

# MARTOR



---

Title: *Tout n'est qu'histoire d'amour. Une chronique personnelle sur les sentiments et la crainte de Dieu en « tsiganie »* [There is a Love Story in Everything. A Subjective Chronicle of Sentiments and Fear of God in a Romanian Tsiganie]

Author: Jonathan Larcher

How to cite this article:

Larcher, Jonathan. 2020. "Tout n'est qu'histoire d'amour. Une chronique personnelle sur les sentiments et la crainte de Dieu en « tsiganie »." *Martor* 25: 115-132.

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).

# Tout n'est qu'histoire d'amour. Une chronique personnelle sur les sentiments et la crainte de Dieu en « tsiganie »<sup>1</sup>

## There is a Love Story in Everything. A Subjective Chronicle of Sentiments and Fear of God in a Romanian *Tsiganie*

**Jonathan Larcher**

New Europe College – Institute for Advanced Study, Romania  
Université Paris Nanterre, France  
larcherj@hotmail.fr

### ABSTRACT

This text reflects back on my research in a Roma/Gypsy settlement, or *țigănie*, as my interlocutors called it, in Dițești, a village eighty kilometers north of Bucharest. The main focus lies on field notes and stories that emerged out of my doctoral research. At the center of the analysis, I place my love relationship and marriage to Maria, whom I met during my field research in the *țigănie*, as I try to account for how love and couple formation are experienced by the youth and how they are apprehended by their parents. Deep within the love stories, the affective geography of the village is defined, as well as a moral order where “fear of God” (*frica de Dumnezeu*) weighs as much on the sexual desires of young couples as it does on the parents' choices and interventions in their children's love life.

### KEYWORDS

Intimacy, affects, ethnography, sexuality, moral order, Gypsy families.

1) Mes remerciements les plus chaleureux à Cătălina Tesăr et à Ana Chirițoiu pour leur patience et leur bienveillance sans lesquelles ce texte n'aurait jamais été écrit. Les commentaires précis et attentionnés d'Elisabeth Tauber, de Cătălina Tesăr, d'Ana Chirițoiu et d'un relecteur ou d'une relectrice anonyme de la revue *Martor* m'ont été d'une grande aide, qu'ils en soient chacune et chacun remerciés.

« On ne connaît pas d'abord quelque chose pour ensuite y être empêtré, mais connaître et être empêtré, c'est tout un, ou, comme nous préférons dire, surgir et être empêtré, c'est tout un ».

— Wilhelm Schapp (1992 [1953] : 179)

« Nous sommes d'abord des êtres à qui arrivent des histoires, des êtres empêtrés dans un réseau d'affaires qui, avant de se raconter, constituent des conjonctures de sens, dont le seul invariant irrécusable serait l'extension dans la durée ».

— Renaud Dulong (1994 : 275)

### ••••• Introduction

Depuis 2007, je réalise une longue enquête dans les rues tsiganes du village de Dițești, 80 kilomètres au Nord de Bucarest (Roumanie). Réalisée en partie caméra au poing, cette recherche porte d'abord sur l'écologie des images de ce quartier : les vidéos et photographies réalisées par mes interlocuteurs ou à leur demande, ainsi que les images qu'ils regardent, commentent et utilisent au quotidien, que ce soit par les réseaux sociaux ou l'interprétation des rêves. Au

cours de l'un de mes séjours, j'ai rencontré Maria. Cinq ans après mon premier terrain en « tsiganie » (*țigănie*), nous nous sommes mariés à Dițești puis installés dans la région parisienne, où nous avons eu deux enfants.

Dans cette enquête, pensée depuis les interactions filmées, et s'inspirant à la fois des travaux des pragmatistes, d'Erving Goffman et de l'ethnométhodologie, la parenté n'a jamais constitué un objet d'étude comme il l'est d'habitude en anthropologie – avec ses schémas, ses cartes, ses chronologies. Elle s'est d'abord révélée comme une série d'intrigues, d'histoires d'amours, de sexe, de tromperies, de jalousie et d'« inimitié » (*dușmănie*), dont l'enchevêtrement a pris forme dès lors que j'ai commencé à y prendre part, composant avec l'atmosphère de méfiance généralisée qui enveloppe la vie sociale à Dițești. Le point de départ de l'écriture de ce texte sur les histoires d'amour en « tsiganie » consista donc à laisser provisoirement de côté les données principales de mon enquête, pour reprendre le fil des notes éparses prises sur des documents numériques, des carnets ou de feuillets volants. Ni journal familial, ni journal d'enquête, ces notes, dont la réécriture était toujours remise au lendemain, se tenaient le plus souvent à la marge de mes recherches. Avec l'aide précieuse de Maria, j'ai reconstitué et même très souvent complété les histoires qui compose cette chronique. Elle m'a ainsi offert le contre champ féminin des pratiques du « flirt » (*găgicăreală*) observées pendant mon enquête, tout en précisant, avec maints détails, ma mémoire des sentiments amoureux en « tsiganie ». Ce texte dresse donc une chronique de l'amour au sein de cette communauté, décrivant comment l'amour – qui est communément désigné par le terme *dragul* quel que soit le sujet aimé (mari, épouse, enfants, parents) ou *iubire* quand il s'agit de la vie au sein du couple conjugal – est un affect central de la vie des Tsiganes (*Țigani*) de Dițești<sup>2</sup>. Si les histoires d'amour sont aussi prégnantes en « tsiganie », c'est aussi parce qu'entre les

lignes, se dessinent d'autres histoires ; de jalousie – ponctuée parfois de violences conjugales –, d'inimitié entre familles, et de report de l'amour du conjoint vers les enfants.

Devant la diversité des liens d'amour en « tsiganie », j'ai choisi de concentrer mes récits et descriptions sur les affects et les désirs qui prévalent à la formation du couple conjugal, et persistent ou se transforment avec le temps. Ce choix m'a tout d'abord été imposé par le contenu de mes notes et mon propre itinéraire au sein des rues et des familles du village. Le texte se focalise ainsi particulièrement sur cette période de la vie vécue des jeunes amoureux, en adoptant leur position et regardant de biais les enjeux de la filiation, qui sous-tendent l'intervention des parents, dans un monde social stratifié, et où les règles de filiation, de localisation du jeune couple, et les modalités pratiques de l'alliance font toujours l'objet de négociations entre belles-familles. L'idéal de l'amour, particulièrement éprouvé par les jeunes hommes et jeunes filles à ce moment de leur vie, est toutefois indissociable d'obligations morales qui encadrent, même de manière lointaine, leurs sentiments et désirs. C'est ici l'autre raison motivant cette focale sur la formation du couple conjugal. Dans une société où aucune forme d'autorité politique ou civile ne prévaut, l'ordre moral – mentionné comme la « crainte de Dieu » (*frica de Dumnezeu*), non pas au sens d'une piété religieux, mais d'une soumission commune à la compassion et la réciprocité – est très souvent révélé par les aventures, mais aussi les faux pas et les tromperies qui émaillent la vie des jeunes couples<sup>3</sup>.

