

MARTOR



Title: « *O abjáv kaj sas maškár aménde phaṛadà e dušmania* ». *Généalogie d'un mariage* ["*O abjáv kaj sas maškár aménde phaṛadà e dušmania*" (The marriage between our families has ended the enmity). Genealogy of a Marriage]

Author: Grégoire Cousin

How to cite this article:

Cousin, Grégoire. 2020. "« *O abjáv kaj sas maškár aménde phaṛadà e dušmania* ». *Généalogie d'un mariage*." *Martor* 25: 59-74.

Published by: *Editura MARTOR* (MARTOR Publishing House), *Muzeul Național al Țăranului Român* (National Museum of the Romanian Peasant), Romania

URL: <http://martor.muzeultaranuluiroman.ro/archive/martor-25-2020/>

Martor (The Museum of the Romanian Peasant Anthropology Journal) is a peer-reviewed academic journal established in 1996, with a focus on cultural and visual anthropology, ethnology, museum studies and the dialogue among these disciplines. *Martor Journal* is published by the Museum of the Romanian Peasant. Interdisciplinary and international in scope, it provides a rich content at the highest academic and editorial standards for academic and non-academic readership. Any use aside from these purposes and without mentioning the source of the article(s) is prohibited and will be considered an infringement of copyright.

Martor (Revue d'Anthropologie du Musée du Paysan Roumain) est un journal académique en système *peer-review* fondé en 1996, qui se concentre sur l'anthropologie visuelle et culturelle, l'ethnologie, la muséologie et sur le dialogue entre ces disciplines. La revue *Martor* est publiée par le Musée du Paysan Roumain. Son aspiration est de généraliser l'accès vers un riche contenu au plus haut niveau du point de vue académique et éditorial pour des objectifs scientifiques, éducatifs et informationnels. Toute utilisation au-delà de ces buts et sans mentionner la source des articles est interdite et sera considérée une violation des droits de l'auteur.

Martor is indexed by:

CEEOL, EBSCO, Index Copernicus, Anthropological Index Online (AIO), MLA International Bibliography.

This issue of *Martor* has been published with the financial support of the National Cultural Fund Administration (AFCN Romania).

« O abjáv kaj sas maškár aménde pharadà e dušmania »¹. Généalogie d'un mariage

“O abjáv kaj sas maškár aménde pharadà e dušmania”
[The marriage between our families has ended the enmity].
Genealogy of a Marriage

Grégoire Cousin

Université de Vérone, Italie²
gregoire.cousin@ehess.fr

ABSTRACT

The outcome of an inquiry into a family saga, this article discusses gender relations in a Roma community in eastern Romania. Focusing on the events and negotiations that lead to the establishing of a marriage, I show how the apparent male domination is nuanced by the sometimes victorious struggles of women to impose their own choices. Observing marriages and their structures from the viewpoint of the women involved, this work both provides new empirical knowledge and sheds light on the male bias in anthropological research of kinship structures.

KEYWORDS

Gender, agency, marriage, structuralism, conflict, Roma.

Juin 2004, Roumanie, Tulcea, extérieur jour. Catincoi³ est assis à une grande table. Il a 64 ans, est petit et fin, vêtu d'une chemise à manches courtes bleu clair et d'un grand chapeau noir. Il discute avec un homme de sa génération assis à ses côtés. Les signes de la maladie d'Alzheimer, qui l'emportera quelques années plus tard, ne sont pas encore visibles, à part peut-être, le geste de sa femme, Sultana, qui le taquine tendrement en poussant son chapeau en avant. Son fils, Petrache, parle avec sa conjointe, Elisabeta, un verre à la main.

Dans la cour familiale, quelques musiciens jouent ; Catincoi regarde les membres de sa famille danser. Quelques heures plus tard, Sevastian, son petit-fils, se mariera avec Rada. En 2019, dans le petit appartement d'une résidence à Saint-Denis, en France, je regarde ces images tremblotantes, gravées sur une cassette VHS retrouvée après avoir été longtemps égarée. Elisabeta visionne avec moi la vidéo, passant du rire aux larmes, souriant en voyant les enfants si petits et pleurant les êtres chers qu'elle a perdus.

1) Trad. : « Le mariage qui fut au milieu de chez nous, détruisit l'inimitié ». Les citations longues du texte sont la traduction en français d'extraits d'entretiens effectués en romanès. Pour mener ces entretiens, je fus assisté par Florin Ciobotaru, Ionela Padure et Christian Padure. J'ai cherché à garder dans les traductions la syntaxe romanès. Les termes romanès sont transcrits selon la transcription proposée par Georges Calvet (1998), les mots roumains sont reproduits dans leur orthographe roumaine.

2) Ce chapitre présente les résultats du projet de Recherche *Net-Rom Early Marriage between Dynamism of Social Network and Legal Autonomy : The case of transnational Romanian Roma*. Ce projet, porté par l'Université de Vérone, fut financé par l'Union Européenne dans le cadre du programme Horizon 2020, Marie Skłodowska-Curie Actions individual fellowship (Grant Agreement no. 794108). Je tiens à remercier Leonardo Piasere, Norah Benarosh-Orsoni, Catalina Tesăr, Ana Chiritoiu, Julie Lacaze et Ionela Padure pour leurs relectures.

3) Les noms ont été modifiés.



Dessin 1 : Catincoi et Sultana au mariage de Sevastian. Crédits Mathilde Lacaze, Juillet 2020.

En 1975, Catincoi déménage du quartier du Tabor, la *țigănia* (le quartier tsigane) de Tulcea, qui borde le combinat d'aluminium-charbon, et s'installe de l'autre côté de la ville, dans la dernière rue avant la campagne marécageuse du Delta. Dans ces marges urbaines délaissées, il construit, avec ses fils, quatre maisons. Peu à peu, la famille s'agrandit, ses enfants ont à leur tour des enfants. Petrache, le deuxième fils de Catincoi, enlève Elisabeta en 1983. Il a dix-sept ans ; elle en a treize. Sevastian, leur fils aîné, naît deux ans plus tard. Les filles de Catincoi, à l'exception de l'aînée, partent vivre avec leurs maris. Certains couples se séparent ; celui formé par Elisabeta et Petrache tient. Dans la cour délimitée par les quatre maisons, les fils de Catincoi et leurs épouses partagent leur

quotidien ; les cousines et cousins germains grandissent ensemble.

Après la chute du régime communiste, Petrache, ses frères et leurs épouses tentent leur chance à l'Ouest : d'abord, en Allemagne puis, à partir de 1994, Petrache et Elisabeta font la navette entre la France et la Roumanie. Ils prennent avec eux leurs jeunes enfants. Sevastian, l'aîné, est confié à sa grand-mère, Sultana, et reste en Roumanie poursuivre sa scolarité jusqu'en 2002. En 2004, après son mariage avec Rada, Sevastian rejoindra ses parents établis en France sur le *platzo* (le lieu de vie) du Hanul, à Saint-Denis (Olivera 2014), où nous faisons connaissance en 2009. Au fil de ces années, Petrache, Elisabeta, Sevastian et Rada s'ancrent définitivement en France, accédant à des emplois salariés stables et à des logements

sociaux. La cour, Tulcea et la Roumanie deviennent des lieux familiaux, fréquentés à l'occasion des fêtes de Pâques ou des vacances d'été.

