es que no, que nada, que de allí no te podés meter...

Francisco :

- *... la bulería, la soleá - los cantes de compás : tangos y tientos, que son cantes gitanos puros, esos son cantes gitanos, esos solo los domina un Gitano, esos no los puede dominar un gaché, vamos! que es imposible!*

- Por qué no lo puede dominar un gaché?

- *El compás! El compás! Allí no entra nadie. Un Gitano puede cantar mejor o peor, pero sabe de compás.*

Antonio :

... hay cantaores-cantaores que son tan consagrados, y no saben tocar las palmas por bulerías. Las tocan porque van al ritmo, pero el toque no es, esa cosa no la tienen...

Diego :

Entonces ese niño que en su casa cantaba con su hermanito, que cantaba con su madre y su padre por bulerías, a un compás maravilloso, cuando llega a un escenario, con un tocaor de guitarra, allí ya se perdió el compás y allí se perdió todo y ya hay que meter allí la guitarra y la bulería y allí y los palmeros y la música y allí ya se perdió el duende,

se perdió el sentimiento, y se perdió todo lo que ese niño se traía dentro... Allí le ponen unos compás, y le ponen una música, y entonces tiene que ir a ese ritmo. Entonces, lo que Ud. trae dentro, ya no le sirve absolutamente de nada...

Fernanda :

Algunos tienen compás, no? Pero no puede ser el mismo compás - el Payo varía con nosotros. Porque no es el mismo compás, ni en las palmas ni en el jaléo ni en nada. Nada. En nada...

Juan :

Antiguamente, no se dedicaba a ser artista. Sino los cantaores flamencos que habían, los cantaores flamencos que había, para que se entere bien, los cantaores flamencos, iban al campo, no se comía del cante. Muy poco. No se comía del cante, se cantaba de bien pa' arriba. Lo que es de antes, en vez de cantar, en vez de cantar quince cantes, un cantaor cantaba tres. Tuvo un rejón de tres cantes - en vez de hacer quince cantes, quince palos como se llamaba - hacía tres palos, y lo hacía muy bien. Pero no había quien pagara ni comer del cante. Una reunión algunas veces se pagaba, pero su trabajo : el campo. A coger garbanzos, maíz, a arar con los mulos, a triar con la máquina de triar en los veranos, los trigos, a recoger los nueces, en fin toda la gente a trabajar en el campo. Y a cantar por una reunión, en el cortijo - no comprendes? - cuando venía al pueblo, se echó una temporada de trabajo, juntaba un dinerillo, se juntaban en un bar, los que querían, de los amigos, que fuera blanco, colorado o negro, lo que fuera, se juntaban y echaban un rato de cante y baile, como es normal y éste no sabe, los muchachos, y cuando eso - hoy no por lo flamenco no es tanto, es más el reggae, el menear de esos cantes, menear mucho el esqueleto, así. Y eso se va perdiendo ya.

Diego :

En aquella época, los verdaderos Gitanos, no cantaban ni ellos. En aquella época era imposible que saliera una mujer gitana a cantar. Los Gitanos en aquella época cantaban sin dinero... Y allí entonces es cuando se deforma, allí ya viene la comercialización y se forona el cante... Que por eso hoy hay cantaores que hasta da vergüenza escucharlos. Y son profesionales, eh? No pena, sino vergüenza.

Enrique, constructeur et chanteur, 40 ans, Arcos :

- Yo creo que el ser gitano en el flamenco, él que vale, más bien está beneficiado con ser gitano, que no serlo. Pero yo creo, vamos - o obstáculos a lo mejor se le ponen al Gitano cuando en una población chica, hay diez que cantan, y el Gitano es el que canta mejor. Entonces sí, se le ponen obstáculos al Gitano. Siempre se le avisa menos. Siempre intentan de tirarlo por tierra. Hacen las cosas con mucho tapujo con cara al Gitano. Eso es verdad. Pero que un Gitano, que sarga a lo mejor de una capital, ese Gitano, creo yo que no tiene obstáculos ninguno

- Tu sientes que hay obstáculos para tí aquí en Arcos?

- Yo... yo creo que sí. Yo creo que sí, porque a lo mejor yo hablo con mis compañeros, aficionados al flamenco, y si yo voy a algún sitio, se lo digo a ellos. Y si ellos van a algún sitio, no me lo dicen a mí. Me entero luego, no? Y digo yo, por qué no me lo habrán dicho? Se creerían quizás que yo les iba a quitar esa gala? Yo creo que sí. Yo me siento un poco discriminado, por mis mismos compañeros de flamenco aquí en Arcos, por eso mismo : porque se andan con mucho tapujo. Porque soy el único Gitano que aquí en Arcos hay que sepa medio hacer algo - creo que sí. Me andan con mucho tapujo.

- Y ellos son todos Payos?

- Sí.

- Entre Gitanos se hace eso también?

- No, los Gitanos - hay el mismo compañerismo que se tiene en este caso que te estoy contando, no? Entre ellos hay un compañerismo, entre Gitanos también lo hay. Pero que entre veinte Gitanos que hay un Payo, y cae rifado. Y que entre veinte Payos que hay un Gitano, y lo tiran al máximo porquéo.

Fernanda :

Sino que trae a gente de por allí, y sabe de que yo soy cantaora por derecho, que desde luego en verdad, yo no soy de aquí, porque yo de aquí no soy, yo soy de Cádiz. Y no es capaz de decirme a mí que si yo tengo que dar una fiesta o dos - que yo no las necesito, porque a mí no me hace falta, gracias a Diós - pero otros, pós aquí de mujer que sepa cantar flamenco, quien? « La Fernanda, pués venga, vamos a llamarla! » Y sin embargo a mí no me llaman, y sin embargo se trae a cualquiera de por allí, y le da una fiesta o dos por la que se encarte, y sin embargo a Enrique, por qué no le ayudan a los que están viviendo de por aquí por lo menos? Y sin embargo no lo hace.

Juan et Pedro :

- Y es más facil tu crees para un Payo llegar a ser un cantaor conocido que para un Gitano?

- Claro! Claro que es mucho más fácil.

- Y por qué? Es por discriminación o... ?

- Pós, cuestión de marketing.

- Y por qué los Gitanos son menos... tienen menos facilidad para el marketing?

-... Es como que dice « Quien no tiene padrino no se bautiza ».

- Y el padrino tiene que ser payo?

- Sí, sí, sí.

- No! Tampoco tiene por qué serlo!

- Sí. José Mercé tenía el padrino más grande del cante, que era de la federación de toda Andalucía. Ese es un mito vivo, y allí está que lo ha mantenido bueno y lo ha mantenido arriba. - Y eso que dice mi nieto, suben porque hoy el flamenco lo tienen vivo el flamenco, son los Payos. Y por eso, que cante mucho un Gitano, que sobresale de todos,

para que suba arriba. Que lo apoyen ellos, pero como sean dos iguales, suba arriba el otro porque todos los Payos son los que lo saludaban y todo...

Luis, camionneur, 60 ans, Lebrija :

... en aquel tiempo es que había mucho trabajo, eh? Había en cualquier cortijo, había 200 personas trabajando entre machos y hembras. Entonces, nos llevábamos temporadas de tres o cuatro meses trabajando en los cortijos... Y después se acababa el trabajo y volvíamos aquí a Lebrija y estábamos a lo mejor una semana o dos semanas aquí parados y volver a salir otra temporada a los, o sea a los garbanzos, a las aceitunas, de la aceitunas a la escarda, de la escarda, en fin. Y en el campo había siempre faena que hacer. Entonces íbamos de un campo a otro, e íbamos realizando los trabajos que había.

Eduardo, livreur, 39 ans, Arcos :

- ... ya cuando tenía unos 4 años - que yo me recuerda, que yo tenía un poco así de noción del tiempo, pues me llevaban ellos también a la aceituna, al campo. Las temporadas a lo mejor eran 5, 6 meses ó 7, según, hasta que se acababa la cosecha de la aceituna. Y luego venía el algodón, o bien había que hacer otras cosas - de a rebuscar garbanzo, que cogían los garbanzos, y entonces te dejaban rebuscarlo, que era como un favor que te hacían los señoritos. Que íbas rebuscándolo en el suelo uno a uno, si cogías un kilo - ya cuando fui mayor íbamos muchas veces a rebuscar garbanzo, a rebuscar aceituna para revenderla. La pagaban 3 pesetas al kilo... Pés venía un señor que era el manijero, y venía pues a lo mejor a un sitio determinado - en un bar, en una plazoleta - decía « Bueno, pues, tal día vengo por aquí » o ya se sabía que era el tiempo de la remolacha o la escarda de la remolacha, o la escarda del algodón, o la castra, según - eso tiene varias etapas para irlo haciendo - pues venía el hombre y decía pues « Este hombre me interesa, éste también, esta mujer... » y entonces hacía una cuadrilla y se la llevaba.

- Y él conocía a la gente antes de escogerla?

- Sí. Muchas veces había, claro, discriminaciones por eso - a él quien no le interesaba pues « A él no le doy trabajo. » Porque antiguamente tenían ese poderío los manijeros o los capataces de los cortijos... se quedaban en los cortijos, en las gañanías que les llamaban... allí se comía, se acostaba. Cada uno con unos telones de saco, se hacían como unas habitaciones. Como aquello era grande, aquello era una habitación grande, una gañanía - sin más tabiques ni nada, sino - « Tú, cuanto estás de familia? » y ponían unos colchones en el suelo, colchones de paja... y allí nos acostamos, con los sacos... Lo que separaba una familia con otra era el saco, no había más... Se dejaba un pasillo por el medio, para pasar. Cada uno por la mañana recogía la cama, para limpiar la habitación aquella... Y nos íbamos por la tarde otra vez la misma rutina, de hacer de comer, a acostarse temprano para levantarse temprano - y así pues durante a lo mejor 6 ó 7 meses que duraba la cosecha de la aceituna.

Antonio :

- En aquél tiempo era todo... todo penoso. Y quedarse en una habitación como ésta, no sé, se quedaban 20 familias. Sin water, sin nada. Sino un colchón aquí, la cama aquí, la

otra aquí. Sin - sin ser familia. Pero eran familia. Porque entonces él que estaba en el cortijo, eran todos familia. Aunque no fueran familia, pero estaban muy... muy unidos...