Faire l'histoire orale de l'amour est aussi un défi méthodologique. Observer la parenté en passant par les sentiments amoureux m'a souvent conduit dans des situations comiques, composant à la fois avec la défiance, mais aussi la « honte » (*rușine*), que pouvait ressentir mes interlocuteurs et interlocutrices. Demandant à Rodica, ma belle-mère, comment ils étaient tombés amoureux elle et Tincuță, elle me répond

2) l'emploi le terme « Tsigane » à dessein, suivant l'usage qu'en font mes interlocuteurs pour se désigner en roumain. N'étant pas locuteurs du *romanès*, ils emploient ainsi le même terme pour désigner l'un des membres de la communauté, *țiganul* ou *țigancă* (le Tsigane, la Tsigane), et juger d'un comportement conforme aux stéréotypes du *țigan* et de la *țigancă* – répandus dans la société roumaine.

3) En ce sens, l'étude des sentiments amoureux en « tsiganie » s'inscrit dans une tradition de recherche sur l'ordre moral et social de sociétés d'interconnaissances, qui ne sont dotées d'aucune autorité politique. Voir en particulier le chapitre que Fred Myers (1991) consacre à l'étude des émotions (la compassion et la honte) et de l'idéal de réciprocité dans sa monographie sur les Pintupi en Australie.

par un rire gêné. Reprenant la question, Ileana, ma belle-sœur, lui demande frontalement si elle a aimé son père (*ți-a fost drag de el ?*). Nous éclatons de rire, et c'est finalement Ileana qui livre les premières réponses et réussit à tirer les vers du nez de sa mère. Pour prétendre à connaître le jeu des filiations et des alliances à Dițești, il faut bien souvent montrer qu'on en maîtrise déjà les règles. Rodica en dit finalement peu. Elle se souvient être sortie dans la rue pour rejoindre Tincuță, et sur un coup de tête, ils « ont fui » (*au fugit*) à Ploiești, la préfecture, où ils ont passé plusieurs nuits. En effet, son père, Costică, *lăutar* (musicien) de « bonne famille » (*familie bună*), s'opposait au fait que sa fille « prenne » (*să ia*) un *lăutar*. Tincuță était *lăutar*, formé à la musique par son père, musicien roumain, marié à une Tsigane de Dițești. Pour son père, il valait mieux que Rodica choisisse un homme « qui prenne soin de l'argent » (*care să tragă de bani*) et qui « fasse une maison » (*să facă casă*). À leur retour au village, ils étaient mariés aux yeux de tous. Derrière la chronique des sentiments amoureux, sur plusieurs décennies, se dessine une histoire (encore à faire) de l'évolution des formes d'unions depuis plus de quarante ans et des catégories utilisées par mes interlocuteurs pour en rendre compte.

Après une première partie dressant un portrait de ces quelques rues d'un village où le terme « tsiganie » fait l'objet de nombreuses instrumentalisation, tant dans les interactions avec le monde extérieur que dans les bavardages le long de la route (*pe șanț*), les seconde et troisième sont consacrées aux géographies et temporalités de la drague, partant de la rue pour se diriger vers l'espace domestique. La dernière partie esquisse une enquête sur la mémoire de l'amour et de ses sentiments mêlés en « tsiganie », dressant le portrait dynamique d'une communauté, où l'intervention des autorités morales et des parents – concernant le couple conjugal – n'ont cessé d'évoluer au fil des ans. Cette chronique doit une dette immense à l'égard de Maria.

Elle est pour partie l'aboutissement d'une co-formation, à l'ethnographie, par mes nombreuses prises de notes, parfois même contemporaines à ses récits, et à la vie en « tsiganie », où j'ai appris l'art de raconter des histoires (les miennes ou celles que j'observais) pour que mes interlocuteurs me jugent digne d'écouter les leurs.



## La « tsiganie » de Dițești

Depuis mes premiers terrains à Dițești, il m'a été souvent demandé, par les Roumains proches de la communauté, comme les pasteurs pentecôtistes de l'église locale, « Qu'est-ce qu'il fait d'eux des Tsiganes hormis le fait d'habiter "rue de France" (*strada Franceză*<sup>4</sup>) ? ». Autrement dit, hormis leur inscription territoriale dans ces quelques rues d'un village roumain – la « tsiganie », – qu'est-ce qui les caractérise comme Tsiganes ? À première vue, pas grand-chose. Se jouant avec ruse des acceptations du terme *țigănie* – un terme qui désigne « une totalité de Tsiganes qui vivent dans une collectivité », ou de manière plus dépréciative une « sale conduite » ou « une enclave géographique<sup>5</sup> » – mes interlocuteurs font de l'inscription au village à la fois le socle de leur conception du groupe, mais aussi l'un des stigmates duquel ils se jouent, parfois avec succès, parfois moins. Les habitants de Dițești maîtrisent un art répandu dans la société roumaine où *tout le monde peut-être tsiganisé* (« être fait tsigane » ; *să fie făcut țigan*), et chacun *peut jouer au « tsigane »* (*să fac pe țiganu*). Leur défiance à se présenter comme *Țigani* en dehors du monde social du village correspond avec un goût prononcé pour la dissimulation de leur identité et une affection pour un usage « rusé » (*șmecher*) et équivoque du terme *țigan* dans leurs relations avec les *români* (« roumains ») – les non-Tsiganes, les « gadjé »<sup>6</sup>. De fait, le terme *Romi* (Roms) renvoie pour eux à une altérité,

4) Alors que plusieurs rues du village indiquent des rapprochements clairs entre toponymie (*strada Badoiești*) et onomastique (les familles Badoi), la « rue de France » n'entretient aucun lien, en tout cas dans la mémoire de mes interlocuteurs, avec l'établissement d'une minorité francophone à Dițești.

5) Pour une précision sur ces différents sens, voir *Dicționarul explicativ al limbii române (ediția a II-a revăzută și adăugită)*, 2009 [en ligne] : <https://dexonline.ro/>.