Durant les dix dernières années, j'ai mené auprès de cette famille et de leurs parents, les *Ĉoroman*⁴, une observation flottante (Pétonnet 1982) au long cours. Je passe plusieurs fois par mois les visiter, le temps d'un café, d'une cigarette, pour demander ou rendre un service, à l'occasion d'un anniversaire ou d'un repas de souvenir. Je me rends chaque année entre une semaine et un mois à Tulcea. Je suis intégré à un cercle de cousins avec qui je traîne aux mariages, lors des fêtes religieuses, dans les cimetières, à la pêche... Et je tiens, le soir, après mes visites, un carnet de terrain où je note les événements, les scènes du jour. L'accumulation sur dix années de ses notes m'offre une note de fond, une ambiance, des détails. Elles me donnent la consistance du temps me rappelant, à la relecture, des événements oubliés. Pour accorder une plus grande profondeur historique au présent anthropologique que je saisis par le terrain, j'ai effectué des recherches dans les archives administratives locales qui m'ont permis de documenter l'existence et la vie sociale du groupe entre 1927 et 1948 (Cousin 2017). Enfin, j'ai adjoint à l'observation et aux archives, douze entretiens longs enregistrés et retranscrits. Ces entretiens sont fondamentalement différents des conversations informelles que j'ai eues par ailleurs sur le terrain. Effectués en public, ils ont pour but de recueillir une parole politique : la mise en récit par des chefs de famille, de leur vie. C'est à l'occasion de l'un de ces entretiens, en 2013, alors que je l'interroge sur son histoire migratoire, que Sevastian me raconte sa rencontre avec son épouse :

« Je suis allé à l'école jusqu'en onzième, puis j'ai arrêté car il me plaisait d'avoir une femme encore jeune. Chez nous les Roms, on fait comme cela : quand tu te prends une femme, il faut que tu sois fort et que tu

fasses de l'argent. J'ai rencontré ma femme à l'école. Je me suis assis avec elle et nous avons parlé. Je lui ai demandé comment elle s'appelait, et j'ai vu qu'elle était *romni* comme moi, de ma *ṭigānia*. Je suis resté deux ou trois ans avec elle. Elle était alors en huitième, après trois ans, elle était ma femme. Je suis allé chez sa famille, chez sa mère et son père et je l'ai demandé : elle me voulait et moi, je la voulais. Les pères se sont mis d'accord rapidement. Ils ne pouvaient pas refuser. Toutefois, il y avait entre nous de grands problèmes, nos vieux étaient en conflit, mais le mariage entre nous mit fin à l'inimitié. Nous avons fait la paix entre les familles. »

À l'écoute de la parole de Sevastian, une interprétation anthropologique de son mariage s'impose d'elle-même : sa volonté de prendre une femme dans une autre famille a rétabli la paix. Cela ressemble à la façon dont Lévi-Strauss [2009 (1949)] interprète le mariage : les hommes, en se mariant, échangent des femmes et fondent ainsi des alliances qui empêchent la violence. Toutefois, on le sait, ce modèle est aujourd'hui fortement discuté.



Agentivité et anthropologie des mariages *romanès*

En 1984, dans son ouvrage *Mariage tsigane*, Patrick Williams analyse le mariage au sein de la communauté *kalderash* de Paris. Il raconte que les *Kalderash* eux-mêmes affirment que les filles sont données en mariage par leurs pères dans l'espoir d'un don futur (Williams 1984 : 63). Il est alors évident que ces sociétés considèrent le mariage comme un échange, au sens de Lévi-Strauss, et Patrick William de conclure que, dans ce processus, c'est l'égalité au long cours, entre les chefs de famille, qui est visée (Williams 1985 : 123). Le concept d'échange a été peu à peu remis en question au début des

4) Catincoi, Sultana, Elisabeta, Sevastian, Rada et les autres personnages que cet article met en scène appartiennent au même *neam*. Ce terme, qui signifie nation en roumain, est utilisé par mes interlocuteurs pour désigner une communauté de parents, signification que j'utiliserai dans la suite du texte (dans un sens différent de Martine Olivera dans ce volume). Mes interlocuteurs nomment leur *neam*, les *Ĉoroman* ou encore *Amaré Romà* (nos Roms).

années 2000 notamment par Laurent Barry (2008 : 213) qui démontre que l'échange n'existe que dans les sociétés qui pensent le mariage en termes d'échange. En prenant en compte cette critique, et en regardant les connaissances ethnographiques disponibles (Beluschi Fabeni 2013 ; Olivera 2012 ; Tesàr 2018), Leonardo Piasere (2015 : 41) affirme que l'échange de femmes semble présent dans l'ensemble de l'espace rom vlax. De mon côté, je ne peux pas affirmer que le mariage de Sevastian et Rada peut être considéré comme un échange, car, au sens de Laurent Barry, ils ne m'ont pas dit explicitement le concevoir comme tel, bien qu'ils considèrent qu'il a entraîné une alliance entre leurs familles.

Dans sa critique désormais classique, Gayle Rubin [1998 (1975)] explique qu'en pensant le mariage en termes d'échange de femmes, l'anthropologie souscrit à une vision masculine du monde dans laquelle les femmes ne sont pas des agents. Aussi, la domination des hommes sur la conclusion des mariages devrait être qualifiée de trafic de femmes et non pas d'échange. De plus, il n'y a pas de raison de lier ce phénomène à la naissance de la culture, sauf à faire de l'oppression des femmes une réalité humaine indépassable. Cette critique du structuralisme est adossée à ce qui sera plus tard conceptualisé comme l'agentivité (Butler 2004), c'est-à-dire de la capacité d'agir des femmes au sein et malgré la domination masculine. La théorie de l'échange des femmes cache la capacité agissante de celles-ci dans la conclusion des mariages. Bien sûr, les Roms se racontent que leur société est dominée par les hommes. J'en discute souvent avec les Ćoroman immigrés en France, qui pensent que les Français laissent beaucoup (trop) de libertés à leurs femmes... Cette affirmation franche de la domination masculine me met toujours mal à l'aise, mais quand je m'en suis ouvert à mes interlocuteurs, ils ont moqué mon hypocrisie. Selon eux, nous partageons la même pulsion masculine universelle pour la domination

mais le brigand que j'étais, la niait pour mieux séduire les femmes. Cette remarque fait réfléchir. Je suis d'une génération de garçons pour laquelle l'égalité entre les hommes et les femmes est devenue un sujet majeur, ou tout du moins de distinction. Dans la société française, dans mon milieu professionnel et familial, si les hommes jouissent objectivement de la domination masculine, il est socialement préférable de la blâmer. Aussi, cette duplicité me pousse-t-elle à m'interroger sur l'affirmation, d'apparence si franche, des hommes roms concernant leur position de domination. Sont-ils vraiment, comme ils le disent, en position de domination totale et exclusive ? Mon impression globale du terrain ethnographique est que les femmes sont effectivement dominées, mais pas soumises, et qu'elles développent des stratégies et des tactiques pour imposer leurs intérêts et leurs choix, malgré le contexte de domination masculine⁵. Qu'en est-il en matière de mariage ? Le rôle des femmes est-il réellement mineur ? Peut-on repérer, sous l'idéal de domination portée par les hommes de la communauté, des formes réelles de puissance féminine ?

Afin d'explorer les volontés individuelles des femmes, à l'intérieur des structures de parenté, je me suis basé sur dix années de notes de terrain et la transcription des entretiens. Malgré la documentation large à ma disposition, j'ai dû creuser au-delà de l'évidence : le rôle des femmes dans la production des mariages n'est pas, usuellement, un sujet de discussion. Aussi, pour ethnographier cette question, j'ai choisi de documenter une situation conflictuelle exceptionnelle dont la résolution nécessite l'explicitation, plus que d'usage, des rôles et des stratégies matrimoniales. Pour ce faire, je suis reparti des propos de Sevastian que j'ai tenté d'éclairer et de contextualiser.



5) Voir Haşdeu (2007 : 141) ou Haşdeu dans ce volume pour une lecture féministe de l'anthropologie des Roms.



Une fille de chez nous

Sevastian raconte qu'il a reconnu que Rada « était une *romni* comme (lui), de (s) a *ṭigănia* »⁶ après l'avoir abordée et lui avoir demandé son nom. Elle parlait le même romanès que lui. Quelle est la signification de cette reconnaissance identitaire ? Pour Sevastian l'humanité est organisée à travers des cercles concentriques. Au centre, il y a les *Amaré Romà* (Nos Roms) : les *Čoroman*⁷. La littérature montre que cette définition identitaire plaçant en son centre Ego et « ses Roms » est commune aux mondes romani (Piasere 1985). Les limites du *neam* des *Čoroman* sont, par définition, mouvantes car chaque locuteur place sa famille proche au cœur du groupe ; et les limites du groupe sont discursives (Williams 1988). Les *Čoroman* nomment *Rakaré* les Roms qu'ils considèrent comme proches du fait des liens familiaux, mais extérieurs au groupe de parents. L'appartenance d'un individu aux *Čoroman* ou aux *Rakaré* peut faire l'objet de longues discussions en fonction de la volonté des interlocuteurs de souligner la proximité ou la distance.