- Y venían los manijeros aquí a buscar... ?

- *A acomodar gente. Allí a la plaza. Cuando no había trabajo, que buscar trabajo, todos a la plaza. Allí siempre venían los manijeros. O a las tavernas, es decir « A la taverna de Fulano, está el - ha venido el manijero Fulano. » Iban a buscarlo. Los padres o los hermanos, o lo que fuera.*

- Y mayormente a la gente le gustaba trabajar siempre con el mismo manijero?

- *Había quien decía bueno, pós, Fulano, Sutano, porque siempre seguía al manijero a quien me llevaba a trabajar a la familia. Casi siempre con los mismos manijeros...*

Juana :

- *Los manejeros eran de aquí por ejemplo, que eran de Lebrija, otros del Cuervo, otros de donde fuera, y llegaban a su pueblo, y acomodaba a la gente. Llamaba a la gente así « Mira que voy acomodando gente, para llevarla para esto, para el maíz, pa' algodón, pa' aceituna... ». Y entonces la gente se enteraba e iba a buscarlo y él los acomodaba : treinta, cuarenta, lo que en verdad tenía que llevar... si se llevaba una familia por ejemplo, a mí me decía « Voy a poner »... y me daba peonada pa' mis hijos, si tenía tres o tenía cuatro, daba peonada a mis hijos, a mi marido y a mí... Pero se llevaba a la familia entera. Con sus hijos, su marido.*

- Y pagaban igual a las mujeres que a los hombres?

- *No! las mujeres ganaban, pero mucho menos. Mucho menos. Mucho menos. Y trabajábamos igual que ellos. Pero a la mujer le daban siempre menos que al hombre, el hombre ganaba el sueldo más aumentado que la mujer, siempre.*

- Y se pasaba así todo el año fuera del pueblo?

- *Mientras duraba el trabajo, así, porque en un cortijo a lo mejor tenía algodón, tenía garbanzo, que se cogían a mano, tenía muchas clases de siembra. Y entonces pós dentro de lo que había, terminaron una cosa y se enganchaban en otra, entiendes? Hasta que se terminaba la temporada.*

- Entonces, se venía aquí al pueblo para la feria y cosas así?

- *A lo mejor pa' Feria, venían, y descansaban unos días y después otra vez iban a la escarda, al trigo, porque como antes era eso así, que - antes no había tantas maquinarias ni na'. Sino todos esos trabajos lo hacía el personal. O antes nada más que el arado, un tractor o una cosa para la tierra, pero los hombres casi la mayoría araba la tierra. Con la yunta. Se sembraba con la yunta - el algodón, el garbanzo, tingo a mano con los hombros, vamos que el trabajo lo ha hecho siempre, siempre ha sido de las manos de las personas... El trabajo de campo lo sabíamos todo. Con el garbanzo, la aceituna, la escardá, sembrar algodón a mano, todas esas cosas, eso lo sabíamos todos. Porque eso es lo que se hacía por aquí, ése era el trabajo que había y todo el mundo lo tenía aprendido desde que tenía doce o quatorce años... No había colegio, no había na', sino eso, porque no había... todo el mundo comía, aunque se trabajara hasta, bueno, hasta acostarse el sol en el campo, y hasta que no se ponía el sol no se mandaban pa' la casa. De sol a sol... se tenía sus cigarros, a lo mejor tres cigarros al día, que le decían un*

cigarro, a lo mejor media hora, o un cuarto de hora, no te creas tú que era media hora, hasta menos, y a la hora del almuerzo, venía un señor con una bestia, con la comida... que le decían el gazpachero, le decían al que iba con las cosas, con los panes de la gente, lo dejaban por la noche, cada uno su taleguita, dejaba con su pan, su cuchara, sus cosas y este señor iba con la comida al tajo y las cucharas y el pan y esas cosas y se comía en el medio del campo, en un lebrillo.

- Y había una cocinera o un cocinero?

- *Una cocinera, claro está. El manijero era el que mandaba a la gente y la señora era la que guisaba.*

- Qué era lo que se comía?

- *Pós garbanzo. No había otra cosa. Pós garbanzo, o papa, que echara papa, y garbanzo y ya está.*

- Con algo de chorizo o... ?

- *No, el chorizo, no [risa]. El chorizo, nosotros ni de lejos. Hombre, porque es que no... La sardina le decían el jamón del pobre, el pobre no podía comer jamón, pós la sardina le cocía un poco, le quitaba la esto, y le ponía en el pan. Era el jamón del pobre. Le decía eso el jamón del pobre.*

Manuela :

- *Cuando yo tuve ya quatorce añitos,pués ya me tenía que ir a trabajar al campo, y ya mi madre se quedaba con los niños. Íbamos todos al campo, venía ella también pero ella se quedaba cuidando a los niños. Y ya yo trabajaba. En el campo, con trece años, ya empecé a trabajar en el campo.*

- Por temporadas?

- *Todo para temporal. Antes pasábamos de un trabajo para otro. No veníamos a Lebrija nada más para Feria o... una Semana Santa. Pero un par de días y ya está. Estábamos to' el año seguido trabajando.*

- Y como lo pasabas allá?

- *Pós lo pasaba divertido, porque estábamos bien nada más que todos los días trabajando y después de noche, formábamos una fiesta todas las noches allí donde parábamos en la casa donde estábamos. Todas las noches formábamos una fiesta, con El Chozas, que también estaba con nosotros... Y bueno - y lo pasábamos de bien y ni cansada ni na'. Muy divertido, muy bien. Que estábamos a gusto, pós más malamente que hoy porque hoy se vive de otra forma...*

Fernando :

... de noche, cuando llegaban, las muchachas, pós se arreglaban un poco, se lavaban porque como es natural en el campo, el sudor, y las muchachas empezaban a bailar y los muchachos, y algunos de edad que sabían cantar y bailar, algunos hombres de edad, de Jerez, que eran muy artistas, porque eran muy artistas para el flamenco,pués también, algunas noches más que otras metía el puertapás y bailaba él que sabía. Y si había alguno que era muy aficionado al cante, porque había mucho en el campo el cante...

José :

... entonces yo me acuerdo venía el Tío Chozas a trabajar a un sitio, se venía allí, pasaba la noche, y mandaba por vino, y allí pues se formaba una noche baile, de cante a gusto, íntimo y muy bien, que es diferente a todo lo comercial. Eso yo me acuerdo a lo mejor escardando remolacha, iban así, bueno así con el trabajo, cuando se echaba un cigarrito, un descanso, pues empezaba la gente a echarse para esa alegría, no? Y eso es algo nuestro, muy de aquí, no?

Antonio :

- Los flamencos trabajan mucho. Trabajan mucho. Y es que - no es que fuera más que otros, pero siempre han tenido un poco de cortedad y como un flamenco fuera a trabajar en una cuadrilla de Payos, y fuera corto trabajando, no fuera un poco largo, que - tenía que hacer algo más. Algo más.

- Qué quiere decir eso de corto y largo?

- Que - que trabajaba más que el otro. Más que el otro. Si yo andaba dos pasos, el otro andaba uno, el flamenco tenía que andar tres.

- Y por qué?

- Porque había esa cosa - te buscaban. Por eso éramos los, los malnombrados, éramos así... Pero el flamenco siempre lo ha tenido para trabajar. Aquí en Lebrija, toda la parte de Utrera pa' acá : Las Cabezas, Lebrija, todo eso, y Jerez también... hay muy buenos trabajadores...

Juan et Fernando :

-... Los flamencos antes de Lebrija, toda su vida ha sido de campo, más que nadie. La gente ha trabajado más que las otras gentes, más que toda la gente... Porque el flamenco se ha dado a respetar en el trabajo!

- Se ha dado a respetar con ellos, y en el trabajo...

- Mejor!

-... hemos mejor trabajado, los hemos superado a ellos.

- En todas las cosas los hemos superado, en todas las cosas! En respeto, en no cogernos de nadie, en no matar a nadie, y en el trabajo más que todas las cosas... No igual que ellos : más!

Luis :

O sea nos respetan todos los Payos debido de que seámos tan trabajadores como ellos, por no decir algo más porque hemos tenido que superar eso. Nosotros, para que nos miraron bien hemos tenido que superar a ellos en los trabajos. O sea, hacerlo bien, y ligerito. [Risa.] Son así.

Eduardo :

- *Mi madre me cuenta de que ella ha ido por caracoles... Y ella iba a muchos cortijos - si te digo lo que es la zona del campo de aviación de Jerez, era una zona muy acotada porque era militar, entonces se quedaban muchos caracoles allí, y claro - cuando ellos se salían de aquí por la tarde, a lo mejor venía un lote de ellos por la tarde, o salían por la mañana, salían muy tarde y venían de madrugada - a las 8 de la noche o las 10, con un saco de caracoles que pesaba a lo mejor 40, 50 kilos. En la cabeza, desde Jerez.*

- Y se gana bien con los caracoles?

- *No. Antes para ir comiendo nada más.*

- Para el consumo propio solamente?

- *A veces para consumo propio, y para venderlo - porque a veces había trabajo, otras veces no había, cuando lo había a lo mejor no te lo daban...*

Manuela :

- En qué trabajaba tu madre?

- *Pué, a la marisma iba por caracoles en aquél entonces. A la marisma porque todas las parcelas era marisma antes. Y cogía muchos caracoles y lo vendía a la gente cabrillas, no las blanquillas, sino las cabrillas que son más gordas. Y entonces había un remitente de aquí de Lebrija y las mandaban a Sevilla, porque ella las cogía y ya luego las vendían. Y después llegaban a Sevilla y de allí... comían, vamos.*

Antonio :

Mis padres, de campo. También, campo. Luego ya mi madre, ella en el campo, luego ya mi tía - pús tenía el trabajo éste de los caracoles, que era remitenta. Era como especie de recogero. Recogero son aquellos que recoger en aquél tiempo, si venía el espárrago, el conejo, la perdiz, todo lo que venía lo compraba. Y éstos, esta gente, mi familia, se dedicaban al caracól. Lo compraban al destajo, pero vamos - el caracól. Y lo mandaba a Sevilla, que estaba mi tía, y ella lo desprendía allá... lo distribuía en los bares...

