

L'ethnologue face aux racismes : l'exemple tsigane **

Patrick Williams*

Ayant fait depuis des siècles l'expérience de l'exclusion, les communautés tsiganes ont appris à négocier leur relation avec les sociétés qu'elles côtoient. Qu'il le veuille ou non, l'ethnologue, au moment de la publication de son travail, trouble le *modus vivendi* qui s'est établi entre ces partenaires. Des deux côtés, ce qui gêne et se trouve refusé est ce qui fait le propre de la démarche ethnologique : la prise en compte et la restitution d'une totalité. Celle-ci interdit en effet l'anonymat qui, dans les sociétés modernes, sert de base aux stratégies mises en œuvre aussi bien par les minoritaires que par les instances de la société majoritaire.

The ethnologist and racisms : the example of gipsies
Victims of exclusion for centuries, gipsy communities have learnt how to negotiate their relations with the societies they are in contact with. Whether it is his intention or not, the modus vivendi set up between these partners is upset by the ethnologist when he comes to publish his work. On both sides, what is awkward and what is refused lies in the very nature of the ethnologist's approach, that is to say the consideration and the restitution of a totality. This totality denies anonymity which, in modern societies, serves as a basis for the strategies used both by the minorities and by the power structures of the majority society.

** Référence de publication : *Ethnologie française*, 1988/2 (Ethnologie et racismes, ss la dir. Jacques Gutwirth et Jean-Claude Schmitt), pp. 173-176.

* Laboratoire d'anthropologie urbaine, CNRS
williams@ivry.cnrs.fr

L'ethnologue face aux racismes

L'exemple tsigane

Patrick Williams
CNRS

Apparus en Europe occidentale au cours du xv^e siècle, les ancêtres des Tsiganes sont très tôt visés par de violentes mesures d'expulsion. Dès cette époque, les pouvoirs publics bannissent en eux à la fois les « gueux » et les « étrangers ». Et même si, à partir de la fin du xviii^e siècle, la perception en termes de race ou d'ethnie s'énonce de plus en plus clairement et prend parfois le pas sur la perception en termes d'asocialité, il semble bien qu'à leur propos, les deux registres n'aient jamais été exclusifs l'un de l'autre. La marginalité est perçue comme un caractère atavique. Dans les taxinomies nazies, les Tsiganes figurent en deux endroits : avec les Juifs, comme « sang étranger à l'Europe » ; avec les « individus à l'hérédité chargée, les criminels, les prostituées », comme « éléments sociaux » (Kenrick et Puxon 1974 : 70, 75). Cependant, malgré les attitudes et les réglementations généralement, sinon systématiquement, hostiles à leur présence, voire à leur existence, les Tsiganes ont persisté, ils sont là aujourd'hui encore parmi nous. C'est donc un truisme de rappeler qu'ils possèdent une longue expérience de la situation minoritaire et il ne faut pas s'étonner de découvrir, en les fréquentant, qu'ils disposent d'un éventail de stratégies pour négocier, selon les attitudes qu'ils rencontrent, selon les objectifs qu'ils poursuivent, la relation avec les membres de la société dominante.

Parmi les stratégies, celles qui consistent à jouer avec sa propre image semblent particulièrement bien maîtrisées. Nombreuses sont les études qui insistent sur cette aptitude : les Tsiganes savent ne jamais donner d'eux-mêmes qu'une vision partielle ou se conformer à l'image que l'autre attend, ils sont passés maîtres dans le maniement dialectique de la ressemblance et de la différence. Le milieu urbain, avec la possibilité d'anonymat et la panoplie des rôles sociaux qu'il offre apparaît propice à un tel jeu. L'observation, dans la banlieue parisienne, montre que les *Rom Kalderash* par exemple, évitent le face à face « à découvert » avec la société des *Gadjé*, choisissant de se laisser diluer dans les catégories, pertinentes ou non-pertinentes, que le souci administratif ou les pré-

jugés communs définissent : « nomades », « marginaux », « gitans », « étrangers », « minorité ethnique », « migrants », « quart-monde » etc. Par contre, ils exhibent avec force leur singularité dans les occasions où ils se retrouvent entre eux : fêtes, cérémonies, conflits... La plupart des situations de contact apparaissent codifiées, mettant en présence des individus dans leur rôle (contact avec un client éventuel, avec un représentant de l'administration, avec un voisin...). Ainsi, dans un jeu social compartimenté, où il est possible d'adapter son comportement à chaque situation parce que celle-ci est connue d'avance, les membres de la minorité « stigmatisée » peuvent-ils trouver une liberté de manœuvre, voire un certain confort.