6) Cet usage du malentendu est observé dans différents mondes romanes. C'est le « *quiproquo* assumé » structurant l'« ontologie romanes » des Gabori en Roumanie (Olivera 2012). Ce sont les « ruses » des *lăutari* pour ne pas se soumettre totalement aux commandes de leurs clients (Stoichiță, 2008). Ce sont les instrumentalisation du stéréotype « des Gitans » par les Tshuara, leur permettant de demeurer « invisibles » malgré plus d'un siècle et demi de présence sur le territoire français (Foisneau 2016).

celle constituée des « autres Tsiganes ». Cette dissimulation des marqueurs ethniques, au sens de la société majoritaire, est pour partie l'héritage d'une pratique des *lăutari* ; le métier de prédilection des hommes (et de quelques femmes) depuis des générations. Si pour beaucoup de jeunes garçons, devenir un *lăutar* est un idéal, peu d'entre eux se forment à la pratique de l'instrument ou de la voix, et parmi ces derniers rares sont ceux qui réussissent à en faire leur 'métier'. Dans le prolongement de la période communiste, où tous travaillaient à l'usine, la plupart des hommes et des femmes de Dițești sont aujourd'hui employés sur les chantiers, dans les abattoirs ou les quelques usines encore en activité dans la région. Des activités professionnelles qui s'accommodent d'une dissimulation des marqueurs ethniques. Ne parlant pas le *romanès*, les habitants de Dițești ont même fait de la ressemblance aux Roumains un idéal de leur culture matérielle : construire son portail ou une clôture « comme les Roumains », décorer la salle de fête du mariage « comme les Roumains » est *unanimentement* loué et reconnu comme un succès dans la communauté. Les rues tsiganes se distinguent seulement par la vie abondante sur les bas-côtés de la route en soirée, hiver comme été.

Bien qu'ils se jouent constamment des stéréotypes, le plus souvent dépréciatifs, du *țigan* et de la *țigănie*, mes interlocuteurs savent reconnaître les membres du groupe d'interconnaissance formé par les liens de filiation et d'alliance, et l'inscription territoriale<sup>7</sup>. Pour se situer ou se mouvoir dans le monde social de la *țigănie* chacun réfère aux catégories de « bonne famille » (*familie bună*) et de « mauvaise lignée » (*neam prost*) – qui regroupe plusieurs familles autour d'un ancêtre, le plus souvent décédé. Si l'appartenance d'une personne à un *neam* est rarement discutée, celle à une famille est constamment débattue. La différence d'échelle entre ces deux catégories participent de l'asymétrie entre une petite élite et une « multitude de rang » ; la première

se distinguant de la seconde par son « bon caractère » (*caracter bun*) et sa propreté, plus rarement sa richesse. Bien qu'il existe une nette préférence pour la patrilocalité, le lieu de résidence du couple fait l'objet d'après négociations et compétitions entre « beaux-parents » (*cuscri*), manifestées notamment par de nombreux dons à l'égard du jeune couple. En raison notamment des mariages exogames à Dițești depuis plusieurs générations, plusieurs familles échappent à l'appartenance à un *neam* avec un ancêtre clairement identifié, elles n'en demeurent pas moins de « mauvaise lignée ». Dans son usage courant, la catégorie de *neam* désigne le plus souvent une altérité – contrairement à ce qui s'observe dans d'autres groupes romanis<sup>8</sup>. Depuis le début du XX<sup>e</sup> siècle, pour la génération née dans le tournant des années 1910 à 1920 – les parents des « vieux » (*bătrâni*) rencontrés en « tsiganie » –, les mariages exogames renouvellent la communauté locale et disséminent les familles dans un mouvement de déplacement vers des villages avoisinants, ou de migration vers les métropoles nationales (Ploiești, București, Brașov, Târgoviște) et, depuis le début des années 1990, vers les grandes métropoles européennes. Ces couples formés en dehors du groupe et installés à l'extérieur de la « tsiganie » unissent des hommes et, plus souvent, des femmes de Dițești avec des « gadjé », des *Țigani* d'autres municipalités alentours, des Roumains de bien plus loin (*Moldavi*, *Ardeleni*), et, plus rarement des citoyens européens ou extra-européens [voir photographies 1 et 2]. Le mouvement inverse s'observe aussi depuis plusieurs générations. Des hommes – et surtout des femmes – de la société majoritaire se sont mariés et installés dans leur famille d'alliance en *țigănie*. La tolérance d'une relative exogamie a toutefois ses limites. Les couples conjugaux formés avec d'autres Tsiganes et Roms locuteurs du *romanès* – qui se réduisent dans leurs termes aux Ursari (historiquement les « montreurs d'Ours » du roumain *urs*<sup>9</sup>) – sont extrêmement rares,

7) À propos de l'importance de l'inscription territoriale dans la formation de l'identité d'un groupe romani, voir le travail de Márcio Vilar Calon Welten (2020). Je remercie Elisabeth Tauber pour m'avoir fait découvrir ses recherches.

8) Le *neamo* comme catégorie d'action parmi des groupes romanis s'observe chez les Rom Cortorari (Tesâr 2018) ou les Rom Gabori (Olivera 2012).

9) À Dițești, le terme est strictement utilisé comme une catégorie d'altérité, sans aucun lien avec l'activité historique des montreurs d'ours.

et jamais pérennes. Cette quasi absence d'union s'explique par l'attitude générale des habitants de Dițești envers ceux qu'ils considèrent comme des *Țigani* archaïques, dotés – selon eux – d'une propension au scandale et dépourvus de toute disposition pour le raffinement, parlant mal le roumain, ou avec un très fort accent. Dans d'autres situations ces Ursari sont cependant considérés comme des Roms authentiques, « véritables » (*adevărați*), comme ces Roms dansant et chantant à la télévision dans des shows folkloriques. Inexorablement associé à ces Ursari, le *romanès* est à la fois perçu comme rugueux et laid, tout en étant considéré comme un outil puissant, à la fois pour ne pas être compris des « gadjé », et pour se faire comprendre d'autres *Țigani*, en contexte migratoire notamment. Des regrets à propos de l'ignorance du *romanès* sont même parfois formulés en *țigănie* : « nous sommes des Tsiganes demeurés » (*suntem niște Țigani proști*), « nous sommes tsiganes, mais seulement de nom » (*doar cu numele suntem Țigani*). Cette ignorance – du *romanès* et des imaginaires linguistiques qui lui sont rattachés – explique, selon eux, qu'aucune des familles d'Ursari ayant résidé pendant près de 10 ans dans leur voisinage (au cours des années 1980) n'aie souhaité marier leurs enfants à des jeunes de Dițești.