Pablo, boucher, 46 ans, Arcos :

- *Bueno, pero nosotros no hemos sido como la gente gitana bas baja...*

- Como los canasteros?

- *Los canasteros. La gente de nosotros estaba bien. Que siempre hemos sacado de comer, los abuelos carniceros. Está bien. Estaba la cosa marchando bien. Pero también hé visto a canasteros, y he estado con ellos - porque me gustan tanto - desde chico, y he estado haciendo sus canastas, sus cosas a la vera del río, y yo pasaba con mi borrico, y me paraba, siendo muy niño, y he entablado amistad con ellos. Y me decían « Siendo tan chico, por qué te gusta tanto? » Y dije pués mi madre es Gitana pura, mi padre es gaché pero aquí estoy yo. Y entonces aquí está toda la nobleza que hay en esas familias : en la pobreza, pero en la nobleza que hay. Claro, que tiene que haber pobreza, pero yo he llamado - por eso digo que me gustaría ser más gitano que payo.*

Tomás et Rocío :

- *Ahora no, pero antes había muchos. Imigraban mucho aquí a las cuevas, a los ríos y se buscaban la vida ellos haciendo canastas y esas cosas. Y había muchas cuevas, que tenían vivienda ellos en las cuevas... Venían a lo mejor en un carro, y las criaturas pús claro se quedaba allí muy abajo de la peña en una cueva que le dicen la cueva tapada... y se quedaban allí a lo mejor cuatro, cinco meses, y ya cuando veían la cosa mejor pué, iban para otra parte.*

- *Pero también me gustaría ser una Gitana de esa época, y como vivían, el corazón que tenían, en fin...*

- *Te parece que era mejor que ahora?*

- *Ay, claro...*

- *Ellos no tocaban ná, ellos estaban allí y no le robaban ná ni tocaban ná, porque yo allí me bajaba a jugar con ellos mismos, y nos decíamos 'primo', y luego pué cuando se iban ellos sentía uno algo, sentía...*

- *Y compartía lo poquito de comida que tenía lo compartía con él que le hacía falta.*

José :

Yo siento por dentro que soy gitano, no tengo que ponerme gitanerías por fuera...

Ricardo, commerçant, 64 ans, Lebrija :

Estuve 15 meses sirviendo [en la mili] y se quedaron con el gusto allí de saber que yo era gitano. Pús como me vieron tan blanco y eso, pús nadie allá supo que yo era un Gitano. Y estuve desde que me llevaron hasta que me licencié de asistente de un teniente... Y resultó que ni la mujer, ni el teniente, ni los soldados allí, ni nadie supo que yo era gitano. Y me vine licenciado sin que nadie se enterara de nada..

Fernando et Juan :

- *Ves, mira : ese no parece gitano, aquí no parecemos gitano ninguno.*

- *Unos más blancos, unos más negros...*

- *Ni de la ropa...*

- *Ni en el vestir, ni nada.*

- *Ni en el vestir, igual!*

Antonio :

Fuimos a Chiclana, a una boda, de una Gitana, e íbamos invitados de aquí. Pero llegamos a la boda, pús ellos se creerían que nosotros no eramos Gitanos. Tuvimos que decirle - al invitado que nos invitó - « Mira, que a nosotros no nos echan afuera! » « Claro, hombre porque son Gitanos! » Y dicen « Mentira, aquellos no son Gitanos. » Que no eramos Gitanos! « Verdad, hombre que lo somos! Yo ya sé mi camello, yo como que no voy a ser gitano? » « Pús Ud. no tiene costumbre de ser gitano! » Ellos tienen ese costumbre. Ya nos tuvimos que ir, porque ya no estábamos a gusto allí.

José :

Eso es la casa común de todos los Gitanos. O sea, a parte de las diferencias ideológicas que se tenga con cada uno, yo creo que sí eso es lo que reúne de una forma a la comunidad gitana de Lebrija. Y esa noche pues, sí, los Gitanos pues toman como algo nuestro una identidad, una identidad de aquí que nos reúne esa noche, para nosotros expresarnos, y desahogarnos de nuestra forma, es algo que se expresa. Nosotros, y el pueblo, el que también asiste y le gusta y eso. Es algo diferente, no? En eso sí se expresa algo diferente, donde se demuestra que el Gitano de Lebrija tiene, tiene su forma. Que es lo que pasa? Que a lo mejor, bueno, las otras procesiones pues salen, llevan un recorrido, todo muy esquemático, muy eso; pón el Gitano ante su devoción, su fiesta, su forma, su forma de expresión pues esa noche se vuelca y se rompe todo el protocolo y todas las formas, no? Entonces claro, a los incluso, por allí han llegado hasta muchos tirantes con las otras hermandades, porque nos han querido imponer a nosotros los Gitanos una forma de... vestido de... una esquema, no? de comportamiento en lo que es las Hermandades. Pero claro, allí demostramos que somos diferentes y tenemos una expresión diferente, y lo hacemos a nuestra forma. Y eso es lo que reúne comunmente a todos los Gitanos : la imagen de la Hermandad, vamos....

Luis :

... desde el 68 empecé de capatáz, y a mí la Hermandad siempre me ha gustado, y eso... y me sigue gustando y me seguirá gustando hasta que me muera...

Bernardo :

De pequeño participaba. Mis padres - yo recuerdo de vestirme de pequeño y - pero luego, hubo una época de distanciamiento, yo creo que motivado por eso un poco, no?, por evitar... el comentario y evitar que... lo que te he comentado, no? que, de que - yo supongo que - de niño, yo recuerdo eso como una situación un poco negativa, entonces, la evitaba, no? ... Luego de mayor... creo que no me he acercado ya por razones incluso religiosas, no? Porque como manifestación cultural yo entiendo la Semana Santa como algo - como manifestación cultural bien, pero desde un punto de vista de creyente, que me considero, la considero algo nefasto, me entiendes? No tiene absolutamente nada que ver con el cristianismo...

Antonio :

Eso es lo más bonito del mundo... Especial, todo. Como sale ese Cristo, como lo bailan, como lo mueven - no es bailar sino moverlo, con la gracia que llevan. No lo lleva cualquier Hermandad. La Hermandad del Ecce Homo jaco a todas las Hermandades... estaba caída, la de los Blanquillos, la sacamos los Gitanos, porque no tenían pa' pagar los costaleros, los Gitanos nos pusimos, lo sacamos... Y con la alegría que se lleva... ese movimiento que se tiene que hacer al Cristo - lo mismo no es, pero por eso digo que somos diferentes. Ese baile, esa cosa - aunque no es baile, pero no es folclórico, pero es una cosa - pero sí esa gracia, ese movimiento que tiene - parece que va bailando...

Ricardo :

Hombre, es importante que los Gitanos tengan una Hermandad suya. Es muy importante que los Gitanos de Lebrija sigan con su Hermandad hasta - hasta el final de los tiempos... si fuera solamente de Gitanos pós éramos unos racistas. Porque allí entra todo el mundo, todo él que tenga voluntad y por que sea que le gusta eso. Allí no, allí no es « Nosotras somos Gitanos y aquí no entras por que no lo eres ». Allí entra todo el mundo, todo él que quiera. Pagando su cuota igual que toda la gente... más de todas las hermandades, la diferencia que hay es el arte y la alegría que tienen los Gitanos en la calle con un paso. Bailan y cantan por bulerías al compás, lo que nadie hace. Con un paso cargado. En lo alto de los hombros. Por eso digo que - que la Hermandad de los Gitanos de Lebrija, pós se conoce entre las otras por eso, porque es una alegría en la calle. Y yo creo que Cristo - Cristo me parece a mí que no le gustó nunca la tristeza. Le gustó la alegría siempre...

Bernardo :

- Creo que tiene que ver un poco con que la iglesia tal como está hoy, no permite la diferencia. - Y en este tipo de iglesia la gente canta, baila, se vive una manifestación cultural respetando las formas.

- Se integra el cante gitano?

- Claro! Se integra más en la iglesia evangelista que viene de Estados - no sé donde, y no se integra en la iglesia católica de aquí de Andalucía que.. que es de aquí. Aceptando la forma de manifestación popular a través del cante, se les permite, y sin embargo la iglesia católica se les ha reprimido así... Puede que tenga algo que ver esa posibilidad, no? Esa posibilidad de manifestarse a través de su cante, su baile, eh? Cosa que se reprime un poco, o mucho, en la iglesia católica.

- Y son gente más marginada que va a esas iglesias aquí en Lebrija o es gente ya acomodada?

- La gente acomodada no. No tiene plantación allá. Tiene plantación entre gente... con desequilibrio creo... Conozco algún Gitano que está aquí, un chaval, y coincide que es muy retraído, muy tímido, muy inseguro, muy... entonces ha encontrado allípués gente con... al que le echa el brazo encima y... y entonces creen de forma ciega en la Biblia y en el Mensaje de alguna forma un poco así cegada, entiendo yo...

Tomás et Rocío :

- Mi marido no quiere que yo sea Testigo de Jehovah, y por qué tu crees tú que yo me quiero meter allá, porque veo allí que hay... candidatura...

- Hay muchos Gitanos que van allá?

- Si, y además vienen, es una... no es una fiesta y hay muchísima gente. Yo voy muy poquito porque no me deja, pero yo veo que no son racistas, y le liga mucho a los Gitanos... Los otros mucho desprecio es lo que hay : unos cuadros que se dan muchos golpes aquí [en el pecho] y a lo mejor no hacen nada por nadie.

- Hay pastores gitanos entre los Testigos de Jehovah?

- Sí, claro.
- Sí, hay bastantes.
- Aquí mismo?
- Aquí mismo.
- Sí los hay...

Francisco :

Nosotros ahora estamos en una integración como ciudadanos y tal, cuando nosotros solicitamos, cuando cualquier Gitano solicita va como un ciudadano más, y no porque por tal partida que tanto y tanto por ciento, los Gitanos un tanto por ciento, porque eso es estratificar, y ya es demarcarse, eso ha utilizado el nazismo... Por muy integrados que estemos pero hay más necesidades que hay que organizarnos... Pero enmascararlo, enmascararlo. Para que no parezca una organización racista...