Issus d'un groupe itinérant qui s'est sédentarisé après la seconde guerre mondiale (Cousin 2017), on dénombre entre 1000 et 2000 *Čoroman*, installés dans les villes de Tulcea, Constanța, Brăila et Galați. D'après Marushiakova & Popov (2004), ils seraient apparentés à un groupe plus large, réparti sur un arc allant de la côte bulgare à Odessa. En Roumanie, les relations entre les différentes familles sont irrégulières, mais la migration et la vie commune sur le *platzo* de Saint-Denis ont renforcé, ces dernières années, les liens communautaires. Les adolescents de la même génération sont peu nombreux et se connaissent généralement depuis l'enfance. Aussi, il est étonnant, dans le récit de Sevastian, qu'il ait rencontré Rada seulement à l'adolescence et via l'école.

Le deuxième cercle concentrique de l'humanité est celui des Roms qui

appartiennent à d'autres communautés. C'est le cercle mettant en jeu les relations internationales (Balandier 1978 : 44) du groupe. Il y a quelques années, à Saint-Denis, un jeune homme, *Kangljar* de *Țândărei*, a harcelé une jeune femme *Čoroman*. L'intervention des frères de cette dernière, puis de la famille du jeune homme a fait dégénérer rapidement le conflit en une bataille rangée entre les Roms de *Țândărei* et ceux de Tulcea. Seule les interventions conjointes de la police municipale et d'arbitres appelés par les parties et venus spécialement de Roumanie⁸ ont permis de mettre fin à un conflit qui mettait dangereusement aux prises deux collectifs. À l'inverse, les *Čoroman* entretiennent des rapports matrimoniaux denses avec les *Korben* de Brăila, depuis l'entre-deux-guerres. Leurs relations matrimoniales vont dans les deux sens. Après plusieurs générations d'intermariages, leurs identités de groupe restent distinctes et sont déterminées par l'origine du père et par le lieu de résidence. Des alliances plus récentes existent également avec les *Vlaxi*, les *Argentari*, et les *Ursari* de Dobrogea. Depuis 1989, les rencontres avec des Roms d'autres communautés ont lieu en migration, en France, dans les *platzo*. Les Roms de Tulcea nouent peu à peu des liens matrimoniaux répétés avec les *Geambăș* de Timișoara. Ces mariages avec des hommes ou des femmes issus de groupes romani géographiquement éloignés marquent les bouleversements politiques qu'ont vécus les *Čoroman*. À l'inverse, il y a des groupes avec lesquels, immigration ou non, l'alliance matrimoniale est inconcevable. À Tulcea, les *Čoroman* ont des rapports conflictuels avec les *Xoraxané*. J'ai demandé à plusieurs interlocuteurs s'il existait des intermariages entre les *Čoroman* et les *Xoraxané*. Cette question fut considérée comme offensante.

Le cercle suivant est celui des *gažé*. Les mariages avec les Roumaines et les Roumains sont, au moins d'un point de vue idéal, mal vus. Le terme dépréciatif *kaštalo*

6) Le terme « *ṭigănia* » désigne habituellement un quartier rom. Sevastian l'utilise métaphoriquement au sens de groupe rom restreint.

7) Il s'agit de l'ethnonyme le plus courant. D'autres termes sont utilisés par les membres de cette communauté pour se nommer comme *Rom dobrogean*.

8) Cette intervention d'un arbitrage judiciaire par des lors d'un conflit qui s'appelle parfois la *kriss* et, dans le cas des *Čoroman*, le *judicata* est un mode de résolution de conflit que l'on retrouve dans plusieurs groupes romani. (voir Piasere 2005 : 27). Le point intéressant quant au mariage des *Čoroman*, est que la possibilité d'organiser un *judicata* les mettant en prise avec un autre groupe, montrerait, selon eux, une proximité rendant plus aisés les mariages.

(Benarrosh-Orsoni 2019 : 95) pour parler des enfants de ces couples marque la réprobation des mariages mixtes. Ainsi, Beretta me disait à propos de sa voisine : « Ah Non! Ce n'est pas ma famille ça, c'est une *kaštali*, sa mère est roumaine ». Les mariages avec des membres d'autres minorités locales, comme les Bulgares, les Machedons, les Lipovens sont eux, mieux considérés. Il me fut bien précisé, avec force d'exemples, que les *gažé* qui ont épousé des *Romnja* et qui se sont intégrés aux Čoroman, étaient en fait des Lipovens. Aujourd'hui, la réprobation du mariage mixte avec les Roumains reste forte, mais paradoxale. Ces dernières années, les garçons ont multiplié les mariages avec des Roumaines. Ce phénomène a de multiples causes : la petitesse du groupe de référence ; la désirabilité des Roms, du fait de leur accès aux ressources de la migration ; la multiplication des contacts entre Roms et Roumains en milieu scolaire, au travail, à la plage, en discothèque ou sur les réseaux sociaux... Enfin, selon les garçons, les *Gažia* sont désirables, car elles seraient plus disponibles sexuellement⁹ et il n'est pas nécessaire de donner de l'argent à leur famille. Malgré un mouvement de fond touchant toute la communauté, les jeunes couples mixtes n'échappent pas encore tout à fait à la désapprobation. Elisabeta me confiait, en parlant de ses autres garçons : « Bien sûr que cela m'embête que mes fils se soient mariés avec des Roumaines, mais ce n'est pas moi qui décide, maintenant, ce sont les garçons! » Dans les faits, Elisabeta a d'excellentes relations avec ses *borja*¹⁰ roumaines et elle les a parfaitement intégrées à la maisonnée et aux tâches domestiques classiquement partagées entre *romnja* et *borja* (Haşdeu 2007 : 107).

Somme toute, les mariages ne se font pas tous, loin de là, au sein du *neam* des Čoroman mais, lorsqu'ils ont lieu, ces mariages sont considérés comme les plus faciles comme les plus réussis pour les parents. C'est pourquoi rencontrer Rada était pour Sevastian une divine surprise, étant à la fois Čoroman et

inconnue. Sevastian et Rada sont cousins à la fois par leurs mères (MFZDD)¹¹ et par leurs pères (FMFBSSD)¹². Si l'on regarde à l'échelle de la communauté, les mariages entre cousins au second degré sont courants et de tous types. La densité des liens familiaux des Čoroman m'a, dans un premier temps, porté à rechercher des règles prescriptives qui ordonneraient les relations matrimoniales en structure élémentaire (Lévi-Strauss 2009 : 34). J'ai maintenant abandonné cette approche car les Čoroman pensent simplement que les mariages idéels se font en leur sein sans autres règles. Ainsi, leur structure de parenté pourrait être qualifiée de système complexe d'alliances matrimoniales (Copet-Rouget 1991) qui se déploie préférentiellement dans un groupe restreint.

Les Čoroman prohibent les relations sexuelles entre ascendants et descendants, ainsi qu'entre latéraux jusqu'au troisième degré civil. Les mariages entre cousins au premier degré sont rares et sont strictement prohibés lorsque les personnes ont grandi dans la même maisonnée. L'inceste de deuxième type (Héritier 1994) est un sujet de moquerie courante, notamment à propos des relations entre le gendre et sa belle-mère. Il y a une trentaine d'années, une femme de la communauté s'est remariée avec le frère de son époux. Elle est depuis considérée par la communauté comme *marimé* (souillée). Mis à part ces interdits, les liens matrimoniaux vont dans toutes les directions et constituent un bloc de parenté (Piasere 2015 : 125), reliant toutes les familles de la communauté depuis au moins la Première Guerre mondiale (Cousin 2017). Toutefois apparaît, dans ce réseau dense, une faille, un trou structural (Burt 1995) : les lignes descendantes de Raskanu, le grand-père de Rada, et de Catincoi, le grand-père de Sevastian, n'ont, entre 1975 et 2004, aucune relation matrimoniale.



9) La prohibition de certaines pratiques au sein des couples a pu être interprétée comme étant liée à l'impureté du bas du corps qui ne doit pas souiller la bouche (Haşdeu 2007 : 205). À Tulcea, les garçons m'ont simplement dit : « chez nous, les filles ne le font pas ».

10) *Borj* (pluriel *borja*) signifie belle-fille. Il s'agit d'un statut central dans le fonctionnement de la famille, c'est généralement à elle qu'incombe l'exécution des tâches domestiques.