L'ethnologue entre dans ce jeu. Tant que dure son enquête, il ne le trouble guère. Il intervient comme n'importe quel élément de la société dominante qui veut pénétrer dans une communauté tsigane. Il est d'abord pris pour un travailleur social — on craint aussi parfois qu'il ne soit un policier — et il éprouve tout de même quelques difficultés pour répondre à la question qui ne cesse de lui être posée : est-il mandaté par sa société et quel est au juste le contenu de ce mandat ? Et, bien que cette question révèle le sentiment qu'ont les *Rom* d'être toujours regardés, si quelqu'un voit en cette période vaciller ses habitudes et ses certitudes, c'est plutôt l'observateur. Plus que l'enquête ethnographique, c'est la publication de ses résultats qui fait réagir les partenaires. Faut-il y voir le signe que ce n'est qu'avec la publication que le travail de l'ethnologue prend sa véritable dimension et révèle sa singularité ?

Afin de mieux comprendre l'effet que produit cette publication, parmi les Tsiganes et parmi les non-Tsiganes, il est nécessaire de rappeler quelques généralités. Le propre de la démarche ethnologique est d'envisager son objet comme une totalité, de rechercher, derrière l'apparente diversité des phénomènes, une cohérence et de la mettre en évidence. Ajoutons que pour celui qui aborde une communauté particulière au sein de la société industrielle, il importe de montrer que c'est bien dans ce monde-ci, celui que nous pratiquons

quotidiennement, que se déploie la différence qu'il découvre.

■ Du côté des Tsiganes

Voilà en circulation une image d'eux-mêmes qu'ils ne contrôlent pas, et différente des stéréotypes communs avec lesquels ils ont appris à négocier. Alors que toutes leurs stratégies s'appliquent à ne jamais donner d'eux-mêmes qu'une vision fragmentaire ou voilée, ils sont désormais présents sur la scène publique dans leur totalité et sans voiles. Pour une fois leur différence n'est pas montrée comme un exotisme ou une survivance mais comme le produit d'une faculté et d'une volonté qui s'exercent dans les circonstances les plus concrètes et les mieux partagées de la vie contemporaine. Même s'ils estiment que le tableau peint par l'ethnologue ne présente pas leur vérité, ils n'oublient pas tout le temps qu'il a passé en leur compagnie et la familiarité qui s'est tissée au fil des jours. Cette fidélité est comme la garantie de la réalité du danger que représente l'œuvre livrée au public. Il est, bien sûr, alors possible de rappeler qu'il existe déjà de nombreux ouvrages traitant de la vie des Tsiganes — certains écrits par des ethnologues — et que pour autant la relation avec les sociétés environnantes n'en a pas été bouleversée. Elle reste gouvernée par les préjugés beaucoup plus que par n'importe quel savoir véritable. Mais, outre qu'on aurait peut-être tort aujourd'hui de minimiser l'impact du travail des ethnologues — les médias le relaient volontiers, les pouvoirs publics s'y intéressent... — la réaction des *Rom* à l'égard de ce qu'ils considèrent comme un imprudent dévoilement n'en resterait pas moins effective. Ce sentiment de crainte envers l'ouvrage qui se propose de présenter leur différence dans sa pleine dimension montre qu'il y a chez eux la conscience qu'au-delà des attitudes de rejet traditionnelles et familières, pourrait-on dire, un racisme véritable peut exister. A propos des Tsiganes, ce serait une grave naïveté de croire que remplacer les vieux préjugés sur l'« asocialité congénitale » par la prise en compte de « l'identité ethnique », comme on remplacerait l'erreur par la vérité, mettra fin aux attitudes discriminatoires et ouvrira une ère de coexistence harmonieuse. A travers l'observation des situations concrètes, historiques ou contemporaines, on peut se demander si, pour eux, la plus inconfortable n'est pas celle où les instances dominantes prennent en compte leur existence en tant qu'entité spécifique. Elles

s'appliquent alors à organiser leur « insertion », qui équivaut à une normalisation, ou, par exemple avec l'instauration d'un statut, à les assigner dans leur différence. Se voyant « reconnus », le jeu au coup par coup n'est plus possible; ils ont perdu la maîtrise de la relation en perdant la possibilité de jouer avec leur identité.