Bernardo :

- Yo estuve seis meses trabajando en la Junta de Andalucía... - y yo pienso que las asociaciones que más trabajan por una mejora de las condiciones de vida y una amelioración de las condiciones del pueblo gitano, son precisamente las que están regidas por Payos. Las que están regidas por Gitanos, mayoritariamente, veo que van a buscar solución a situaciones económicas y a poner la mano y a acogerse a subvenciones. Y suelen ser gente que no realmente les está en cuidado el pueblo gitano, la justicia que puede vivir el pueblo gitano y la marginación social y económica del pueblo gitano. La asociación que mejor conozco que funciona es una de Almería, que la lleva un Payo que dice « Aquí hay que trabajar para mejorar las condiciones económicas y sociales! » y por que los niños van al colegio y por que en vez de estar todo el día - sino, buscar mejoras de las condiciones de vida. Sin embargo, yo creo que los Gitanos que rigen tales asociaciones gitanas, la mayoría van a poner la mano y a coger las subvenciones.

- Aún cuando son gente que son ya universitarios, profesionales, cosas así?

- Yo creo que sí. Yo creo que en eso comparten lo de los Payos : el miedo al pobre. Es el miedo al pobre Payo y el miedo al pobre Gitano. Da igual. Y el Gitano que está nuevamente en esta situación es un - la gente que las dirige son gente nuevamente, más o menos bien económicamente, o incluso culturalmente, pero yo creo que realmente son los que mantienen distancias con el Gitano pobre. Yo creo que un Gitano rico rechaza igual a un pobre Payo que a un pobre Gitano.

- O incluso más a un pobre Gitano?

- A lo mejor, porque tiene algo en común con él que no le gustaría tener. Yo creo que las asociaciones gitanas, la mayoría, son camelos, y le dan apego a chuminar y a mostrar los Gitanos como, como algo que no tiene nada que ver... y a no reivindicar.

- Crees que ellos fomentan un tipo de clientelismo?

- Pues claro. Yo creo que se prestan a los juegos de la Administración. Porque la Administración se lava las manos diciendo que las subvenciones para Gitanos - ellos se

prestan al juego, al cambio de chupar, pero no hacen nada realmente para mejorar las condiciones de vida de - de los Gitanos de las Tres Mil Viviendas. Estan callados, esta gente está normalmente callada. Es decir, que si realmente estaban representando a los Gitanos, estarían denunciando públicamente y continuamente las condiciones en las que viven los Gitanos que viven debajo de un puente en chábolos y unas condiciones deplorables, no? Y sin embargo están allí achancados porque están... chupando de la teta, entiendo yo, no? Como están trabajando, tienen un puesto de trabajo o están recibiendo dinero de las subvenciones de la Administración... Yo creo que cualquier asociación gitana o de la que sea, para reivindicar realmente los derechos que supuestamente reivindica, tiene que mantener la distancia con la Administración, no tiene que recibir una peseta. Es la primera condición. Y es justo la primera condición que ponen los Gitanos a veces para organizar una asociación : recibir una subvención. Y eso no debe... porque es la trampa. Es primero organizarse, consolidarse, tener claro un motivo, y luego seguir. Y si hace falta, como entidad pública o como... bueno como colectivo que accede a un dinero público pues pedirlo para que se gaste de manera - pero exigirlo, no limosnearlo, que es lo que hacen muchas veces. Limosnearlo a cambio de... de mantener los problemas callados y de... eh? Y de no luchar a fondo por las situaciones de injusticia...

José :

Nosotros somos anteriores aquí que a mucha gente no gitana que procedían del norte y del centro de España, porque entramos aquí por el Estrecho con los Árabes, y entonces, nosotros nos integramos aquí con los Judíos, con los Árabes, que se demuestra nuestra integración, nuestra forma de ser. Lo que pasa, claro, que nosotros, en aquella época, no teníamos una entidad [sic] propia, nos confundían con gente de Siria o Egipto, que de allí viene la palabra de gypsy, Gitano, no? Que no corresponde con lo que es gitano. Qué es lo que pasa pues, como había tolerancia e integración pues se respetaban y vivían en armonía Judíos, Gitanos y Árabes. Qué es lo que pasó, que a raíz ya de las Pragmáticas de los Reyes Católicos cuando empiezan a invadir a Andalucía, es cuando empiezan a clasificar a la gente, no? A los Gitanos a un lado, a los Judíos a otro, y a los moriscos a otro. Claro, en esta remesa está claro que ya cuando entran los Gitanos del norte, que son más nómadas, son gente más tribal, pòs claro esta gente por lo que empiezan ya a deportarse hacia las galeras, ya empiezan a traerlos hacia los Puertos, y empiezan ya a darles leyes y a castigarlos. Y entonces claro ya empiezan también a castigar a muchos Gitanos de esta zona, no?... Que empieza ya las persecuciones, empiezan ya las leyes en contra de los Gitanos. Pero yo quiero decir una cosa : que la historia está escrita solamente por los que vencieron, y no por los vencidos. Entonces aquí se ha escrito mucho de los Gitanos, se ha dicho mucho, pero yo creo que los que trajeron la civilización - y Andalucía fué uno de los países más adelantados de Europa cuando estaba la armonía de Árabes, Judíos y Gitanos, aunque Gitanos fué una minoría pero también aportó en el arte del acero, del cobre, de la armadura y de los animales. Por eso yo recalco que somos diferentes a otros Gitanos de otras zonas. Somos diferentes porque llevamos mucho tiempo en esta zona. Y yo he escuchado de mis tíos, ya mayores de ochentitantos, noventa años, hablar de sus abuelos y sus abuelos decían de sus tatarabuelos, y es que aquí hay una historia y hay unas raíces. Lo que pasa claro que en

los archivos no se puede demostrar documentalmente cuando entraron los Gitanos. Es que aquí claro los Gitanos estaban aquí antes que los archivos... Nosotros fuimos anteriores a mucha gente de Castilla, de otras zonas de España. O sino ya habían sacado los archivos diciendo « Los Gitanos llevan allí en Lebrija, los Gitanos llevan allí en Sevilla, los Gitanos llevan allí en el Puerto tanto tiempo. » Como lo han demostrado por el parte del norte, pero por aquí no lo han podido demostrar. Lo que pasa es que ellos entienden que por allí entramos y todos somos iguales. No!

Diego :

Eso lo trajeron los Gitanos de la India. Y cuando llegaron aquí a Andalucía,pués la historia de los Gitanos ha sido una pelegrinación [sic] enorme. Pero han venido sufriendo desde que salieron de su país. Han venido sufriendo. Entonces los Gitanos que entraron aquí en España - como entraron en Francia y en Inglaterra - como los hay en todos los países del mundo - cuando llegaron aquí y se asentaron, el poco tiempo que duró que no se metieron con ellos. Porque vivieron a gusto...

Fernando :

Nuestra trascendencia [sic] han entrado aquí hace quiñentos años. Yo soy un Español como otro cualquiera. Que dice que esto de los Gitanos por el cante y el baile, bien. Pero dista eso más que muchos que vienen de Holanda, de por allí a los cincuenta años son Españoles. O cien. Igual. Mi gente aquí entró hace quiñentos años, que se venían de una guerra que hubo allí, como la que hay en Yugoslavia ahora, que hay en Checoslovaquia, una guerra que dice que se huyeron pa' aquí, y vino aquí un grupo y... Pero aquí la gente no son Castellanos. Castellanos son los de Castilla. Aquí se dice « Yo soy Castellano ». Mentira! Castellanos no son los de aquí. Aquí somos Andaluces todos. Todos Andaluces. Porque tu vienes aquí y a los sesenta años de estar aquí tus hijos son Andaluces. Y nosotros llevamos aquí quiñentos años...

Fernando : Tampoco hay una diferencia ninguna, ni el flamenco, ni el pato. Aquí todos somos iguales.

Juan : Aquí todos somos iguales, eso.

- El pato qué es?

[Risas]

Fernando : El pato es un pájaro.... El flamenco, es un pájaro, no? No ves que es un pájaro el flamenco?

- Ah sí, claro.

Fernando : No lo sabes?

- Sí, sí.

Fernando : Nosotros somos de pájaro flamenco y los otros son los patos!

[Carcajadas]

- Tiene menos gracia un pato que un flamenco, no?

José : Eso es una, ésto te lo pone el Tío, ésto te lo pone un parábola como Jesu Cristo ponía las cosas, lo ha mentado para que comprenda mejor dicho : flamenco y pato. Que todos son iguales...

Juan : Que nosotros no hemos tenido diferencia ninguna entre la clase... flamenca ni la otra tampoco.

- Pero sí hay una gran diferencia entre un pato y un flamenco, no?

Fernando : Que hay una gran diferencia entre un flamenco y un pato. No - porque los dos son pájaros de agua! Los dos son pájaros de agua, el pato y el flamenco les gusta el agua mucho.

Juan : Y el pato es el que... los flamencos no tenían diferencia con los otros.

Fernando : Los Gitanos, con los Castellanos, o los Payos, como le dicen, pués no hemos tenido diferencia ninguna. Porque yo, mis hijos, y yo por igual nacimos a la, que el bautizo. Llega la hora de casarse, se casa igual que ellos, en la iglesia, se casa, celebra lo poquillo que tienen que celebrar, y luego después se van a su casa y viven como...

Juan : ... como la gente! La gente!

Manuela :

- Y eso es diferente de lo que hacen los Payos?

- No, casi igual, que tu sientas más que los Payos, a lo mejor que tenga otra forma, no? pero vamos, que es casi igual. Porque yo me acuerdo del padre de la Carmen y fué una cosa igual que... Que estuvimos nosotros allí, y también fué una cosa igual...

José :

... el Gitano ha respetado mucho a los difuntos. A la hora de la muerte es igual que otras familias, no? - la diferencia se ha marcado de aquí pa' atrás, que se ha respetado mucho al difunto, lo ha respetado mucho, lo ha guardado mucho respeto, y que no se ha mencionado que nadie lo ofendiera... Es decir, que es una cosa que le caería mucho a la gente, que le tienen mucho respeto a sus difuntos. Es lo que ha marcado la diferencia entre la gente no gitana, es el respeto. Lo demás es normal pués, hombre.