11) MFZDD est l'acronyme en anglais de la chaîne de parenté : Mother-Father-Sibling-Daughter-Daughter ce qui signifie que Rada est la fille de la fille de la sœur du père de la mère de Sevastian.

12) FMFBSSD est l'acronyme en anglais de la chaîne de parenté Father-Mother-Son-Daughter ce qui signifie que Rada est la fille du fils du frère du père de la mère du père de Sevastian.



• • • • •
La mort d'Aristide

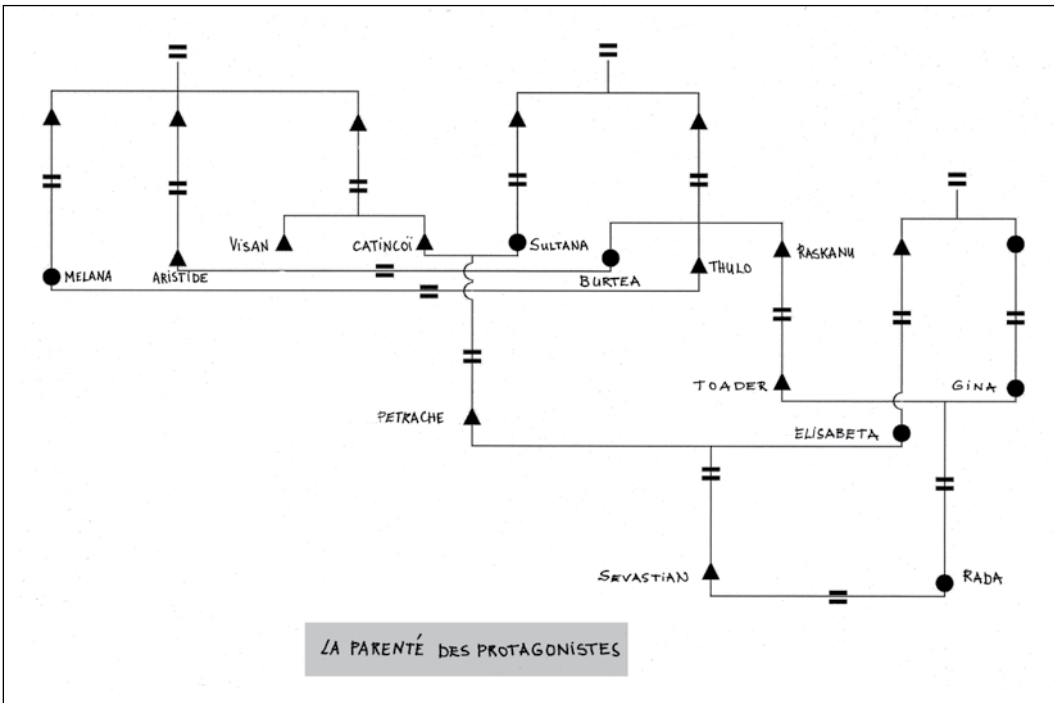
Cette brèche généalogique fut provoquée par un événement qui s'est déroulé en 1975. Cette année-là, la mort violente d'un homme mit fin aux relations entre les familles de Catincoi et de Raskanu. Sevastian avait pudiquement évoqué cet événement tragique quand, en 2013, il m'avait dit : « Il y avait entre nous de grands problèmes, nos vieux étaient en conflit ». J'ai mis plusieurs années à reconstituer, à partir de récits contradictoires, ce qu'il s'était passé. Il me faut préciser préalablement combien cet événement, vieux de 45 ans, est un cas unique d'homicide au sein de la communauté. C'est justement parce qu'il s'agit d'une catastrophe initiale exceptionnelle qu'il m'a semblé être un point d'observation du déploiement de la capacité des Čoroman à éteindre les conflits en leur sein.

Les protagonistes de cette affaire sont d'une part Catincoi et son frère Višan et

d'autre part Raskan, son frère Thulo et Melana, l'épouse de ce dernier. Melana est également la cousine germaine des frères Catincoi et Višan et de leur cousin Aristide. Ce dernier était marié à Burtea, la sœur de Thulo et de Raskanu ; de la sorte, il se trouvait entre les deux familles. C'est également le cas de Sultana, l'épouse de Catincoi, qui est la cousine de Thulo et Raskanu.

À l'époque, ils habitaient tous dans le quartier du Tabor, derrière le combinat d'aluminium-charbon. Un soir d'été, il y avait une fête chez Catincoi. Višan, qui avait la réputation d'être coureur, était ivre. Il s'en prit à Melana, il voulait l'obliger à danser avec lui. Elle refusa. De dépit, il s'exclama, pour que chacun puisse l'entendre, qu'il l'avait prise et qu'il la reprendrait. Thulo, le mari de Melana, fut offensé. Il repartit chez lui, avec son épouse, sans faire de scandale. Ils sortirent dans la rue où Višan les suivit. Arrivés devant chez Thulo, ils commencèrent à se disputer et à en venir aux mains. Višan frappa violemment Thulo.

Schéma 1 : La parenté des protagonistes. Crédits Grégoire Cousin, Juillet 2020.



Aristide, qui avait peur que la situation dégénère et qui les avait rejoints, tenta de les séparer. Melana se précipita dans la maison pour réveiller Raskanu et cria : « Ils sont en train de tuer ton frère ! » Raskanu attrapa sa hache et se jeta dans la bagarre. Alarmé par les éclats de voix, Catincoi accouru également, armé d'un timon de chariot.

À la fin de la bagarre, Aristide était mort. Raskanu avait le crâne ouvert et fut transporté à l'hôpital entre la vie et la mort. Ce soir-là, la police n'arrêta personne, mais un homme était mort, il fallait un coupable. Qui a tué Aristide ? Quarante ans plus tard, les avis divergent encore : est-ce Thulo, Raskanu ou Catincoi ? Le lendemain de la bagarre, Catincoi parla à Thulo : « Mon cousin est mort à cause de toi. Prends la faute ou ce sera la guerre, nous sommes nombreux et tu es seul, Raskanu est entre la vie et la mort ». Thulo s'accusa auprès des autorités et fit vingt ans de prison. Les familles réunirent un *judicata*, durant lequel fut départagée la responsabilité de chacun. Les arbitres arrivèrent à la conclusion que Thulo avait bien tué Aristide et que Vişan avait, par son comportement, apporté la mort. Il fut exclu de la communauté, il a depuis disparu. Catincoi déménagea du Tabor pour s'installer seul avec sa famille de l'autre côté de la ville. Le *judicata*, l'exil de Vişan, et la peine de Thulo firent que la catastrophe initiale d'une bagarre générale, qui se termine par un homicide, ne dégénéra pas en guerre entre les familles ; mais resta l'inimitié. Raskanu et Catincoi ne se sont jamais reparlé. Raskanu mourut en 1998. Au début des années 2000, Catincoi développa une maladie d'Alzheimer dont il décèdera en 2015. Thulo sortit de prison en 1995 et ne reverra que furtivement Catincoi avant de décéder en 1997. La rupture des relations familiales a particulièrement touché Sultana, l'épouse de Catincoi. Raskanu et Thulo sont ses cousins parallèles plus âgés ; ils furent élevés dans le même groupe domestique et déportés ensemble en Transnistrie. Après la mort d'Aristide, il fut impossible pour elle

de ne pas être aux côtés de son mari. Elle dut alors rompre publiquement avec eux. Toutefois, Sultana croisait parfois l'épouse de Raskanu quand elle allait au marché. Le caractère fortuit de la rencontre l'autorisait à échanger quelques mots avec cette dernière, prenant ainsi des nouvelles des enfants et, bientôt, des petits-enfants. La rupture entre les deux familles eu des répercussions dans tout le bloc de parenté, bien au-delà des deux familles. Les autres familles se sont bien gardées de prendre parti, mais les uns et les autres faisaient attention de ne pas provoquer des rencontres entre les familles en conflit comme, par exemple, à l'occasion d'événements familiaux. Cette attention est particulièrement pesante dans un monde de liens multiples et rencontres permanentes. Aussi, passé un délai raisonnable d'une vingtaine d'années et la mort ou le déclin des principaux acteurs, la pression collective poussait-elle plutôt à l'apaisement.