Dans le cas des couples formés et installés en dehors de la « tsiganie » depuis une ou deux générations, les familles maintiennent des liens le plus souvent jusqu'à la mort des derniers survivants de la fratrie la plus âgée (grands-parents ou arrière grands-parents). Pour quelques individus, dont les parents sont nés en *țigănie* puis installés en ville, cette invisibilisation prend la forme d'une « mise au placard » de l'identité tsigane dans la vie professionnelle ou conjugale, et surtout la transmission des histoires familiales aux enfants. Ces *passings* sont peu fréquents – et critiqués – et ne correspondent pas aux modalités « normales » de sortie des récits de la *țigănie*. Engagée dans de nouvelles alliances, empêtrée dans de nouvelles histoires, une partie de ces personnes (maintenant

grands-parents ou décédées), disparaissent progressivement des intrigues, des histoires d'amour et de jalousie qui tissent les liens sociaux entre « Nos Tsiganes » (*Țiganii noștri*)<sup>10</sup>. Plus fondamentalement encore, leur présence s'estompe dans ces lieux de l'intimité familiale que sont les rêves (de la maisonnée et des morts), les prémonitions sur la santé d'un tel ou d'une telle, et les interminables débats sur la transmission du « caractère » (*caracter*) et de « la mentalité » (*mentalitatea*) des anciens – morts ou vivants – aux plus jeunes générations<sup>11</sup>. Le partage de ces histoires suit les limites de la famille – qui peut comprendre les alliances de la maisonnée et de la famille proche, et les liens de la filiation sur deux ou trois générations – sans pour autant recouvrir l'ensemble d'une descendance ou d'un *neam*.

Installés dans les rues du village, les mariages exogames prennent place dans le récit et les généalogies qui forment les ramifications de cette parenté pour partie négociée et pour partie attestée par la co-localité, la commensalité et les attachements spirituels aux proches parents.



### Temps et lieux de la drague

Dans un tel contexte, me marier à Maria s'inscrivait dans les alliances observables en *țigănie*. Toutefois se marier sur son terrain d'enquête ne fut pas pour moi la garantie automatique d'un accès *immédiat* – instantané et non médiatisé – à la culture, aux routines, aux connaissances de la communauté de pratique formée par les habitants de Dițești. J'étais très loin d'être cet « ethnographe parfait » qui « s'est tellement imprégné de la culture d'autrui qu'il n'a plus aucune interprétation à proposer, il a [...] atteint une coïncidence absolue » (Piasere 2010 : 215). Chacune des différentes étapes de ma vie avec Maria, notre « fréquentation » (*vorba*), notre mariage, la naissance de nos

10) Cette disparition évoque des phénomènes observés par les anthropologues depuis plusieurs décennies : que ce soit l'« isolement » comme source de l'acculturation des Rom Kalderash de l'Est parisien (Williams 1984), ou la dispersion des familles et l'inscription dans de nouveaux réseaux de pratiques professionnelles observées par Stefania Pontrandolfo dans son étude de cas sur la disparition d'une communauté Rom de l'Italie du Sud (2016).

11) Sur l'importance de considérer les relations spirituelles au sein de la parenté pour une approche holistique des mondes romanis, voir l'analyse et l'auto-ethnographie fascinantes que livre Elisabeth Tauber sur le rêve des morts parmi une communauté Sinti en Italie (2019).

12) Ce sont avant tout les anthropologues gays et féminins (hétérosexuels ou homosexuels) qui ont mis en avant cette position de l'anthropologue en tant que sujet sexuel (voir Kulick & Willson 1995 ; Lewin & Leap 1996).

13) À quelques endroits du texte, les prénoms ont été changés, à la demande des intéressés ou sur suggestion de Maria.

14) Sans juger du caractère réel ou fabulé de ces flirts et de ces aventures sexuelles, la plupart des jeunes filles à propos desquelles circulaient de telles histoires se sont mariées en dehors de la « tsiganie ».

15) Maria m'a narré plusieurs récits de ces situations, qui me sont inaccessibles, sans toujours m'en livrer les confidences.

16) Il est courant d'entendre dire à propos d'un jeune homme ou d'une jeune fille qu'il, ou elle, a corrompu(e) son amoureux, ou son amoureux (l'a corupt ou bien a corupt-o).

deux enfants a constitué autant d'histoires dans lesquelles nous étions pris, donnant prise à nos interlocuteurs et amis, qui nous racontaient à leur tour leurs histoires.

Dès le début de mon enquête, par mille et une plaisanteries ou questions, frontales et sommaires, j'ai dû constamment narrer mes aventures sentimentales et sexuelles – ou justifier leur absence, tant cela semble peu probable pour un jeune homme en « tsiganie ». Mes interlocuteurs s'attendent à ce que je me conforme à la conception du genre masculin qui prévaut à Diștești. Mon mariage n'est en cela qu'un moment d'une recherche constamment ponctuée d'injonctions à me comporter, non seulement comme un être sexué, assigné à des places genrées dans le monde social de Diștești, mais bien « en tant que sujet sexuel<sup>12</sup> ». Je suis sommé de prendre part au jeu, des pratiques de dragues aux conversations sérieuses sur l'amour et les relations sexuelles. Dès mes premiers contacts avec la famille de Lucian, mon hôte jusqu'à mon mariage, parents et adultes me demandent si je suis marié, et les plus jeunes m'interrogent sur les « copines » (*gagici*) que je me suis fait parmi les filles « de chez nous » (*de la noi*).

Au quotidien, les conversations des adolescents et jeunes hommes tournent constamment autour des pratiques et des fantasmes sexuels. Ces sujets, abordés prudemment dans l'espace domestique pour ne pas offenser les parents, peuvent au contraire résonner dans l'espace de la rue, « entre garçons » (*intre băieți*), lorsqu'ils échangent sur les derniers exploits de chacun et les rumeurs qui circulent à propos des filles. Sur le bord de la route, Cristi<sup>13</sup>, un ami, m'indique ainsi une fille, à qui il n'est pas apparenté, d'un geste du menton : « tu te la ferais ?... je me la suis faite ! C'est une dévergondée » (*vagabondă*) ; « elle fait l'amour avec tout le monde, elle fait tout, et très bien »<sup>14</sup>. Quand je lui demande si lui aussi « fait tout », il me répond par l'affirmative, « c'est normal, comme les garçons [entendre ici les jeunes hommes non mariés] » (*e*