Eduardo :

... Con eso de ser Gitano a muchos os dice « Póy yo, los Gitanos tienen mejor corazón que los Castellanos », que los gachó...

Rocío :

Los Gitanos siempre han estado discriminados pero ellos tienen buen corazón. Los Gitanos lo que pasa es que tienen muy mal perder... El que es Gitano-Gitano es así. Te lo da todo, pero no te metas con ellos. Y se defienden... Los Gitanos son muy unidos, la familia es más sagrada que entre los Payos. Se ayudan más también...

Fernando :

... Bueno, la forma de vivir, nosotros nos llevamos de una forma que no es que no seamos iguales. Eso sí es verdad. Nosotros tenemos muchas diferencias entre ellos... Hablando, y viviendo la familia, la unión que tenemos, y ellos tienen menos unión que nosotros...

Pablo :

Pués de momento, estamos todos, cuando se mueve algún flamenco - « Se ha muerto un primo! »... Pero cuando se muere cualquier Gitano, lo sentimos mucho. Vamos « Ooh!, pobrecito. » Porque ésta es una raza muy noble. Y lloramos por nada. Y lo sentimos mucho, cualquier cosa que pasa...

Manuel, boucher, 46 ans, Lebrija :

... Dice que él que se sale, es como los animales : la raza es el macho el que cubre, él que hace la buena casta. La hembra se pone y entonces para echar, para sacar uno bueno tiene que ser un buen macho. Entonces la raza tiene que ser lo mismo. Si cubre el macho, entonces los hijos salen al padre, tiran al padre, no es verdad?... Yo soy Gitano, y mis hijos han salido gitanos. Si hubiera sido al revés, que yo soy gachó y ella es Gitana entonces los niños habían salido tirando más a payo que para gitano. Es que es así. Observa : el padre que sea Gitano y ella que sea gachí, saldrán los niños Gitanos. Ahora : si el padre es gachó y ella es Gitana, los niños salen más gachó. Vamos, que eso es así...

Diego :

Esa niña de los apellidos pós ella ha perdido ya - bueno, el Monge lo lleva, pero el momento que ella se case, ya sus hijos pierden el Monge. El macho todavía sigue con el Monge, pero la hembra, se pierde el Monge. Mientras nosotros no, nosotros llevamos los dos apellidos, que es el Amaya y el Flores. Pós entonces cuando mis niñas se casen...

Fernanda :

Porque somos muy raros, tenemos otras costumbres, porque no queremos que salgan las niñas solas con los novios por allí. Y los Gitanos también saben la ley de nosotros, y la tienen que respetar hasta lo ultimo, comprendes lo que te digo? Pero los Payos « Igual, que tu madre te ha dicho a las 11? Tu vendrás a las 6 de la mañana! » Aquí no! Que coja un Payo aquí y fuera! Por eso te digo que esa forma tiene guaso, sabes? Que un Gitano de clase sabe las costumbres de nosotros, y sabe que tiene que respetar a su novia, y saber respetar a sus suegros, pero los gaché no. Los gaché van a la forma de ellos, a lo que están acostumbrados. Pero nosotros no.

Luís :

... lo que pasa es que ya con esto de casarse unos con otros pós, ya esos niños van perdiendo ya esa raza pura. Pero los padres yo creo que les pasará igual que a mí, que aunque estén casados con una Paya, pero, pero, ellos quedarán como yo digo, que sus

hijos se casen con Gitano-Gitana pura. Porque a mí, o sea yo mis nueve hijos, yo en verdad, o sea, no es despreciar a mis nueras, pero que yo para mí es que... no es por mala ni ná sino que para poder mantener esa raza pura...

Manuel :

- Ellos [tus hijos] son Gitanos o no son Gitanos?
- *Si, son Gitanos, ellos son Gitanos. Son cruzados pero vamos...*
- Eso de que depende? Ellos escogen ser Gitanos?
- *No, no, yo no creo que nadie escoja. Lo que le salga a uno tiene que salir, no? Él que es Gitano tiene que morirse siendo Gitano, no puede cambiar nada por completo.*
- Pero se sienten más Gitanos que Payos?
- *Si, se sienten más Gitanos que Payos.*
- Aunque son mitad Payo y mitad Gitano?
- *Si, pero se sienten más Gitanos que Payos.*

Manuela :

- Y tu crees que si siguen casandose con Payos, y si siguen esas mezclas que van a desaparecer los Gitanos?
- *Claro! Se pierde!*
- No hay casos de familias donde hay matrimonios mixtos así, pero donde los hijos siguen siendo Gitanos?
- *No, porque eso si se casa, si yo tengo mi hija, mi hija se casa con un Payo, tiene hijos : esos niños son cruzados, no? Y ahora si se casan con un Gitano no se pierde, si se casa con un gachó ya se pierde...*

Remedios, comerciante, 45 ans, Lebrija :

Pero a mí no me importaría que mi hijo le hablara una flamenca. Me encantaría la verdad. Para que viviera pa' adelante los flamencos. [Risa] Que no se sigan tanto perdiendo, se está perdiendo mucho... Se va perder. Éste se pierde. Que vamos. Aquí estamos. Y yo no puedo obligar a mi hija tampoco a que se case ni na', que es una cosa que tiene que llegar y que le guste.

Enrique :

Bueno, con cara al futuro yo creo que se va perdiendo la raza. Se va perdiendo la raza porque claro, si mi hermana se ha casado con un Payo, luego una hija de ella se casa con un Payo, pós ya los apellidos esos, ya se va perdiendo. Hasta que llegue el día que no tenga nada de Gitano... A mí en verdad nunca me gustaría que la raza gitana se acabara, no? Pero que yo reconozco que, que con el tiempo se tendrá que perder porque si guardáramos nuestros costumbres de nuestros antecesores, de el Gitano con la Gitana y la Gitana con el Gitano, ponte, de esa manera, vamos, no se perdería nunca. Pero de esta forma llegará el día que se pierda...

Ana :

Yo creo que se está perdiendo. Porque mira : yo, mi novio es Payo. Las mujeres de mis hermanos son Payas, los maridos son Payos. Yo creo que se está perdiendo. Si yo me casara con un Gitano, entonces mis hijos se crían Gitanos, pero si yo me caso con Javier, con mi novio, mis hijos ya no son Gitanos. Son... cruzados : padre payo, madre gitana...

Fernanda :

Se tendrá que perder, se tendrá que perder con el tiempo... Porque es que ya mis niñas, que son flamencas, se casan con un Payo -... Bueno, desde luego, pero depende de ellas... Pero cuantos hay? Cuantos Gitanos hay casados con Payos ya? Y ya es una mezcla que ya - claro, el Gitano puro,pués la que sale, sale nacida - ahora ya, ya cruzada-...

Juana :

Pero con el tiempo se va, eso se va re... se va renovando, se va renovando y llega el momento que, por muy fuerte que sea, se va a perder. Entiendes? Se va perder. Sí. Por que por ejemplo, mis hijos : la que está en Barcelona, esos niños de flamenco no entenderán nada. Nada, nada, nada. Pés si están aquí, aunque están cruzados, estan viendo, y están aprendiendo. Porque se están enseñando a bailar y eso, tocar palmas y esas cosas y - pero ellos no tienen trato con flamencos ninguno. Entonces son niñospués sí que no...

Luis :

Bueno, depende también de la crianza que tenga el niño. Si el niño está, suponiendo, está más en mi casa que en la casa de los otros abuelos, o sea, si va a la casa de los abuelos que son Payos,pués no le hacen lo que nosotros le hacemos. Porque mis nietos entran en mi casa, y tanto yo como mi mujer y todos mis hijos empiecen a tocarles las palmas y a cantarles. Entonces esos niños empiecen a tener arte, eh? [Risa]

Manuela :

Los hijos de ella ya son cruzados también, ahora el día que sean mayores, la vivencia, según la vivencia que lleven, se coge la vivencia del padre o de la madre que sea gachí, pós serán gachós, pa' qué Gitanos! Ahora si conviven las dos cosas, pós mi sobrina por ejemplo, sabe que su padre es Gitano y su madre no lo es, pós ya el tiempo lo dirá, según la vivencia que ella coge. Ella está relacionada con la familia de su padre, pero vamos ya... hasta que ella sea mayor

Manuela, sa fille de 24 ans et son fils de 21 ans :

(A los jovenes :) Pero qué os parece a vosotros esto de casarse entre Gitanos, os parece importante o no?

- Claro.

Sí? Por qué?

- Para conservar tu sangre, no?

- Es diferente, a lo mejor. Hay más compenetración, es distinta. Me entiendes? Es distinto... Yo he estudiado, tengo muchas amistades con gente que no es gitana, pero - y las sigo viendo y si me tengo que tomar un café con ellas, me lo tomo, y son muy amigas mías, íntimas - pero, es distinto la relación de un Gitano con un Payo, es distinta. Hay otra cosita.

- Otro matiz, otro matiz.

Saben explicarlo? Ese matiz que hay?

- Otra cosita, no sé. No sé explicarte. Es otra cosa distinta...

- Lo que pasa es que una gaché no te va a comprender a tí como una Gitana...

- Lo que pasa es que dice que habrá ahora otro cambio que a mi edad. Que ha habido otro de estos niños, estos jóvenes, que han dado un cambio a cuando mi juventud, hará ocho o nueve años. Esta juventud ha vuelto a la juventud de una de antes. Están más entre ellos. No es como la edad de éste [su hermano] que se casaron todos con Payas...

Pedro :

Porque había una época en que el Gitano empezó a entrar en discotecas, empezó a salir con mujeres que no eran gitanas, se empezaron a casarse - pero yo estoy viendo en la juventud de mi edad y en los más pequeños, de que se ven y se juntan, y salen ellos solos y que prefieren estar entre ellos. Porque se comprenden mejor, que tienen los mismos gustos, no lo sé. Que también los hay partes y partes, no? Pero la generación mía, la mayoría tiran hacía mi lado, aunque no haiga esa preocupación... Porque la mayoría de mis amigospués, que son Gitanos, todos salen con Gitanas.