La part des femmes

Le récit de la mort d'Aristide parle de la violence des hommes et du déchirement du corps social qui en résulte. Dans le propos de Sevastian, sa volonté et celle de son père ont engendré le mariage et mis fin à l'hostilité entre les familles : ce que les hommes ont défait, les hommes le refont. Il appartenait aux hommes adultes de se choisir mutuellement comme *xanamico* (cf. Olivera dans ce volume sur la centralité de ce rapport de parenté) pour fonder une nouvelle alliance. Pourtant, pour paraphraser Bourdieu (2000 : 75), *cette représentation officielle des structures sociales qui m'était offerte est une représentation produite par l'application du principe de structuration dominant, sous un certain rapport*, dans ce cas, un rapport de genre. Mais qu'en était-il en pratique ? En amont de la parenté officielle produite par





Dessin 2 : Discussion avec Rada et sa grand-mère. Crédits Mathilde Lacaze, Juillet 2020.

l'application de la domination masculine, il y a la construction active de la parenté, par les actions comme les tractations en vue du mariage. Dans les années qui suivirent l'entretien avec Sevastian, j'ai peu à peu découvert le rôle prépondérant des femmes dans la réalisation du mariage de Rada et Sevastian et un contre récit me fut révélé : ce sont les efforts conjugués des femmes qui ont réparé la violence des hommes. La version féminine du récit concernant le mariage me fut racontée, en 2018, par Rada, par Elena, sa grand-mère maternelle, et par Elisabeta, sa belle-mère.

Il fut rapporté à Toader, le père de Rada, que celle-ci flirtait à l'école avec Sevastian. Pour lui, cette relation était impossible. D'une part, elle aurait été une insulte à son père Raskanu ; d'autre part, l'affaire de 1975 démontrait la violence de la famille de Sevastian et il ne voulait donc pas mettre sa fille, qui n'avait que 14 ans, en danger. Afin de mettre fin à leur relation, il retira Rada du

collège et lui interdit de sortir de la maison. Toader commença à discuter de mariage avec le père d'un autre garçon. Il espérait, en trouvant un autre mari, convaincre sa fille de renoncer à sa relation avec Sevastian. Rada me raconta qu'elle eut, à ce moment, des altercations très dures avec son père : « Je suis devenue folle, j'ai fait un scandale immense, j'ai dit que je voulais mourir, me jeter dans le Danube ». Les discussions sur la conduite du père se sont répandues dans le groupe. Pouvait-il ainsi décider seul du futur mari de sa fille ? « C'est son père, c'est normal qu'il décide. Mais si les enfants se sont choisis, refuser est sans cœur ».

Les parents de Sevastian firent le premier pas. Ils se rendirent au domicile de Toader et demandèrent la main de Rada. Toader refusa. Il avait peur que la famille de Sevastian fasse payer à leur bru le conflit passé. Mais Rada ne voulait rien entendre et redoubla ses menaces. Quelques jours plus tard, Elisabeta, la mère de Sevastian, revint



seule, en qualité de cousine germaine de la mère de Rada. Forte de ce lien de parenté, elle plaïda de nouveau la cause de son fils et dit à Toader : « Tranquillise-toi. Le passé est passé depuis longtemps, on ne va pas lui faire de mal. Ta fille, je vais la respecter comme la mienne ». Elisabeta repartie, Toader expliqua à sa fille qu'elle avait choisi seule Sevastian et qu'elle ne devrait jamais lui reprocher de l'avoir donné à des fous ; à cette condition, il ne s'opposait plus au mariage. Tout le *neam* a suivi les avancées secrètes du mariage. Comme m'a expliqué Elisabeta avec humour : « Chez nous, les *Tigani*, on parle, on parle, on parle et ainsi les choses se font ». Lorsqu'un mariage est dans l'air, il devient le sujet de discussion numéro un. J'ai retrouvé à l'approche des mariages des *Çoroman*, cette atmosphère de tractations infinies, emplies de secrets de Polichinelle, décrite par Patrick Williams (1984). Discuter c'est intervenir dans le mariage, c'est faire entrer le regard collectif dans les tractations entre les pères de famille. Toader ne pouvait pas paraître sans cœur. L'opinion collective résultant des murmures de l'ensemble de la communauté est, en matière de mariage, un contrepoids puissant à la volonté, idéalement souveraine, du père.

En 2004, Sultana, la grand-mère de Sevastian, venait de recevoir 1 500 dollars. Durant la seconde guerre mondiale, elle avait, enfant, été déportée sous le régime des *țigani nomazi* (tsiganes nomades) dans un camp du département de Golta¹³ du gouvernorat de Transnistrie. La somme lui avait été versée au titre de la dernière tranche des compensations de guerre¹⁴. Le jour du mariage, elle donna l'intégralité de cette somme au père de Rada. Elle versa le paiement, usuellement dû par le père du garçon au père de la fille. Pourquoi Sultana a-t-elle payé pour l'épouse de Sevastian ? Sûrement parce que Petrache, le père de Sevastian, vivait à l'époque en France, dans des conditions de marginalité extrême. Il n'avait donc probablement pas le capital disponible. Par ailleurs Sultana a élevé

Sevastian en l'absence de ses parents et elle était émotionnellement investie dans la réussite de son mariage.

L'action de Sultana ne peut pas être comprise comme l'exécution d'une stratégie familiale décidée par son mari, mais comme l'action d'un sujet qui fait basculer au sein du couple *l'équilibre de stratégies individuelles dépendantes d'intérêts différents en fonction du sexe*. (Bourdieu 2000 : 127). Elle est dans une situation exceptionnelle : une épargne importante et un mari diminué lui laissent la possibilité de jouir de son argent à sa guise ; de plus, sa position de femme âgée¹⁵, dotée de surcroît d'un fort charisme, assoit son autorité auprès des hommes plus jeunes. D'un point de vue *pratique*, Sultana a aidé son petit-fils qu'elle aimait, à partager sa vie avec la petite-fille d'un cousin auquel elle était également attachée. Mais quel sens structural a l'action de Sultana ? En utilisant son argent pour fonder une alliance entre ses consanguins, elle produit une parenté dont chacun sait qu'elle constitue la position centrale. Épouse de Catincoi, elle n'en est pas moins liée à ses propres consanguins. Marier Sevastian et Rada, c'est renouer définitivement avec la famille de ses cousins, c'est redonner du poids, dans sa descendance, à sa propre famille d'origine¹⁶.

Le schéma FMBSSD liant Rada et Sevastian pourrait être lu, dans une lecture anthropologique où les hommes prennent ou échangent les femmes, comme le réenchaînement d'une alliance entre les descendants de deux lignées patrilinéaires différentes, celle de Catincoi et de Raskanu. Du point de vue de Sultana, la parenté qui est bouclée par le mariage est tout autre : elle est à la fois la grand-mère de Sevastian et la cousine du grand-père de Rada. Elle paye pour sa petite-nièce. Une approche par la pratique implique de regarder concrètement qui s'implique dans ces alliances et dans le cas de Rada et Sevastian, c'est la consanguinité entre les femmes qui est le moteur et la structure utile de ce mariage. A l'occasion de la publication en France

13) La partie nord-ouest de l'actuel Oblast de Mykolaïv en Ukraine.

14) Les survivants de la déportation des Roms en Transnistrie par le régime d'Antonescu durant la seconde guerre mondiale purent toucher à partir des années 2000 des compensations de guerre versées par un consortium de banques suisses et la fondation EVZ « Erinnerung, Verantwortung und Zukunft » au nom de l'Etat allemand.

15) Sur l'accroissement de la capacité d'action des Romnja passé un certain âge, voir Tesăr (2012).

16) Sur la lutte d'influence au sein de la famille sur le poids des lignages, voir Meillassoux (1982 : 118).