Il n'est que de se reporter aux œuvres de Gobineau pour se rappeler que le discours raciste exalte la différence. Plus peut-être que pour quiconque, le « peuple tsigane », en tant qu'entité séparée — entité à séparer, on sait à quelles fins — a existé pour les Nazis; certains de leurs idéologues voulaient pouvoir fixer les critères immuables de l'authenticité tsigane. C'est donc bien un projet non-raciste que celui de l'ethnologue qui, tout en révélant la différence, en montre la proximité et insiste sur les échanges, les points de passage, les interférences entre « eux » et « nous ». Mais c'est précisément cela qui apparaît dangereux à ceux dont nous parlons : manifester le caractère actuel et proche de la singularité ethnique, son dynamisme, sa créativité; affirmer que dans leur particularité, ceux que nous avons côtoyés ne sont pas enfermés mais qu'ils savent aussi bien, à leur manière ou comme nous tous, se servir du monde tel qu'il est.

■ Du côté non-Tsigane

Nous nous intéressons à ceux qui, par leur intervention ou du seul fait de leur existence, influent sur la relation Tsiganes — non-Tsiganes, c'est-à-dire aux institutions de la société dominante et à leurs agents. Les différentes attitudes que nous évoquerons révèlent toutes une certaine idée de la place de l'ethnologue dans la cité.

Certains, après en avoir pris connaissance, choisissent d'ignorer un travail qui montre comment ceux qu'ils appellent des « familles en détresse », des « handicapés sociaux », savent gouverner leur vie. « *Nous ne leur sommes pas indispensables* » : voilà une révélation qui peut être catastrophique. L'action des instances spécialisées — l'intervention en milieu tsigane — pour se poursuivre a besoin de conserver ses repères et ses critères, elle écarte alors celui qui rend manifeste l'impropriété des catégories qui la justifient. L'ethnologue est invité à rester dans son domaine qui est — on le sait — la différence. Il est intéressant de constater que ce sont souvent les mêmes qui souhaitent le cantonner dans l'étude de l'exotique et du tradi-

tionnel et lui reprochent de n'apporter aucune solution au « problème tsigane ». Une telle appréciation se répand facilement, elle illustre une attitude commune à propos des Tsiganes : ceux que nous côtoyons ne sont jamais les « vrais ». Ce qui s'énonce souvent ainsi : l'ethnologue décrit une situation idéale ou révolue, il opère une reconstruction intellectuelle, ceux qu'il peint ne sont pas ceux dont nous nous occupons, inadaptés, marginaux, déviants... les catégories familières et efficaces — catégories impérialistes — sont retrouvées.

Il semble que ces instances ne puissent envisager le travail ethnologique que par rapport aux buts qu'elles poursuivent. Si elles le refusent, c'est, pour dire familièrement, que sa prise en compte leur complique trop la vie; il montre en effet combien leurs méthodes sont inappropriées, leurs moyens grossiers et leurs objectifs égoïstes. Si elles l'acceptent, c'est en pensant qu'il leur permettra d'obtenir des résultats. Il est des prises en considération qui équivalent à une mise à l'écart : l'ethnologue devient un expert décoratif, un alibi. Il est salué en même temps que la « reconnaissance » de la « culture tsigane » est exaltée, mais aucun compte n'est tenu de cette culture dans les politiques mises en œuvre. Cependant il arrive que les pouvoirs publics demandent à l'ethnologue, ou à d'autres spécialistes des sciences humaines, d'être un expert effectif; ils attendent de lui, candide ment ou cyniquement, qu'il les aide à saisir cette population insaisissable. Deux cas de figure se présentent : le travail scientifique précède la demande des instances intéressées, celles-ci sélectionnent alors tel ou tel aspect qui leur semble pouvoir favoriser leur action (par exemple l'étude des stratégies économiques ou des modes d'éducation); ces instances, par le biais de contrats ou de programmes, commandent ce travail et invitent le chercheur à exercer son investigation sur tel aspect particulier (par exemple les pratiques de stationnement ou les problèmes de santé). Dans aucun des cas, il n'est question de s'intéresser à ce qui singularise notre perspective : la mise en évidence des rapports qui existent entre les stratégies économiques, les modes d'éducation, les pratiques de stationnement, les problèmes de santé, et de cela avec l'organisation de l'espace, les relations entre les vivants et les morts, la conception de l'hygiène, le statut de la parole, etc.