*normal, ca băieții*). « Et toi, tu fais quoi ? Tu la frottes ? (*ce faci ? o freci ?*) ». L'adresse est à la fois une salutation et une taquinerie – pour qui est capable de distinguer la plaisanterie derrière l'ellipse. Depuis le bas-côté de la route, les silhouettes, les couples et les individus sont passés en revue. Face à ces sociabilités de rue très masculines, les jeunes filles préfèrent discuter de leurs désirs et sentiments dans l'espace de la maisonnée (incluant les cousines proches et quelques rares amies), sur un ton qui relève plus de la confiance que de la plaisanterie ou de la fanfaronnade<sup>15</sup>. Pour échapper à l'examen de la rue les jeunes amoureux prennent des précautions, se donnant rendez-vous en soirée, dans les recoins moins éclairés [voir photographie 3]. En raison de cette hyperexposition de la rue et des commentaires moqueurs qui la traversent constamment, bon nombre de jeunes se fréquentent dans les espaces domestiques, en présence (ou pas) de parents, avant de « montrer » leur relation en public. Ce sont ces mêmes précautions que nous avons suivies Maria et moi au commencement de notre relation amoureuse. L'impétuosité du désir sexuel masculin – louée et redoutée tant pour son pouvoir de conviction et de « corruption<sup>16</sup> » – est très souvent naturalisée en « tsiganie », aussi bien par les garçons, que les adultes mariés, hommes ou femmes. Au même titre que l'hyper-visibilité des sociabilités de rue, la hardiesse des jeunes garçons (et des hommes) participe pleinement aux développements des rumeurs. Elle a aussi pour pendant d'alimenter la jalousie des femmes (mariées), et plus rarement celle des hommes. Ce sentiment de jalousie, moins présent au moment de la formation des jeunes couples – une jeune fille peut tout à fait fréquenter plusieurs « petits copains » (*gagici*) –, devient, au fil des ans, un élément central de la vie conjugale. Visite à un ami ou un membre de la famille, service au sein de l'église, déplacement en voiture, plaisanterie échangée au travail ; aucune activité n'échappant à une stricte séparation des genres, c'est rapidement toute la vie en

dehors du foyer qui peut faire l'objet de suspicion pour la femme ou le mari jaloux<sup>17</sup>.

La présence ou l'absence des parents marque très souvent la différence de respectabilité d'une relation amoureuse, qui peut aller du « flirt » (*gagicăreală*), à un engagement qui se veut plus officiel – dans ce cas, les parents ne sont jamais très loin. On dit alors que les « amoureux » (*iubiți*) se fréquentent ou « parlent » (*vorbesc*), sous-entendu qu'ils « ne vivent pas ensemble » (*nu trăiesc împreună*). En suivant Lucian pendant mes premiers mois de terrain, alors qu'il cherche à se marier, je me retrouve ainsi dans des soirées entre jeunes gens [photographie 4]. Le plus souvent, l'absence des parents dans la pièce ou la chambre attenante permet une plus grande liberté dans l'expression du désir et des sentiments. Les couples formés se regroupent sur le lit face à la télévision et regardent une telenovela ou des vidéoclips de *manele* ou de *muzica ușoară*, chantant les amours naissants et déçus. De la sorte, si les parents arrivent, les caresses s'arrêtent, les mains se retirent, et tout le monde regarde sagement le poste. Lorsque la surveillance des adultes est beaucoup plus laxiste, les enlacements se complètent de danses et d'embrassades qui peuvent former l'antichambre d'une relation sexuelle qu'il faut planifier par la suite avec soin car les lieux et les occasions sont rares, et à Diștești « tout s'entend » (*totul se aude*). Dans le courant des années 2000, les maisons comprennent rarement plus de deux ou trois chambres (les parents, les garçons, les filles), et les surfaces des terrains sont divisées en plusieurs parcelles depuis plusieurs générations, afin d'accueillir plusieurs membres d'une fratrie les uns à côtés des autres, réduisant ainsi les cours à quelques mètres de largeur [voir photographie 5].

La prudence est de mise, mais elle varie en fonction du « sérieux » avec lequel est envisagé cette relation, et en fonction de la virginité (ou non) de la jeune fille. Avant notre mariage, alors que Lucian était encore « célibataire » (*cavaler*), je me suis souvent

retrouvé auditeur de ses négociations « entre garçons » visant à établir le lieu et l'heure d'une « aventure » (*aventură*). Il pouvait s'agir aussi bien d'un garçon qui n'est pas en couple, que d'un homme, dès lors que la *gagica* (petite copine) n'était ni vierge ni mariée<sup>18</sup>. Si la fille est vierge, les choses deviennent plus graves, j'y reviens dans un instant. Si la femme est mariée à un *Țigan*, les lieux d'une possible relation sexuelle se limitent souvent au jardin ou à la voiture, des lieux hautement visibles, contribuant facilement à leur découverte par un voisin, puis aux rumeurs et aux commérages. Ces différentes histoires d'amour extra-conjugal, de la *găgicăreală* à la relation sexuelle, traversent la *țigănie* depuis 20 ans, impliquant des jalousies et des inimitiés durables, des séparations, et parfois même un remariage des amants. Elles participent toutes à l'atmosphère de défiance généralisée de la « tsiganie ».

Empêtré dans cette géographie affective du village, les facéties et plaisanteries qui m'étaient adressées continuellement par mes interlocuteurs s'expliquaient parfaitement. En somme, me prêter des *gagici* (petites copines) imaginaires alors que j'étais célibataire était un moyen de décrire et donner du sens à mes visites, dans un monde social où, les visites régulières ne se font qu'entre membres de la même famille (au sens désigné plus haut), ou éventuellement sur des périodes précises pour les personnes ayant « une affaire » en commun (une noce pour les *lăutari*, un chantier, etc.). Ces rumeurs faisaient d'autant plus sens dans une société obnubilée par la formation des couples conjugaux. Ainsi, mes sentiments et désirs, provoqués, encouragés, encadrés, dirigés par mes enquêtes ont été, pour eux, autant de prises sur mon attention et sur mes recherches.

Cette forme d'engagement « en tant que sujet sexuel » a donné à mon ethnographie « cette sensibilité accrue à la position, cette conscience augmentée de la partialité, et – ce qui est peut-être le plus pertinent – cet engagement accru dans le jeu » (Kulick

17) Elisabeth Tauber a justement remarqué que les implications d'une telle conception de la sexualité, présente dans plusieurs groupes roms, gitans et tsiganes, ouvrent un large champ comparatif qui dépasse le cadre de ce seul article.

18) Je n'évoque ici que les situations où la fille est de la « tsiganie », celles qui impliquent une femme ou une fille de la société majoritaire ne nécessitent pas autant de précautions.

1995 : 16). Ces situations et ces expériences ont toutefois mis du temps à faire partie de mon enquête. Mon premier doute était déontologique ; que faire de toutes ces histoires d'amours, de flirts, d'aventures, d'infidélité, quand elles m'étaient confiées par des personnes, qui n'étaient pas impliquées ou concernées ? Comment appréhender et raconter la description que me livrait Petre à propos de l'une de mes interlocutrices et amies proches ? Quel crédit accordé à un récit élaboré par un homme ivre, rencontré pour la première fois trente minutes plus tôt ? Faut-il en reprendre tous les détails au motif qu'ils sont confirmés par les hochements de tête de l'assistance silencieuse ? Mon second doute était plutôt disciplinaire, et s'appuyait sur la littérature critiquant avec justesse la figure de l'"ethnographe parfait" qui, en se mariant sur son terrain, pense ainsi l'épouser et "devenir indigène" (*going native*<sup>19</sup>). Une défiance qui s'observe aussi – malheureusement – dans la manière dont la discipline limite à ses marges les enquêtes ethnographiques conduites et présentées par le prisme de l'amour, avec tous les désirs et les troubles que peut induire l'intimité avec une personne sur/de son terrain<sup>20</sup>.