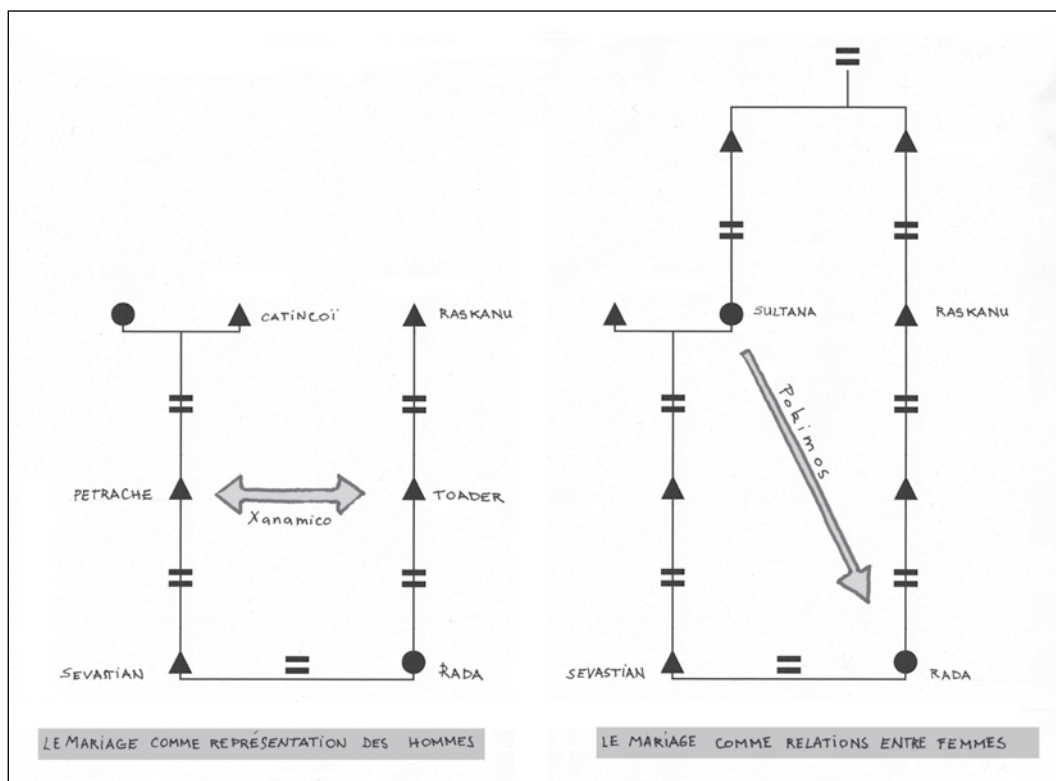


Schéma 2 : Les représentations concurrentes du mariage. Crédits Grégoire Cousin, Juillet 2020

de l'article de Rubin et du débat qui suivit, Levi-Strauss précisa qu'il est indifférent à la théorie que les hommes échangent les femmes ou bien l'inverse (cité dans Gestin & Mathieu 2010 : 67), pourtant le cas du rôle de Sultana montre bien que le changement de la position d'observation transforme l'ensemble des positions structurales autour du mariage et l'échange n'en est plus un.

Dans un système virilocal, comme chez les Ćoroman, le renouvellement d'une alliance est structurellement plus l'intérêt des femmes que des hommes, car il permet à celles-ci de maintenir la relation avec leur famille. La capacité des femmes à agir sur la parenté dans le sens du maintien de leur centralité structurale ressort particulièrement dans le cas de Sultana car, du fait de son âge et de la maladie de son mari, elle n'a pas de préséance à laisser à une parenté officielle masculine. Toutes les femmes ne parviennent pas à une telle capacité d'action mais la volonté, elle, est

généralement présente et affirmée à qui veut l'entendre. J'ai, durant mon enquête, ressenti la lutte quotidienne des femmes pour transmettre et maintenir les relations avec leur famille d'origine. Ainsi, lors de mes conversations collectives avec les membres âgés du foyer sur la généalogie de la famille, la première parole revient généralement à l'homme, patriarche reconnu de la maisonnée. Cette préséance ne veut pas dire qu'il est l'unique voix produisant une représentation des parents. Son épouse intervient souvent rapidement et tient à faire entendre la voix et la légitimité de sa famille d'origine. Le problème historique du structuralisme est son androcentrisme (Gestin & Mathieu 2010 : 73) : la représentation masculine du mariage est souvent perçue par les observateurs comme celle de toute la communauté. Ce biais est d'autant plus fort lorsque l'ethnologue travaille dans une société, comme celle des Ćoroman, où les hommes se vivent et s'affirment



comme dominants. Sevastian pense qu'il a conclu son mariage à l'aide de son père alors même que ce sont sa mère et sa grand-mère qui furent déterminantes, mais sa représentation de la parenté structurée par domination masculine l'empêche d'énoncer la réalité pratique du rôle des femmes.



Le mariage comme institution historicisée

La capacité des femmes comme Rada et Sultana à imposer, ou non, leur choix et leurs intérêts dépend à la fois de leurs positions propres et d'un état historique des rapports sociaux. Aussi est-il nécessaire de replacer l'étude de cas dans la dynamique de transformation de la pratique du mariage afin de saisir le champ des possibles qui s'ouvrait à elles. Les discussions dans la communauté ont aidé Rada à arracher un accord à son père mais l'obligèrent également : dès lors que son flirt était connu de tous, elle ne pouvait plus retarder le mariage avec Sevastian. Un jour que nous discutons d'une jeune fille de 24 ans qui n'était pas encore mariée, Rada me confia : « je me suis mariée trop tôt, je n'ai pas eu le choix, mais par contre j'ai choisi mon mari ». Les questions du consentement des jeunes filles, de l'âge lors du mariage et de sa forme sont profondément imbriquées dans celles des dominations masculines et générationnelles. La capacité limitée, mais réelle, de Rada, en 2004, à choisir son mari correspond à un état des rapports de forces entre générations et entre femmes et hommes à ce moment. Les cousines de Rada qui se sont mariées ces dernières années se sont mariées plus tardivement – autour de vingt ans – et elles ont choisi leur mari sans que leurs parents n'aient réellement leur mot à dire. Ce changement s'accompagne d'autres éléments qui semblaient peu concevables il y a une dizaine d'années quand j'ai commencé à fréquenter les Čoroman :

plusieurs jeunes filles non mariées ont leurs permis de conduire et circulent seules en ville. Rada appartient à la première génération de femmes qui imposent publiquement leur choix à leur père. En comparaison, Sultana raconte : « quand j'ai connu mon mari dans les années 50, lui et sa famille travaillaient aux fermes, chez les Boyards. Mon père est allé parler avec sa famille, ils ont organisé le mariage et voilà... Si les parents veulent, ça y est ! »

Toutefois, le mariage n'était pas entièrement sous l'empire de la génération des parents, il pouvait être réalisé par l'enlèvement de la jeune fille¹⁷. Cinquante ans après son mariage, Luluži, une tante éloignée de Sevastian, me parle de son mariage avec une colère jouée et un drôle de sourire : « ce cochon m'a volé ». Son mari Pépéné n'est pas à l'aise, il aimerait disparaître sous la table. Un peu plus tard, dans la discussion, alors que sa femme est sortie, il me raconte qu'il a combiné l'enlèvement avec les frères de Luluži. En avaient-ils discuté avec leur sœur ? Le cas de Pépéné et Luluži n'est pas exceptionnel : jusqu'aux années 1980, les mariages étaient réalisés pour la plupart par fugues ou par vol, comme c'est le cas dans d'autres communautés romani (Piasere 2015 : 59). Qu'il soit arrangé par les parents ou suite à un enlèvement, le consentement des femmes n'est pas une question pertinente dans la représentation dominante du mariage.