Si l'attention portée aux études des ethnologues peut amener les institutions à changer leur discours — on entend aujourd'hui beaucoup parler de « spécificité », de « respect de la dimension propre » —, parfois à modifier leurs stratégies

— à titre d'exemple voici ce qu'écrit un responsable du Ministère de l'Éducation Nationale après une rencontre entre « décideurs », « praticiens » (i.e. enseignants) et chercheurs : « *L'idée c'est de situer le problème des enfants nomades-tsiganes si possible sous cet éclairage d'une situation socio-culturelle particulière plutôt que de la laisser sous l'étiquette d'une inadaptation, d'un handicap qui nous paraissait le ramener trop à des aspects psychophysiques*¹ », il n'y a jamais — c'est en tout cas ce qu'on observe pour le domaine que je connais — remise en cause des objectifs qui restent le contrôle et la normalisation.

Il est caractéristique qu'aussi bien du côté « minorité » que du côté « majorité », ce qui trouble et gêne c'est ce qui fait le propre de la démarche ethnologique : la prise en compte et la restitution d'une totalité.

Les Tsiganes ne manifestent dans la relation avec les autres, que des fragments de leur identité, il leur arrive même de l'occulter complètement; ces stratégies leur permettent de se rendre maître de la relation. Les pouvoirs non-tsiganes ne prennent en considération que tel ou tel aspect de la vie des Tsiganes (et partant, sélectionnent tel fragment du travail des ethnologues) afin de garantir ou d'augmenter l'efficacité de leur action, c'est-à-dire de mieux gouverner la vie de la minorité. Chacun cherche à manipuler l'autre de façon à atteindre les objectifs qu'il s'est fixés. Mais ces objectifs sont antinomiques : la perpétuation d'une singularité et l'autonomie pour les uns, la normalisation et l'intégration pour les autres. S'il n'y a ni blocage ni affrontement, c'est que les deux partenaires choisissent d'agir sous couvert d'anonymat et que leurs stratégies s'appliquent à des niveaux différents, celles des Tsiganes lors du contact inter-individuel, à travers l'échange de paroles, celles des non-Tsiganes au niveau collectif, à travers des textes de lois et des règlements. Tout comme le « chineur », lors de la transaction commerciale, ne met pas en avant sa qualité ethnique, les textes officiels ne visent pas explicitement les Tsiganes ou les nomades mais se présentent comme des réglementations générales de l'urbanisme ou du commerce² (Liégeois 1981 : 49). Les conflits surgissent lorsque l'anonymat n'est plus possible : les Tsiganes apparaissent en groupe, les lois s'appliquent de manière sélective. La ségrégation est révélée. L'exemple aujourd'hui le plus visible en France est celui des terrains de stationnement institutionnalisés, aussi bien d'ailleurs ceux où l'on invite les Sans-Domicile-Fixe à séjourner, les « aires d'accueil pour Gens du Voyage », que ceux où on leur interdit d'entrer (les terrains de camping).

Cette crise qui, ici et là, éclate ponctuellement, les travaux d'ethnologie en sont porteurs de manière essentielle. En restituant la totalité (et la totalité c'est la relation Tsiganes-*Gadjé*), nous mettons à jour les stratégies et nous interdisons l'anonymat. Par exemple, nous montrons que le *Rom Kalderash* qui bavarde de façon anodine avec un chef d'atelier, exprimant les soucis typiques d'un petit artisan, est en fait en train d'illustrer une stratégie propre à son groupe; nous montrons que les pancartes neutres « Stationnement interdit aux remorques non-attelées », plantées à l'entrée d'une commune, signifient en réalité une interdiction de séjour pour les nomades. Il ne faut pas s'étonner des réticences des uns et des autres.