Ana :

Aunque mis hijos no sean Gitanos-Gitanos, si yo me caso con mi novio, claro yo pienso aclarar de que todo lo que somos, de donde venimos y aunque ya se perderá mi apellido y todo, pero que se enteren de lo que somos y de donde vinimos y las costumbres, aunque las costumbres ya no - no las respetamos porque aquí no se pueden respetar.

José :

Yo digo que los Gitanos de Triana, de Sevilla, Utrera, de los Palacios, Las Cabezas - de Sevilla hasta Sanlúcar y los Puertos, este rinconcito, fuimos que entramos eso aquí por el Estrecho de Gibraltar con los Árabes... Lo que pasa es que ellos entienden que por allí entramos y todos somos iguales. No! Hay diferencias...

José :

Ya cuando entran los Gitanos del norte, que son más nómadas, son gente más tribal...

Luis :

... en otras poblaciones grandes por allí, por ejemplo en Barcelona, o Badajoz, por allí, tienen otra forma de vivir los Gitanos - o sea, el patriarca y todo, bueno aquí eso no lo conocemos siquiera.

Gonzalo, surveillant de stationnement, 45 ans, Arcos :

Ellos se creen más que nosotros! Si fueras un Gitano catalán y yo soy un Gitano andaluz, pero la gracia que tengo yo no la tienes tu nunca en la vida!

José :

Ya los de Granada, de la parte esa de la Andalucía oriental y eso, no sé exactamente por qué allí, la forma de vida es más tribal, no? Viven más en familia, conservan todavía ese gitanismo más conservador...

Antonio :

Hay Gitanos que son - tienen la berebere como nosotros decimos, que hasta nosotros, cuando nos juntamos a lo mejor en una fiesta, ya nos diferenciamos con ellos... Si vas a Granada, esos - son Gitanos de otra clase. Más que si no trabajan tanto y hablando... hablando tienen sus formas y, y... los miran como una cosa... de cortedad, de recelo. No tienen la confianza que tienes, que puedes tener tú aquí en Lebrija.

José :

... hoy se entiende que el Gitano es todo lo peor, que el Gitano trafica con droga, que el Gitano es un chorizo... hay zonas donde hay grupos étnicos que no son Gitanos que se han refugiado en los Gitanos como pueden ser los quínquis, los mercheros, los choris, que han sido grupos étnicos de muy malvivir, de gente no gitana que se han refugiado en los Gitanos, que ellos incluso piensan que son Gitanos, pero luego después para mí no lo son porque esa forma de vivir no la quiere Gitanos, que el Gitano es una persona delicada, es selecta, tiene genialidad y no creo que alienta esa miseria y esas condiciones...

Antonio :

Es que hay tres razas de Gitanos : el quínqui es el quinquillero, el cachorro es un errante, esos son los Gitanos forasteros, que muchas veces van los Gitanos en los carrillos, pòs muchos de esos no son Gitanos! Son otra raza de Gitanos. Son diferentes.

Eduardo :

... muchas veces había Gitanos - como siempre ha habido y lo habrá, no? - que uno les echaba la culpa. Como había me parece que todavía los hay, los merchero, que no son Gitanos. Son también como vendedores ambulantes...

José :

Sí hay diferencia, hay diferencia entre incluso los de Jaén, los de Extremadura - en las partes esas lo que pasa también es que han entrado mucho Gitanos de Portugal...

José :

... en Lebrija es de respeto, y el Gitano tiene un nombre. Por eso yo recalco que somos diferentes a otros Gitanos de otras zonas. Somos diferentes porque llevamos mucho tiempo en esta zona...

Gonzalo :

... porque Gitano es una cosa y los Húngaros otra. Los Húngaros que allí había en esa época, esos que vivían con caravanas, esos se llaman Húngaros... Pero nosotros, los Gitanos, la transcendencia [sic] nuestra es de Egipto, toda...

José :

... porque hoy se entiende que el Gitano es todo lo peor, que el Gitano trafica con droga, que el Gitano es un chorizo... hay grupos étnicos que no son Gitanos que se han refugiado en los Gitanos para tener una forma de esconderse de la justicia...

Antonio :

Aquí en Lebrija - es que no hay Gitanos malos. Porque hay Gitanos malos en el sentido de la palabra también.

Josefa :

Es que allí los Gitanos viven muy malamente. Había toda esa gente con las faldas largas, otro Gitano canastero, los que están viviendo debajo de los puentes y esas cosas, entonces nosotros eramos Gitanos caseros, pero la gente esa no lo entendía, no?... Y no tenían ni carné de identidad. Son distintos... ellos viven a su manera...

Rocio : Ahora no, pero antes había muchos. Imigraban mucho aquí a las cuevas, a los ríos, y se buscaban la vida ellos haciendo canastas y esas cosas.

Tomás : ... venían a lo mejor en un carro, y las criaturas pòs claro se quedaba allí muy abajo de la peña en una cueva que le dicen la cueva tapada. Y eso era su paradero y se quedaban allí a lo mejor cuatro, cinco meses... Ellos no tocaban ná, ellos estaban allí y no le robaban ná ni tocaban ná...

Rocio : Y compartía lo poquito de comida que tenía lo compartía con él que le hacía falta.

Ana :

En Barcelona yo he trabajado en una tienda, y al lado mío había una familia gitana que tenían una tienda, y eran Gitanos de estos que « O te casas con un Gitano, o no te casas! » y en fin, la niña siempre estaba amargada, la niña iba a buscarme, y siempre llorando...

Fernando :

Pero hay muchos - yo lo ví en la televisión- se vé en la televisión que viven mucho en chábolas, chabolismo. Pa' aquí no hay un flamenco, ni uno!, que vive en una chábola. Yo no soy capáz - todos viven en casa como ésta : unos mejores, otros más inferiores, según la casa, no? Pero todas buenas.

Antonio :

Eso de andar pa' aca, pa' alla... (tut,tut,tut)... Tener su casa, como Diós manda, organizado, como se debe de organizar la casa, como debe de ser.

Pablo :

-... nosotros no hemos sido como la gente gitana bas baja...

Como los canasteros?

- Los canasteros. La gente de nosotros estaba bien. Que siempre hemos sacado de comer, los abuelos carniceros. Está bien. Estaba la cosa marchando bien. Pero también hé visto a canasteros, y he estado con ellos - porque me gustan tanto

Antonio :

En Lebrija nunca ha sido errante. En Lebrija, siempre por el trabajo. El Gitano de Lebrija se ha diferenciado con ellos por el trabajo...

Luis :

Muchas veces, bueno, no da coraje, porque claro ellos se han criado de una forma y yo de otra, entonces me da coraje porque yo digo para mí bueno y por qué ellos hacen eso? Eso, por qué lo hacen? No deben de hacer eso si no quieren que les vengan las consecuencias, no?

Bernardo :

... curiosamente entre los Gitanos de aquí - por ejemplo, mis padres - han sentido cierto rechazo hace los Gitanos canasteros. Han querido mantener la distancia : « Yo no soy Gitano canastero! » No? Pero yo creo que tiene que ver con lo de la pobreza y con lo de « Yo no, yo no soy de los que van por allí... Yo ya me he adaptado al modo de aquí, estoy viviendo aquí, estoy trabajando en el campo, tengo mi casa, vivo al lado de los niños, lo hago todo como ustedes. »

Antonio :

Y nosotros no somos como ellos, no estamos acostumbrados. A mí me da hasta miedo. A nosotros nos da hasta miedo - porque somos más nobles, tenemos otra forma de pensar. Otra forma de ser. Por lo que hemos vivido. Pero no porque llegamos a más o menos que aquellos, sino porque somos así y ya está. Estamos más metidos en la vida, y ellos no.

Diego :

Estos Gitanos que las niñas se casan y sacan el pañuelo y hacen una larga historia, eso no va conmigo. Ni conmigo, ni con la mitad de los Gitanos. Caseros. Los Gitanos que estamos metidos en la sociedad, no? Que seamos trabajadores... Eso no va con nosotros.

Josefa et son amie :

- Mi madre trabajaba en un sambenito, en unos hoyos, que es decir la tierra mina... En la tierra, por debajo tierra, porque antes no había otra cosa, nada que servir, nada de eso, y la pobreza. Así era la mina, y ahora se cierran unas cuevas por debajo, y allí iba ella sacando esa tierra... Mi madre trabajaba igual que un hombre...

- Y ella se crió con su madre que no era Gitana, pero la madre, las Gitanas la queríamos al perder! Porque ya la conocían en los campos... porque ella, es que era una persona muy buena! Ella a lo mejor está más buena que su madre, pero su madre era pa' los Gitanos muy cariñosa y ella los quería mucho, hasta en la casa era igual.

José :

Claro, que nosotros sí estamos iguales pero - bueno, que somos iguales, pero hay algo que no encaja, que no es igual. Hombre, que no somos igual porque somos Gitanos!

Pablo :

Yo no sé. Yo digo que yo lo veo que hay diferencia. Hay una diferencia, no sé explicarlo, pero hay una diferencia, y creo que es grande.

Josefa et son amie :

- Y tú escuchas hablar malamente del Gitano, y como tu te sientes Gitana, a tí te entra un alborrote en el cuerpo que tu no puedes aguantar, hasta que tu hablas malamente. que no se puede aguantar.

- Es que tú te sientes, que tú te sientes.

Pablo :

... ypués lo siento ese cuerpo, y la gente lo tiene que mirar. ... Porque ésta es una raza muy noble. Y lloramos por nada. Y lo sentimos mucho, cualquier cosa que pasa... Porque no estoy a gusto. Porque no tienen un diálogo bonito. No saben expresarse. Aunque yo soy análfabeto, pero no tiene sentimiento, no tiene sangre.

Antonio :

Hasta los flamencos se adaptaron más al cortijo porque habían que - preferían de no pasar hambre, y comer - y había gente aquí en Lebrija que no querían ir al cortijo, querían presumir de una cosa que no tenían - pasaban hasta hambre! Y el flamenco más noble, porque se iban al cortijo, y allí estaban hasta el año entero!... Trabajan mucho, procuran trabajar - más que otro. Hay allí donde está la raza gitana. Hemos estado trabajando, hemos tenido pa' gastar. - y digo « Tú no eres más que yo. Tu no puedes más que yo. Como vas a ser más que yo? » Y he sido un orgullo de ser Gitano, trabajar, ... el orgullo de decir « He trabajado y he llegado. He trabajado mucho más que tú. » Échese cuenta.