À partir des années 1970, le mariage des Čoroman se transforme. Un flux financier systématique apparaît, allant du père du marié au père de la mariée. Pour expliquer ce paiement, les Čoroman racontent, avec quelques variantes selon les récits, que le paiement trouve ses origines dans l'imitation d'un dédommagement qui aurait été initialement effectué lors d'un conflit. Par exemple, Culai, un cousin de Pépéné, raconte :

« C'est ce qui arriva lors du mariage de Berdano. Ce Berdano est de notre communauté et il prit Roza chez Constantin,

17) L'expression *vo lel la* (il la prend), signifie à la fois l'acte sexuel et le mariage. C'est nécessairement l'homme qui prend la femme. Au contraire, le réflexif *von len pe* (ils se prennent) n'est utilisé que pour le mariage.

un Rom de Galați. Alors cela arriva pour la première fois. Chez tous nos Tsiganes, on ne se prenait pas d'argent, alors on se faisait des cadeaux, la noce, on mangeait. Et celui-là demandait dix-mille ! En 1970, c'était beaucoup d'argent. Le monde se demanda, mais pourquoi on ne prend aucun argent à personne, et lui il trouve un prétexte comme quoi Berdano l'avait enlevé, tu comprends ? Il l'avait enlevé, et il vient et lui demande cinq mille, et ce qui lui arriva, les autres commencèrent à le faire et maintenant on se prend de l'argent. »

Pour comprendre cette translation, il faut repartir du mariage par fuite ou par vol qui reste aujourd'hui le plus courant et qui est un idéal partagé par les hommes et les femmes. Les tractations se déroulent comme suit : après avoir publiquement disparu et avoir eu une relation sexuelle, le couple se présente chez le père de la mariée ; le garçon est accompagné de sa famille ; la fuite est discutée avec un *judecata* qui estime qu'il faut *pokinél* (payer) au père *o lařav la řaoràke* (la honte de la fille), autrement dit le dédommager. Giuseppe Beluschi Fabeni (2013 : 12) explique dans une description du mariage des Roms korturare :

« La dissimulation des deux personnes déclare publiquement qu'elles ont eu une relation sexuelle et que la femme a perdu sa virginité, ce qui dégrade son innocence sexuelle, déshonore sa famille et entraîne une "perte" de l'autorité parentale sur elle (...) Dans la fugue, le paiement est une compensation du *lařav* et de la perte d'un membre du noyau domestique. » (Traduction de l'auteur).

Cette explication de la honte centrée sur le contrôle de la sexualité féminine est convaincante. Chez les Čoroman, la virginité est également perçue comme une qualité importante des jeunes filles. Je voudrais proposer une autre interprétation possible au déshonneur auquel l'auteur fait référence ou à « la honte de la fille », comme

le disent les Čoroman. Dans le cas où un homme s'enfuit avec une femme mariée, il devra également payer à l'ancien mari pour « la honte de la femme ». Ici la honte n'est donc pas la perte de la virginité mais la trahison de la femme (ou l'abandon de son mari). Par métonymie, « la honte de la fille » serait la trahison de la fille et l'abandon du père. Dans cette interprétation, le sujet agissant de l'action dolosive est la fille et sa nouvelle famille paye pour elle.

Un élément clef des mariages par fuite ou par enlèvement est, comme le note Leonardo Piasere (2015 : 57), la difficulté à établir une distinction nette entre enlèvement de la mariée et fugue consentante lorsque les pratiques ne sont pas distinctes d'un point de vue linguistique. Pour raconter les fugues, les Čoroman utilisent indistinctement les expressions : *vo nařavel la*, c'est-à-dire « il l'enlève » et *vo čorel la*, soit, en français, « il la vole ». Dans ces expressions qui sont les plus courantes, le consentement de la femme ne peut être connu car l'homme est linguistiquement le sujet de l'action (Beluschi-Fabeni 2013). Les jeunes utilisent parfois l'expression *vo nařel lasa*, ce qui signifie « il s'enfuit avec elle », dans laquelle transparaît le consentement de la jeune fille. J'ai même entendu : *voj čorel lo*, traduit en « elle le vole ». Ce retournement du masculin vers le féminin du sujet actif était utilisé dans un contexte d'énonciation particulier où un garçon soulignait la qualité de voleuse de sa cousine, qui avait réussi à faire partir avec elle un homme marié. Les femmes se racontent qu'elles ne laissent aux hommes que l'illusion du choix. L'utilisation de la magie permet, selon elles, de choisir son époux et de le forcer, tout en le lui laissant croire qu'il a décidé de la voler¹⁸. Pour reprendre les termes de Lockwood (1974 : 260 cité par Piasere 2015 : 69), le jeu entre le vol réel et le vol fictif de la mariée permet une « *social maneuverability* » dans les relations familiales.

Dans le cas du mariage de Rada et Sevastian, comme dans les autres mariages

18) Les recettes magiques sont transmises exclusivement entre femmes et me furent racontées par une amie qui a longtemps vécu avec les Čoroman. Ces recettes consistent à amener l'homme à transgresser le tabou des menstrues.

négociés que j'ai pu observer, les époux se sont d'abord choisis, indépendamment de la volonté des pères. Sevastian dit : « elle me voulait et moi, je la voulais. Les pères se sont mis d'accord rapidement ». Au fond, même si Toader, le père de Rada, était hostile au mariage, il était obligé par la volonté de sa fille. Il a donné ce qui lui aurait été arraché par la fugue. Il lui restait à négocier les modalités du mariage et le lieu de résidence des époux. Aussi, je pense que le mariage négocié est une forme d'atténuation et d'anticipation du mariage par fugue. Le versement d'une somme d'argent à cette occasion est assimilable au dédommagement du vol, qu'il vaut mieux avoir négocié en amont entre pères plutôt qu'être mis devant le fait accompli. Goody (1973 : 6) décrit le *prix de la fiancée* comme l'organisation d'un flux financier d'une famille à l'autre excluant les jeunes mariées. Ce flux entraîne un contrôle du choix du conjoint par la génération précédente. Le paiement par les pères effectué par les Čoroman est très différent car il découle de la centralité de la fugue, autrement dit de la volonté en dernière instance des jeunes. Le mariage devient une modalité d'émancipation, un premier acte autonome. Le père du marié paye, même lorsqu'il désapprouve le mariage car, m'a-t-on expliqué, « chez les Čoroman les pères se doivent de payer pour les bêtises des fils ». Cette norme mérite que l'on s'y arrête doublement. En premier lieu, fuguer avec une femme est une « bêtise » qui est grave pour les acteurs mais qui est vue avec le recul comme faisant partie d'un idéal de vie bien remplie. En second lieu, réparer les actes déviants des jeunes hommes et les protéger des conséquences les plus graves, permet aux pères d'être des pères en acte.

La dernière transformation majeure est celle de l'âge au mariage. Dans les années 1960, les mariages des Čoroman étaient plus tardifs que pour le reste de la population roumaine. Les hommes et les femmes se mariaient alors généralement

autour de 20 ans (bien que l'on trouve des mariages dont les protagonistes ont entre 14 et 15 ans). Dans les années 1980, 1990 et 2000, les personnes se marient plus tôt. Les jeunes épouses ont souvent entre 13 et 14 ans et les garçons deux ou trois ans de plus. C'est le cas de Sevastian et Rada qui ont respectivement 14 et 19 ans lors de leur mariage en 2004. Ces cinq dernières années, les jeunes gens se marient plutôt la vingtaine passée, comme dans les années 1950, et l'écroulement de l'âge au mariage semble avoir été un état transitoire (Gamella-Mora, Beluschi-Fabeni & Gómez-Oehler 2015), qui a duré une trentaine d'années. Comment expliquer ce mouvement ? Une première interprétation tiendrait aux transformations macroéconomiques de la Roumanie. L'âge au mariage s'abaisse durant la crise économique de 1980 et la crise de transition ; alors que l'État recule, les mariages précoces permettent de sécuriser la famille et le groupe comme espace de solidarité organique. À l'inverse, l'amélioration économique globale des familles depuis une dizaine d'année, liée aux ressources de la migration et l'amélioration économique en Roumanie ferait reculer aujourd'hui l'âge au mariage. Une explication plus anthropologique consiste à lier l'abaissement de l'âge au mariage et la transformation de la forme de ce mariage. Contre intuitivement, le mariage précoce et l'instauration du *prix de la fiancée* à Tulcea sont des effets d'une première autonomisation des jeunes filles et de leur agentivité. Fuir jeune force la main du père qui ne peut pas organiser plus tard un mariage avec le gendre de son choix. Dans un monde où la frontière entre rapt et fugue n'est pas nette, un monde où les hommes se racontent qu'ils volent leurs femmes, se marier jeune était et reste, pour les femmes, aussi une manière d'éviter le viol et le mariage non consenti. Le recul de l'âge au mariage montre une capacité de décision accrue où il n'est plus nécessaire, comme cela était pour Rada, de se marier jeune pour pouvoir choisir son conjoint.