La tentation, pour l'ethnologue, est alors de se dire que ses travaux ne peuvent s'inscrire dans le jeu entre minorité ethnique et société dominante, puisqu'ils en sont la révélation. Il lui suffit de savoir qu'ils dénoncent les faux-semblants sur lesquels le *modus vivendi* s'est établi et permettent ainsi de comprendre avec quelle brusquerie le feu raciste peut se déclarer. Selon une telle analyse, la seule façon d'intervenir dans la sphère de l'efficacité pratique serait d'ajouter une autre activité, d'un ordre différent, à la spéculation. Qu'il choisisse d'être militant, soutenant la revendication minoritaire, ou gestionnaire, contribuant à la maîtrise des institutions, l'ethnologue franchit le même pas : il ne se contente plus de montrer

comment sont les choses mais il agit afin qu'elles soient comme il pense qu'elles devraient être. Mais les réactions des partenaires ne nous invitent-elles pas à considérer que la spéculation, dès qu'elle prend un caractère public, devient un acte efficace ? C'est alors dans l'exercice même de cette activité qu'il convient de créer les conditions de vigilance à l'égard du racisme et de toute oppression. Il semble bien que l'ethnologie en tant que discipline ne soit d'aucun secours si elle n'intègre une dimension éthique. Nous abordons là une question qui dépasse largement le propos de ce travail mais, je me risquerai à conclure par quelques considérations d'ordre éthique.

A partir du moment où l'ethnologue prend conscience que son discours trouble le jeu, comment pourrait-il continuer à l'énoncer d'un lieu qui serait la neutralité, la tranquillité, le dogme ? Comment refuserait-il d'être à son tour troublé par les appréciations des partenaires ? Ce n'est qu'en acceptant de se heurter aux réactions des autres que les caractères, les implications et les effets possibles de chaque position, de chaque discours apparaîtront avec netteté. Bien entendu, en devenant un lieu de permanente remise en question, la pratique ethnologique récuse d'avance toute légitimation et l'ethnologue s'interdit de tenir jamais un rôle d'expert.

P.W., Paris

■ Notes

Ces quelques réflexions sur la pratique de l'ethnologie dans une communauté qui a été et peut encore être victime d'attitudes racistes font plus particulièrement référence au travail que j'ai effectué parmi les tsiganes Rom Kalderash de la banlieue Est de Paris (P. Williams 1982, 1984, 1985).

1. La scolarisation des enfants tsiganes et nomades, Journées nationales d'études, Ecole Normale d'instituteurs, Dijon, 17-18-19 mars 1980, Centre de Recherches Tsiganes, Université de Paris V, Paris 1980. Cité par Alain Cotonnet (1984, 4 : 58-62).

2. Jean-Pierre Liégeois (1981 : 49) écrit :

« (...) Ces textes ne s'appliquent pas spécifiquement aux nomades, et encore moins aux Tsiganes (terme qui ne figure plus dans la réglementation française), mais Tsiganes et nomades se trouvent former une population pour laquelle ces textes sont sévères et se renforcent mutuellement dans leurs effets négatifs ».

■ Références bibliographiques

COTONNET Alain
1984, « La formation des enseignants : essai de synthèse », *Etudes Tsiganes* (4) : 58-62.

KENRICK Donald et PUXON Grattan
1974, *Destins gitans : des origines à la solution finale*. Traduit de l'anglais par Jean Senny, Calmann-Lévy.

LIEGEOIS Jean-Pierre
1981, *Les populations tsiganes en France*, Ministère de l'Education nationale, Université de Paris V.

WILLIAMS Patrick
1982, « The invisibility of the Kalderash of Paris : some aspects of the economic activity and settlement patterns of the Kalderash Rom of the Paris suburbs », *Urban Anthropology* XI (3-4) : 315-346.

1984, *Mariage tsigane. Une cérémonie de fiançailles chez les Rom de Paris*, Paris, l'Harmattan-Selaf.

1985, « Paris-New York : l'organisation de deux communautés tsiganes », *l'Homme*, XXV, (3) : 121-140.