Josefa :

Si eres Gitano, eres Gitano y ya está. Tu tampoco te intentes creer que eres superior al otro tampoco, no?

Francisco et José :

-... Andalucía, esto es un armargama de razas que no vea, eh? ... Es que aquí no hay razas puras ni nada.

- El único que puede presumir, el único que tiene de donde saber lo que es, es el Gitano.

- Es el Gitano!

- Y no va diciendo « Yo soy superior a nadie »...

- Que no hay que decirlo pero vamos, hay los que merecen que se lo digan. Ese es el problema.

Gonzalo :

Entonces yo digo a mi padre y a mi madre, « Póos no vamos a tirarla a la calle, vamos a mostrar que tenemos más educación que ella, porque vamos a portarnos como somos Gitanos ».

José :

- Entonces que es lo que tienen todavía de Gitanos? Los Gitanos integrados en Andalucía?

- Pues, la sangre, y nuestro interior. La sangre y nuestro interior. Nuestro interior... incluso, nosotros, hombre... lo que pasa... respetamos más incluso las intimidades que a lo mejor esa gente que se dan de mucho gitanismo, hay intimidad y cosas que se respetan más incluso que otra gente que piensan más conservadora, que ponen un cámara y dan un dinero y se pone allí cualquier cosa que es una cosa muy delicada, por ejemplo. Entonces, eso es ser Gitano.

Josefa et son amie :

- Mis niños tienen que decir que son Gitanos, porque son Gitanos.

- Eso no lo puede negar!... Así que me digan « Tu eres gitana », yo no voy a negar que soy gitana, no? Yo, dice que no parezco gitana, pero yo no lo voy a negar.

Pablo :

Pero vamos, yo nunca - yo hé sido gitano pero no lo represento nunca. Con mi forma de ser y tal y mi color, yo soy un garrabito... hay Gitanos que les gusta que la otra gente no sepa nada, o que no quieren decir nada, no?

Juan Manuel, 12 ans, Arcos :

Mucha gente que son gitano, si le dices que son Gitanos te dicen « No me digas más eso! » y se te ponen a pegar.

Francisco :

Llegaron los tíos, y cuando yo les dije a los dos años, que no sabían que yo era Gitano, yo les dije que yo era Gitano, y no se lo creían los tíos!

Antonio :

Ahora, eso de ponerme en evidencia « Oye! Gitano! » Y Ud. le dice al Comandante que Antonio Vargas Peña no le canta a nadie. Ahora, que estoy de fiesta y tengo que andar por cante - igual que cualquiera! Pero que Ud. me llame que a mí me ponga en evidencia para que le cante, para yo divertir a quien? Yo me divierto cuando llega mi hora... Pero claro, si me apaño, esopués ya de Gitano es un cachondéo. Pa' mí. « Gitano! » pa' acá, « Gitano! » pa' allá. Gitano, no, Gitano es una persona tan igual como cualquiera... Ud. tiene que decir esa palabra « Él que sea de raza gitana que salga » y ponernos en evidencia - para qué? Porque aquél me va a decir « Gitano » y yo no lo aguanto.

José :

El Gitano para seguir siendo gitano, y poder defenderse, éste, tienen que integrar, y ser Gitano como una persona normal... El Gitano se tiene que abrir si quiere sobrevivir, porque la forma que vivía tribalmente, o que mucha gente supone, no se puede... si tu vives en esta sociedad, o quieres abrirte paso, tienes que participar, dar tu opinión, porque tu no puedes refugiarte y apartarte de la realidad cotidiana... en muchos sitios se integraron. En otros, en el que se mantenía cerrados,pués, eso de decir « Bueno, nosotros no nos tenemos que meter en ná » : el problema es que si tú no te metas en ná, se meten contigo... Pero es que había dos opciones, eh? : o te refugiabas y no te dejaban salir hasta que te tenías que tirar al río para ahogarte, o enfrentar la realidad y decir « Vamos a abrir, vamos a luchar »... por lo mismo no dejando de ser Gitano.

Luis :

Bueno, no es criticar a los Gitanos de por allí ni ná, pero lo que pasa es que no... no han entrado en la sociedad como nosotros hemos entrado. Porque nosotros nos hemos

criado, hemos trabajado siempre entre Payos. Entonces, ha sido una convivencia normal y corriente.

Fils de Remedios, 19 ans :

Por qué tienen la integración? Porque no puede haber convivencia con gente diferente, con culturas diferentes. Quieren acaparar a la cultura más pequeña y allí está.

Fernando et Juan :

- Los flamencos antes de Lebrija, toda su vida ha sido de campo, más que nadie... No se diferenciaba en todo lo que metía mano en el campo... Ha sido eso la doctrina que hemos tenido. Y aquí, pues, todas las cosas que hemos hecho, pòs igual que todo el mundo.

-... Aquí todo el mundo normal como cualquiera.

- Que nosotros no tenemos diferencia...

Bernardo :

Aquí por ejemplo los Gitanos de vivir tan... sectariamente y separadamente que el resto de la población, yo me parece que no ha ocurrido nunca... Y si el Gitano ha padecido, más bien ha padecido por pobre que por Gitano, no? ... la integración laboral ha sido fundamental.

Diego :

Yo no llevo así esa mentalidad, y yo no me he criado en ese sentido. Entonces yo me he criado en un sentido payo, trabajando con los Payos...

Josefa :

... porque ahora están lo mismo los Gitanos, casados con los Payos, que los Payos con los Gitanos, están más ligados.

Juana :

Mi padre, mi abuelo y todos esos han sido de aquí, pero la familia de mi madre, de la madre de mi madre, eran de Canarias. Pero eran Payos.[Risa.] Sí. No eran Gitanos.

Enrique :

Nosotros somos ocho hermanos, y no hay ni uno, mismo en las hembras que los machos, que está casado con un Gitano. Porque nos hemos criado metidos de lleno en la sociedad.

Fernando, sa femme et Juan :

- Ves, mira : ése no parece Gitano, aquí no parecemos Gitano ninguno.

- *Unos más blancos, unos más negros...*
- *Ni de la ropa...*
- *Ni en el vestir, ni nada.*
- *Ni en el vestir, igual!*

Josefa :

Nosotros tenemos muy buenos amigos que no son Gitanos. Más que los Gitanos. Puede ser unos amigos estupendos. Son Payos. Y ellos saben que nosotras somos Gitanas.

Juana :

A pesar de que siempre hay gente que... que hablan cosas que no deben de hablarlas, pero vamos, dentro de Lebrija, en la parte ésta de aquí, el Gitano con el Payo se ha llevado muy bien... Y entonces han tenido un trato con ellos, con los Payos, y siempre muy bien.

Gonzalo :

Los Gitanos que tenemos aquí con los Payos nos hemos llevado pero bien, bien, bien. Trabajando, hemos estado comiendo con ellos juntos...

Remedios :

Todavía existe aquí en Lebrija que hay pocos estudios para flamencos, eh? Porque los llevan a la fresa a trabajar. Es la cuestión económica.

Tomasa, veuve, 84 ans, Arcos :

- *Ellos querían que Ud. se casara con un flamenco?*
- *No, no, no. No, no, no. No querían, no querían.*
- *Tampoco querían eso?*
- *Ellos no... que no eran ellos de esos que se van de flamencos y tó... Ellos hacían... y ellos... y sentaban con lo mejor del pueblo.*

Fille de Manuela, 24 ans :

Hay más compenetración, es distinta. ... Yo hé estudiado, tengo muchas amistades con gente que no es Gitano, pero - es distinto la relación de un Gitano con un Payo, es distinta. Hay otra cosita.

Fernanda et son mari :

- *Los gaché van a la forma de ellos, a lo que están acostumbrados. Pero nosotros no... Así hacemos nosotros, pero los gaché no, los gaché no hacen eso.*
- *Que « Hola, hola, adiós » y...*

- *Que vénte que te huelen! [risa]...*

Luis :

Nos llevábamos, vamos, nos llevábamos muy bien, muy bien. O sea, sin distinción de raza ni nada... no es por mala ni ná sino que para poder mantener esa raza pura.

Francisco :

... pero siempre hay diferencia, siempre hay. Y la hay. Y el Gitano también es culpable, yo no voy a decir que no.

José :

No, es que el Gitano de una forma está a la defensiva, él tiene recelo, está a la defensiva, y tenemos recelo por qué? Por que nos han dado tantos palos y nos han engañado tantas veces, entonces el Gitano pues es normal que tenga ese recelo, ese desconfianza y no anden con buena fê en la gente no gitana, por qué? Porque con el tiempo se ha demostrado que al Gitano se le ha castigado mucho.

Gonzalo :

Casi todos los domadores han sido Gitanos. Y todos los que han bregado por las bestias más malas han sido Gitanos. Lo que pasa es que ahora van cogiendo, claro, los Payos han ido cogiendo la trascendencia [sic] de los Gitanos. Han ido copiando de los Gitanos.

Tomás :

Y ya hoy en día hay más Payos que Gitanos vendiendo en el barato... y antes rajaban de los Gitanos. Que los Gitanos toca-carrantes, errantes, que esto - no tenían derecho, vamos que no querían que vendieran. Hoy son más los Payos que venden que ellos.

Fernando et Juan :

- La gente de aquí tiene un poco de racismo... Quieren ellos como una diferencia entre ellos y nosotros, ese es el racismo.

- Se lo tienen algunos, pero lo tienen atrancado, se lo tienen que tragar porque le dice el otro « Tu no has tratado a este hombre, este hombre es mejor que nosotros » y ya se van convenciendo.

Eduardo :

Claro, es que siempre el Gitano te hace pararte un poco, no? La palabra « Gitano » a un Castellano siempre hace que te pone una barrera, siempre hay un algo, no?