19) Voir notamment les propos de Margaret Mead dans un entretien avec Gregory Bateson conduit par Stewart Brand (Brand 1976).

20) Pour une version romanesque d'une telle enquête, voir le récit de l'anthropologue Kenneth Good narrant ses onze années parmi les Yanomami et son amour pour Yarima (1990). Sur la manière dont l'amour sur le terrain permet de repenser les hiérarchies entre « sachant » et « informateur » voir le texte écrit à quatre mains par Robert O. Ajwang\* et Laura Edmondson (2003).



### Désir sexuel et « crainte de Dieu »

Le mariage en « tsiganie » est attesté par la communauté dès lors que les jeunes gens rendent manifestes leur première relation sexuelle, quand « ils ont vécu ensemble » (*au trăit împreună*). « Prendre pour femme » (*a lua de nevastă*), ou « se prendre » (*a se lua*) revêt différentes formes : celle de la fugue, celle du mariage, ou celle de la simple installation de la jeune femme chez son homme. Le mariage civil est une formalité inutile, excepté pour les chrétiens pentecôtistes qui en font une condition pour les adultes vivant en couple souhaitant se faire baptiser. La première relation

sexuelle, son contrôle, est donc au centre de la formation du couple.

Mes premières expériences sur la dissimulation et le contrôle des relations amoureuses se sont bien évidemment poursuivies tout au long de notre relation avec Maria. À l'été 2011, elle fait déjà l'objet de rumeurs dont je perçois certains échos. Si certaines jeunes femmes, de mon âge ou plus âgées, prennent un air pincé ou m'expriment leurs meilleurs vœux avec retenue, Maria étant de onze ans mon aînée – fait peu ordinaire en *țigănie*, où la différence s'observe le plus souvent dans le sens inverse –, tous les garçons en revanche me rassurent sur un point : « on n'a rien entendu à son propos » (*nu s-a auzit nimic despre ea*), évoquant ainsi sa virginité et sa respectabilité. En *țigănie* – et exception faite des « repentis » (*pocăiți*), membres de l'église pentecôtiste locale – seule la virginité féminine est considérée et valorisée. Dițești n'est pas pour autant une société de l'honneur car le défaut de virginité d'une jeune fille ne provoque pas systématiquement la honte de ses parents masculins (père ou frères) et ne représente pas toujours un affront pour le jeune marié qui aurait été trompé<sup>21</sup>. Rien de systématique donc, car si la fille « n'est pas à sa place » (*nu este la locul ei*), les reproches du père, plus rarement des frères, se font dans l'espace domestique et leur intensité varie d'une famille à l'autre. Dans la mesure où la perte de sa virginité ne rend pas pour autant impossible toute alliance au sein de la communauté (et encore moins en dehors), les attitudes et pratiques des parents sont diverses, surtout s'ils étaient opposés au jeune homme avec qui « a vécu » leur fille. Cette union brisée provoque à la fois des inimitiés durables, mais aussi des appels à la « justice divine » (*dreptatea lui Dumnezeu*), comme ultime autorité morale.

La virginité est avant tout décrite comme une qualité propre à la jeune fille, à même d'infléchir les sentiments de son « petit copain » (*gagic*) ou de son « amoureux » (*iubit*) : en fortifiant son amour, la rendant ainsi plus chère à ses yeux, ou en attisant sa

21) Bien que les notions de respect (*respect*), de honte (*rușine*), de ridicule (*de râs*) soient déclinées sous beaucoup de formes en « tsiganie », il n'est pourtant jamais question d'honneur, au sens où a pu le définir Julian Pitt-Rivers (1977).

crainte. Pour beaucoup, mépriser ou « se moquer de » (*a-și bate joc de*) la virginité d'une jeune fille de la « tsignanie » suscite la « punition de Dieu » (*pedeapsă de la Dumnezeu*). Il est en effet courant d'entendre les uns et les autres s'exclamer « Que Dieu me batte » (*să mă bată Dumnezeu*) pour faire valoir à leurs interlocuteurs leur intégrité morale. Autorité morale avant d'être considérée comme une déité, Dieu s'inscrit, avec le diable (*dracu'* ou *satana*) dans une paire relationnelle qui oppose le don et le principe de la réciprocité à ceux de l'intérêt (*interes*), du profit, de l'usure, de l'envie (*invidie*) – une relation asymétrique reposant sur une logique d'accumulation et de distinction, contrairement à la jalousie, souvent comprise comme un pendant de l'amour et de l'intrépidité du désir sexuel. Dans les situations où se font et défont les intrigues et les rumeurs, il est ainsi courant d'entendre des exclamations comme : « il est de Dieu ! » (*e al lui Dumnezeu*) ou « il est du diable ! » (*e al dracu', e satana !*). La crainte la plus répandue étant que la « justice de Dieu » (*dreptatea lui Dumnezeu*) puisse s'exercer sur les enfants – ce qu'il y a de plus cher pour « Nos Tsiganes ». Ce manichéisme apparent peut donner l'impression d'une influence importante de la foi et du « patois de Canaan » des évangéliques pentecôtistes dans le monde social de Dițești. Si plusieurs campagnes d'évangélisation, après la révolution de 1989, ont suscité l'apparition de plusieurs églises pentecôtistes et de nombreuses conversions, et adhésions pour un temps, les deux assemblées installées à Dițești ne comptent aujourd'hui qu'une petite centaine de membres. À l'échelle de la « tsignanie », il ne s'agit que d'une minorité<sup>22</sup>. L'incarnation d'une autorité morale par une « crainte de Dieu » précède, dans la mémoire des « anciens » en particulier, l'arrivée du pentecôtisme et le « réveil spirituel<sup>23</sup> » (*trezirea spirituală*) en « tsignanie ». Si la forme et le moment des noces dans la vie des couples varient selon leur confession, depuis une dizaine d'années, les orthodoxes comme les évangéliques invoquent cette

« crainte de Dieu » comme un impératif social auquel chacun doit se soumettre quotidiennement, et de façon plus accrue encore lors des premiers amours, un moment susceptible de changer le sort d'un garçon, d'une fille et de leur descendance.