Conclusion

Peut-on parler de politique d'alliance chez les Čoroman ? L'alliance est pensée en tant que telle lorsqu'un mariage avec une famille éloignée est envisagé, mais penser l'alliance reste une question dépendant de la position d'Ego. Ainsi, pour Petrache, le père de Sevastian, le mariage de son fils est l'occasion de gagner un *xanamico* (co-beau-père) avec qui il s'entend bien. De même Sevastian fréquente maintenant les cousins de Rada. Pour Sultana, le mariage est vécu autrement : il ne s'agit pas de conclure une alliance avec une puissance étrangère mais bien de réconcilier les fragments d'un même tout, à savoir sa propre famille. Fermer les circuits consanguins de parenté est important pour les mères et grand-mères car cela permet de faire entrer leurs familles d'origine dans leur descendance, alors même que la virilocalité et la domination masculine ont tendance à les minorer (sans les nier). Les garçons ne poursuivent pas une politique

de l'alliance. Les qualités individuelles des jeunes filles président à leurs choix : « est-elle belle ? N'a-t-elle pas trop d'ambition ? Sa famille est-elle prospère ? » Aussi l'exogamie leur est-elle plus facile. La vie sociale du mariage, de cette institution partagée par les femmes et les hommes, dépend du quiproquo fondamental existant entre eux sur le sens de cette institution. Chez les Čoroman, se marier c'est aussi, par-delà la famille, construire des sociabilités de genre entre le beau-père et son gendre, entre la belle-mère et sa bru. Après son mariage, Sevastian est parti directement faire une saison avec son beau-père dans le secteur agricole en Espagne. Cette uxolocalité inhabituelle était, probablement, le dernier acte d'apaisement concédé par la famille de Sevastian. Par la suite, une fois établies des relations d'amitié et de confiance entre Toader et Sevastian, le couple s'installa avec les parents de Sevastian, à Paris, et dans la cour à Tulcea. Seulement alors, Rada devint la *bori* d'Elisabeta.

BIBLIOGRAPHIE

Balandier, Georges. (1967) 1978. *Anthropologie politique*. Paris : P.U.F.

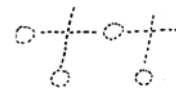
Barry, Laurent. 2008. *La parenté*. Paris, Gallimard.

Beluschi-Fabeni, Giuseppe. 2013. « Mangajmo, našavel y čačimo. Consenso y conflicto en los procesos matrimoniales entre 'roma korturare' rumanos en España. Un ejemplo de autonomía jurídica ». *Gazeta de Antropología* 29 (1), artículo 04.

Benarrosh-Orsoni, Norah. 2019. *La maison double. Lieux, routes et objets d'une migration rom, Europe*. Nanterre : Société d'ethnologie.

Bourdieu, Pierre. (1972) 2000. « La parenté comme représentation et comme volonté ». Dans *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Pierre Bourdieu, 66-144. Paris : Éditions du Seuil.

Burt, Ronald S. 1995. « Le capital social, les trous structureaux et l'entrepreneur ». *Revue française de sociologie* XXXVI (4) : 599-628.



Butler, Judith. 2004. *Le pouvoir des mots : politique du performatif*. Traduit par Charlotte Nordmann. Paris : Éditions Amsterdam.

Calvet, Georges. 1998. *Dictionnaire Tsigane-Français dialecte kalderash*. Paris : L'asiathèque.

Copet-Rouget, Elizabeth. 1991. « Introduction ». Dans *Les complexités de l'alliance, Volume II, Les systèmes complexes d'alliance matrimoniale*, eds. Françoise Héritier-Augé et Elizabeth Copet-Rouget, 1-27. Paris : Editions des archives contemporaines.

Cousin, Grégoire. 2017. « Être Țigan au guichet d'une préfecture roumaine à la veille de la seconde guerre mondiale ». Dans *Présences Tsiganes*, eds. Ilsen About et Marc Bordigoni, 203-231. Paris : Le Cavalier Bleu.

Fox, Robin. 1972. *Anthropologie de la parenté : Une analyse de consanguinité et de l'alliance* Traduit par Simone Dreyfus et Tina Jolas. Paris : Gallimard.

Gamella Mora, Juan Francisco, Giuseppe Beluschi Fabeni, et Elisabeth Gómez Oehler. 2015. « Women's Agency and Women Rights in the Workings of the Reproductive and Marriage Systems of Romanian Roma : A Study of Seven Transnational Family Networks ». Dans *Actas del VIII Congreso sobre Migraciones Internacionales en España (Granada, 16-18 de septiembre de 2015)*, eds. F. Javier García Castaño, Adelaida Megías Megías and Jennifer Ortega Torres, S.27/79. Granada : Instituto de Migraciones.

Gestin Martine, et Mathieu Nicole-Claude. 2010. « Claude Lévi-Strauss et (toujours) l'échange des femmes : analyses formelles, discours, réalités empiriques ». Dans *Sous les sciences sociales, le genre*, eds. Virginie Descoutures, Eleni Varikas, Danielle Chabaud-Rychter, Anne-Marie Devreux, 64-76. Paris : La Découverte.

Goody, Jack. 1973. « Bridewealth and dowry in Africa and Eurasia ». Dans *Bridewealth and Dowry*, eds. Jack Goody and S.J. Tambiah, 1-58. Cambridge, London, New York, Melbourne : Cambridge University Press.

Hașdeu, Iulia. 2007. *Bori, r(R)omni et Faraoance. Genre et ethnicité chez les Roms dans trois villages de Roumanie*. Thèse de Doctorat, Institut d'ethnologie, Université de Neuchâtel.

Héritier, Françoise. 1994. *Les Deux Sœurs et leur Mère : anthropologie de l'inceste*. Paris : Odile Jacob.

Lévi-Strauss, Claude. (1949) 2009. *Les structures élémentaires de la parenté*. Berlin : De Gruyter.

Lockwood, Williams G. 1974. « Bride Theft and Social Maneuverability in Western Bosnia ». *Anthropological Quarterly* 47(3) : 253-69.

Manrique, Nathalie. 2008. « Sois généreux! » *Du don comme principe structurant de l'organisation sociale des Gitans de deux petits bourgs andalous*. Thèse de Doctorat, Écoles des hautes études en sciences sociales.

Marushiakova, Elena, and Vesselin Popov. 2004. « Segmentation vs. Consolidation: the Example of four Gypsy Groups in CIS ». *Romani Studies* 14 (2) : 145-191.

Meillassoux, Claude. (1975) 1982. *Femmes, greniers et capitaux*. Paris : La Découverte.

Olivera, Martin. 2012. *La tradition de l'intégration : Une ethnologie des Roms Gabori dans les années 2000*. Paris : Petra.

----- 2014. « Le 'Hanul' de Saint-Denis. Du bidonville au 'campement illicite'. La 'question rom' en France et en Europe ». Dans *Un monde de camps*, eds. Michel Agier, 340-354. Paris : La Découverte.

Pétonnet, Colette. 1982. « L'Observation flottante. L'exemple d'un cimetière parisien ». *L'Homme* XXII (4) : 37-47.

Piasere, Leonardo. 1985. *Mare Roma. Catégories humaines et structure sociale. Une contribution à l'ethnologie tsigane*. Paris : Études et documents balkaniques et méditerranéens, Vol 8.

----- 2005. « Gli Uomini di Pace dei Xoraxané Romà ». Dans *Popoli delle Discariche*, Leonardo Piasere, 27-46, Roma: CISU.

----- 2015. *Mariage Romanès. Une esquisse comparative*. Firenze : Seid Editori.

Rubin, Gayle. (1975) 1998. « L'économie politique du sexe : transactions sur les femmes et systèmes de sexe/genre ». Traduit par Nicole- Claude Mathieu. *Les cahiers du CEDREF* 7 : 3-81.

Tesăr, Cătălina. 2012 « Becoming Rom (male), becoming Romni (female) among Romanian Cortorari Roma : On body and gender ». *Romani Studies* 22 (2) : 113-140.

----- 2018. « Mariages, richesse et générations chez les Roms Cortorari de Roumanie. Notes sur une parenté tournée vers l'avenir ». *Ethnologie française* 72 (4) : 613-622.

Williams, Patrick. 1984. *Mariage Tsigane. Une cérémonie de fiançailles chez les Rom de Paris*. Paris : L'Harmattan.

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

----- 1988. « Langue tsigane : le jeu romanès ». Dans *Vingt-cinq communautés linguistiques de la France, T. 1, Langues régionales et langues non territorialisées*, ed. G. Vermes, 381-413. Paris : L'Harmattan.