Remedios et son fils :

-... *había muchos Payos con Gitanas, y ahora pués una casa te la regalan pero no es lo mismo.*

- *Nos apartan... Yo puse mi tienda, ... pós te van a la calle, como se llama? « La tienda de los Gitanos ». Así.*

- *Es normal.*

- *Tu le puedes poner todos los nombres, que todo el mundo adonde va? : a « La tienda de los Gitanos ».*

Pablo :

Como en el tiempo de Franco y tal. Ya se está mejorando, no? Ya van mostrándose Payos con nosotros.

Luis :

Los Gitanos no sólo para trabajar, pero también para mantener esa relación con los Payos, se tienen que esforzar dos veces más.

Enrique :

Entonces sí, se le ponen obstáculos al Gitano. Siempre intentan de tirarlo por tierra... Discriminación aquí en Gitanos no hay ninguna... En mi vida particular, vamos, a mí mis compañeros y mis amigos me aprecian. Igual que yo también aprecio a muchos de ellos, porque aquí igual que en todo sitio, hay Gitanos malos y hay Gitanos buenos, y hay Payos malos y hay Payos buenos... No, yo nunca he estado discriminado. Nunca! ... Quizás haya sido porque he estado metido en la sociedad desde chico.

Luis :

No, no, no. En ningún momento, para nosotros, yo hablo para todos los Gitanos de Lebrija, no hubo discriminación. Siempre ha habido, tu sabes, ha habido un... Gitanos, pero esta discriminación descarada no... nos respetan todos los Payos debido de que seamos tan trabajadores como ellos, por no decir argo más porque hemos tenido que superar eso.

Manuel :

- *En qué se vé el racismo ahora?*

- *Pós se vé sencillo : cualquier cosa que tú hagas... cualquier cosa que tú hagas. Por ejemplo : si tu eres muy buen trabajador, eres muy guapo, tienes buena posición, tienes... en fin, que estás bien, y cometes un fallo de cualquier tampeño [sic], como todo el mundo comete un fallo. De momento dicen « Es Gitano ». Allí lo tienes allí : es la palabra ofensiva que te meten para ofenderte : « Es Gitano ».*

Eduardo :

... siempre se tiene al Gitano un poquito, como se suele decir, marginado... O lo digan « Bueno, es hijo de Fulano, el Gitano. » Y ya a lo mejor se retraen un poco.

Fille de Josefa, 26 ans :

Yo creo que estamos como de egresados, no? Si nos portamos bien, todo el mundo se va a conformar y nadie quiere saber nada, pero si andamos haciendo bobadas, miran a los Gitanos como algo raro, no? Y eso que vamos sólo, los Gitanos. Vamos sólo.

Francisco :

Y ya desde chico, las madres : « No te juntes con ése que es Gitano ». Incluso, estabas viendo que ellos tenían más hambre que tú y ha habido discriminación también... y hay Gitanos que están integrados por completo, que no tienen - pero siempre hay diferencia, siempre hay.

Bernardo :

No hé encontrado un rechazo excesivo, entiendes? de la gente... nunca la gente me asociaba con el... como Gitano, no?... Si había que hablar de los Gitanos, a veces la gente tiene cuidado, y mira y dicen « Aquí no hay ningún Gitano » y entonces lo dicen con libertad. Y entonces como yo pasaba como uno... como un Payo, pues lo decían libremente, sabes? Ésas eran las situaciones más difíciles en las que yo me encontraba, no?

Amie et fille de Josefa :

- Siempre cuando hay pelea : « Gitano! Gitano! Gitano! »
- Éso, lo que más a mi me fastidia, lo despectivo. Si vas a robar, es gitano!
- Que los Payos también hacen cosas y las cosas que hacen los Payos que hicieran los Gitanos, lo que sería eso! Digamos que mata a un Payo un Gitano, no? Uy, eso es un armazón, que mató un Gitano a un Payo. Pó eso ya es el colmo de los colmos! Que dan más importancia a un Payo que como si fuera un Gitano. Pero cuando pelea un Payo no le dan la misma importancia que cuando pelea el Gitano. No sé por qué.

Eduardo :

En ese sentido no he tenido yo ningún... pero quizás lo ha habido también. Quizás algunos señoritos « Bueno, aquí no traerme esa gente los Gitanos esos, que a lo mejor cogen esto, se lleven lo otro. » Como la fama que tienen, no? Que el Gitano anteriormente robaba - si no tenía trabajo pues robaba para darles a sus hijos... Pero tú no sabes como te ponen a prueba. « Ay, pues ése es Gitano, pues tén cuidado, que a lo mejor te coge esto, te coge aquello »... Un día me encontré 20 duros - ouf! estaba en la calle, pero no me atrevía a cogerlo! Porque yo digo : « Ah, si yo cojo los 20 duros y me los vé este hombre, de donde le digo que yo he cogido los 20 duros? »

Pablo :

Y que si los Payos matan, no le da nadie importancia, y cuando a lo mejor hará cinco años mató un Gitano a alguien, se forma la revolución. « Claro! Claro! Gitano tenía que ser! » Eso no es así, no! No creo que eso sea así. Tantos crímenes hay y no les dan importancia. Y cuando un Gitano hace cualquier cosa, pues le dan importancia, no sé por qué. Se está en contra de los Gitanos, y no hay que estarlo. Hay que darle la mano al otro que está aquí. Tenemos los dos corazones iguales.

Eduardo :

Y yo creo que me dejó por eso, que le dijeron que era Gitano. se lo dijeron...

Enrique :

Igual que todos los padres. No sé si porque era Gitano... No sé si sería porque era Gitano, más bien creo que fue por eso... Yo tuve mis problemas, igual que - que todo el mundo. No sé si por ser Gitano, pero creo que sí.

Ana :

Ahora, desde que me eché de novio, las amigas de mi novio se ligan a meterse conmigo y « Tu eres una Gitana » y cosas así racistas.

Fille de Josefa :

Pués... un examen, un ejemplo que puso el profesor : dijo, « Fíjense tan gracioso que eran los Gitanos subiesen a la Moncloa ». O algo así de despectivo.

Francisco :

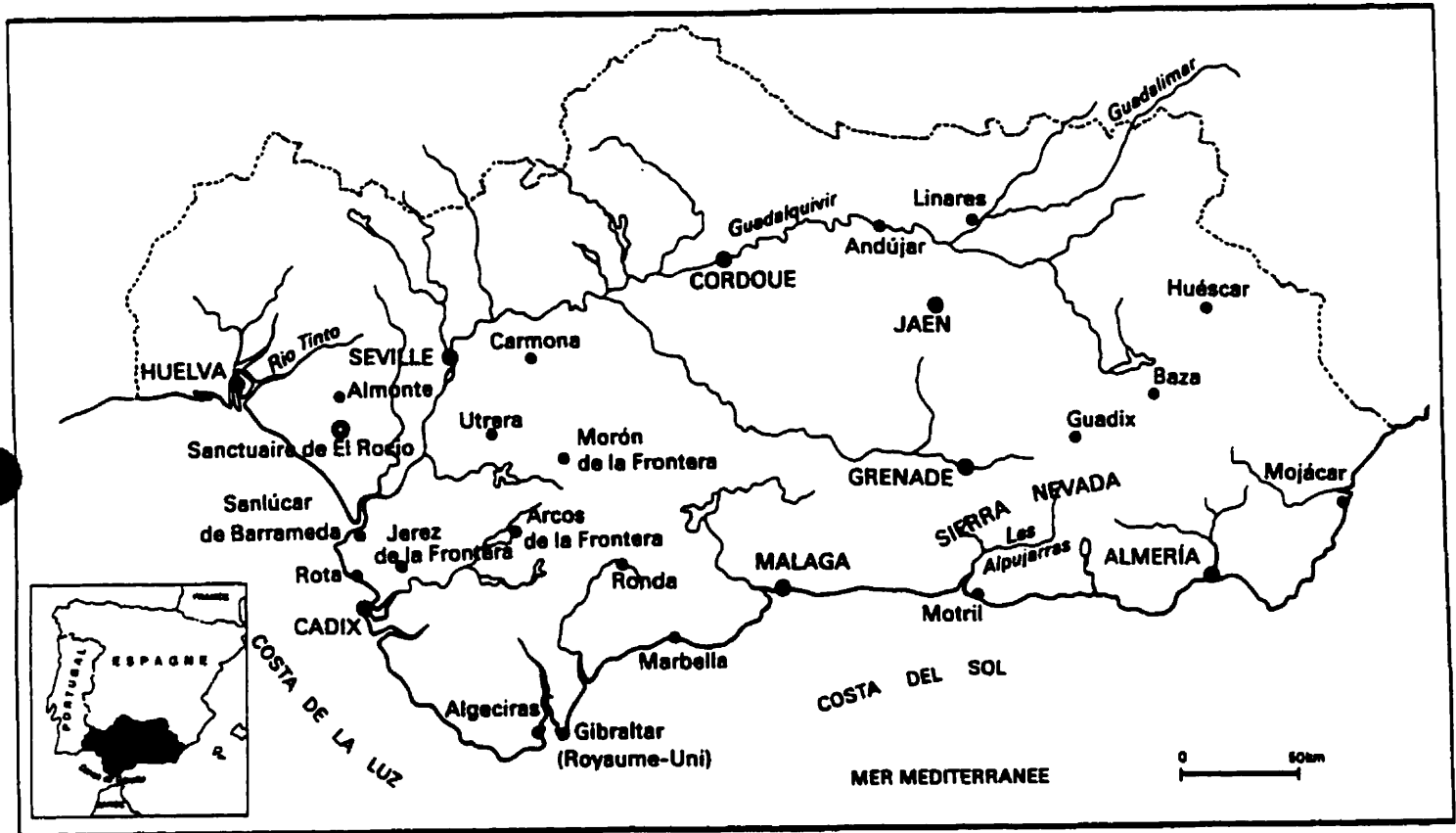
Yo tuve que pelear dos veces en el Instituto, y a mí la pelea no me gusta, ... pero es que ya te ponen en un momento y que la presión es tan atróz y te lo dicen « Gitano » remachado...

José Manuel :

... Los niños chicos, será porque no tienen mentalidad o algo, que le dicen « Gitano » y empiezan a pegarle. Los niños chicos.

Appendice III : Cartes géographiques

Appendice III.2 : L'Andalousie



(Lemoine 1989 : 8)