Le temps des premiers amours passé, les récits entourant la formation des jeunes couples conjugaux donnent parfois une importance capitale à la « crainte de Dieu ». Dans les situations de drague et de « fréquentation » (*vorba*) au sein de l'espace domestique, quand les amoureux sont seuls, cette « crainte de Dieu » compose avec des conceptions contrastées de la féminité et de la masculinité. De manière fort similaire à cette « dualité des standards moraux » appliquée à la sexualité féminine et masculine, observée par Paloma Gay y Blasco parmi les Gitans de la région de Madrid<sup>24</sup>, les hommes et les femmes de Dițești conçoivent non seulement le désir mais aussi son contrôle de façon complètement différente.

Tout au long de notre « fréquentation », les longues discussions que nous avons le soir, sur le canapé de la chambre utilisée pour les réceptions, font l'objet d'une double vigilance. Il est primordial que mes amis *lăutari* ne me voient pas quitter la maison trop tard la nuit, pour ne pas provoquer des rumeurs et des ragots. Par ailleurs, il est aussi important que les cousines de Maria, informées de nos veillées, ne pensent pas que je sois fait « de bois » (*de lemn*) mais bel et bien « de sang » (*de sânge*), de sorte que ma virilité ne soit pas mise en doute – selon ce principe qui, en « tsignanie », associe étroitement la virilité et l'impossibilité de contrôler le désir sexuel. De foi pentecôtiste, son souhait (le nôtre), était de conserver sa virginité jusqu'à la célébration civile et religieuse de notre mariage.

Indépendamment de la forme que prend l'union reconnue par la communauté, celle-ci doit composer avec les désirs sexuels féminins et masculins. L'une des constantes des unions en « tsignanie » réside dans leur temporalité. Même celles célébrées au sein

22) Surtout, cette dichotomie laisse une place importante à l'ensemble des pratiques qui, de « la ruse » (*smecherie*) aux « escroqueries » (*hoții*) permettant d'adapter le labeur à la rémunération, sont saluées par cette même exclamation : *e al dracu'*, accompagnée de rires ou de sourires en coin.

23) Sur l'usage contrasté du terme de « phénomène » ou de « réveil » pentecôtiste, comme catégories respectivement étique et émique aux communautés évangéliques, je renvoie le lecteur à la discussion engagée par Patrick Williams (1984) et le pasteur Clément Le Cossec (1985) par articles interposés dans la revue *Études tsignanes*.

24) Voir en particulier le chapitre « Desire, Control and Dual Moral Standards » de sa monographie *Gypsies in Madrid* (Gay y Blasco 1999).

de l'église évangélique, qui encourage pourtant à suivre une chronologie étirée dans le temps (fiançailles, entente entre belle-famille – *tocmeală* –, mariage, puis relations sexuelles), se forment en quelques mois [photographie 6]. Bien sûr, il existe des « relations » (*vorbe*) extraordinaires par leur temporalité, mais paradoxalement elles ne se concrétisent pas sous la forme d'une union ou d'un mariage [photographie 7]. Ces histoires d'amour viennent plutôt alimenter les jalousies et inimitiés pérennes entre familles. La raison principalement évoquée pour expliquer la formation rapide des couples est le désir masculin, reconnu comme impétueux et difficile à maîtriser. De la sorte, les conseils des proches aux jeunes filles est souvent le même ; « ne joue pas avec le feu » (*nu te juca cu focu'*). Hormis le cas des fugues, considérées comme un compromis entre le désir des deux amoureux, les relations sexuelles qui parachèvent rapidement un flirt entre deux amoureux sont toujours commentées et expliquées par l'attitude de la femme et sa faculté (ou non) à contrôler son propre désir, celui de l'homme tendant à être naturalisé. Comme l'a justement remarqué Paloma Gay y Blasco, dans son enquête auprès des Gitans de Madrid, l'agentivité de la jeune fille est par moment réduite à son incapacité à résister aux « avances » du désir masculin, *a contrario* elle est parfois mise en avant comme une ruse des femmes sachant « gagner » ou « corrompre » leur amoureux en « leur donnant ce qu'il fallait » (*i-a dat ce trebuia*).

25) Une telle appréhension se retrouve également parmi les Sinti. Comme le montre Elisabeth Tauber, les discussions à propos des mariages et des alliances portent particulièrement sur le respect dû aux morts de la belle-famille que l'épouse doit accepter de rendre (Tauber 2006).



### Contrôle et tactiques des parents

S'il y a une intervention des parents dans le mariage elle est le plus souvent racontée comme étant à l'initiative des parents de la fille, qui ont su jouer de l'autorité morale de « la crainte de Dieu », ou ont su pallier au manque de virginité de leur

filles pour gagner l'amour du gendre. L'intervention des parents du garçon est aussi possible, et même attestée, mais elle n'est jamais articulée avec la sexualité du jeune couple. En contrechamp de l'idéal de réciprocité attaché à la formation du couple conjugal, l'intervention des parents est toujours conçue comme asymétrique. Bien qu'elle fasse partie du jeu elle ne cesse d'inquiéter. La persistance en *țigănie* des récits (remplacés aujourd'hui par des plaisanteries) autour des « sorts » (*vrăji*) que les beaux-parents auraient jetés ou fait jeter sur leur gendre ou belle-fille sont pour partie les symptômes d'une pratique de l'alliance et de l'amour qui, en dépit des standards et idéaux moraux, laisse une place importante aux tactiques, à la ruse, ou plus rarement à « la force » (*jaPCA*) ou aux sorts.

Si la forme d'une union est pour partie déterminée par la force des sentiments et le contrôle de la sexualité – ou son instrumentalisation – elle fait aussi l'objet d'une négociation entre le jeune couple et les beaux-parents. De nombreuses histoires d'amour font état de désaccords, de sentiments résistant aux refus des parents de voir leur fille partir avec tel garçon, ou de voir leur garçon amener dans la maisonnette telle fille. Pour les parents, les discussions qui s'engagent autour des unions et des alliances soulèvent avec passion les questions de l'identité des familles, de la manière dont elles peuvent la transmettre sans se compromettre (avec le « caractère » d'une autre famille<sup>25</sup>) [photographie 8]. Lors de mes séjours de terrain avant notre mariage, entre 2007 et 2012, je n'ai pas toujours eu des informations sur les nombreux couples qui se sont formés – surtout quand les mariages ont conduit les filles de Dițești en dehors de la « țiganie ». J'ai toutefois pu suivre quelques-unes de ces histoires, comme celle de Lucian, de Mihai ou des témoins de notre mariage. C'est finalement en fréquentant Maria, en participant aux sociabilités féminines de sa famille, et en nouant des amitiés fortes avec des jeunes couples mariés de notre génération, que j'ai perçu

la mémoire des histoires d'amour à Dițești. En écoutant un peu plus attentivement les intrigues de ces couples qui se font, et parfois se défont, en « tsiganie », la manière de « prendre » femme ou homme à Dițești semble avoir connu une évolution depuis les deux dernières décennies.

Dans les années 1980 et 1990, ce qui correspond à la période où Maria a pu observer les mariages d'elle-même, l'équilibre entre les pratiques de mariage était sensiblement différent. Quand il y avait une entente entre les deux belles-familles et que les parents du garçon pensaient, avec confiance, que la fille « était à sa place », c'est-à-dire vierge, ils organisaient une noce. À certaines occasions, et selon le « caractère » de la famille, la soirée et la fête pouvaient être marquées par l'exhibition d'une chemise tâchée du sang de la jeune mariée, pour prouver sa virginité. Cette pratique a aujourd'hui disparue. Parfois, le linge et les draps tâchés par les premiers rapports sexuels sont gardés et montrés – par la femme – aux amies intimes, permettant ainsi de « faire savoir » (*a trimate vorba*), qu'elle était vierge au moment de son mariage. Quand la confiance entre beaux-parents n'était pas établie, ou que les moyens financiers manquaient à l'organisation d'une noce, le couple s'installait ensemble, simplement. En cas d'opposition de l'un des parents, les deux amoureux fuyaient en ville pour plusieurs nuits. Le plus souvent le refus venait des parents de la jeune fille au motif qu'elle était trop jeune, ou que le jeune homme ne provenait pas d'une « bonne famille », n'était pas suffisamment débrouillard ou était laid – trop « noir », « trop țigan » au sens de la société majoritaire.

Depuis le milieu des années 2000, les modalités pratiques de formation des couples évoluent. Les noces revêtent ainsi un enjeu totalement différent. À l'exception d'une poignée de mariages, organisés au sein des églises pentecôtistes, l'intégralité des noces – que j'ai pour partie filmée sur commande – était organisée par des couples



Photographie 1. La tante de Maria (à gauche) en compagnie de ses filles, de sa petite fille et de son gendre, Mahmud, dans leur appartement à Bucarest. De nationalité égyptienne, Mahmud s'est marié à Claudia au milieu des années 1990 (date approximative de la photographie). Cliché tiré de l'album de famille de Maria, scanné et reproduit avec son aimable autorisation.

des années après leur union, et bien souvent après la naissance de plusieurs enfants. Cette célébration des noces est avant tout au service de la monstration des richesses matérielles et relationnelles du couple et des beaux-parents – on se vante bien plus souvent du nombre d'invités que de l'argent dépensé ou des dons reçus à la fin du repas [photographie 9]. Les noces, en nette augmentation depuis quelques années, proportionnellement aux conditions matérielles d'existence, s'inscrivent dans un principe de circulation des dettes et des dons qui se distingue des logiques prévalant à la formation des couples conjugaux. Depuis quinze ans, la majorité des mariages

26) Situé à une vingtaine de kilomètres de Diștești, la ville de Câmpina accueillait, sous le régime communiste, plusieurs usines où travaillaient une partie des hommes et de femmes de la « tsiganie ».

sont actés par une relation sexuelle (très souvent dans la maison de l'homme), et l'emménagement de la jeune femme chez celui-ci. Parce que le passage du statut de « jeune fille vierge » à celui de femme est rendu difficilement visible, de nombreuses rumeurs circulent sur le moment à partir duquel les jeunes amoureux ont réellement « vécu ensemble ». Le mariage par la « fuite » en ville reste la dernière possibilité de former une union. Elle est cependant de moins en moins courante. Alors que de mémoire, les femmes se rappellent que les unions « par fuite » des années 1960 et 1980 ont « tenu » (*au dăinuit*), comme celles des années 1990, plusieurs unions « par fuite » ont récemment provoqué de nombreuses conversations car rien ne s'est passé comme d'habitude. Pour plusieurs d'entre elles, les parents de la jeune fille se sont fermement opposés en allant parfois même jusqu'au commissariat pour porter plainte au motif que leur fille était mineure (mais pas son *gagic* – petit copain) – cette différence est courante mais solliciter la police est totalement inhabituel. Or, non seulement ces unions « n'ont pas tenu » (*n-au dăinuit*), mais les hommes et les femmes se sont finalement remariés chacun de leur côté au sein de la « tsiganie ». Ces nouvelles unions en partie réorganisées sous la pression des parents, ou « par ambition » (*la ambiție*), ne sont jamais faites avec amour.

Pour mes interlocuteurs l'échec de ces unions « par fuite » s'inscrit dans un mouvement de plus grande envergure qui voit augmenter significativement, depuis la fin des années 1990, le nombre de séparations et de remariages en « tsiganie ». La génération des grands-parents (et arrière grands-parents) conçoit cela comme une disparition de la « crainte de Dieu » – qui correspond tantôt avec une simple nostalgie et parfois avec une collapsologie mêlant l'attente messianique des chrétiens évangéliques et une reprise de théories du complot. Dans un monde social où les unions et les filiations sont un thème de prédilection des discussions, ce sont surtout

des situations inédites qui alimentent cette peur de la disparition de la « crainte de Dieu ». Ces histoires impliquent des mères ou même des grands-mères quittant leurs enfants et maris pour une « aventure », ce qui était encore impossible quelques années plus tôt. Comme me le dit Maria à propos de son père : « tu penses que Tincuță n'a pas rencontré de belles femmes lors de ses noces ? » – ayant bonne réputation parmi les « gadjé » de Câmpina, où il était ouvrier<sup>26</sup>, il jouait de l'accordéon pour les noces, les baptêmes et les fêtes du sud de la vallée de Prahova. Elle répond d'elle-même « bien sûr que si, mais, il a eu la crainte de Dieu... c'est comme ça chez les Tsiganes ». Ses potentielles conquêtes font ainsi l'objet de plusieurs histoires au sein de la maisonnée. Toutes finissent de la même façon, « il a eu peur que Dieu le punisse », autrement dit, il a eu peur que Maria tombe malade, sa fille en qui « il avait placé tout son amour, toute son affection » (*și-a pus tot dragul*).

Au-delà de ces discours et récits mettant l'accent sur l'évolution de la morale en « tsiganie », le village de Diștești connaît bien des transformations des conditions de vie matérielles qui affectent la manière dont les hommes « prennent » femme et inversement. Avec les premières migrations de travail des *lăutari*, puis des anciens ouvriers vers l'Europe occidentale, de nombreuses familles ont investi une partie importante des sommes acquises « dans la pierre », construisant de nouvelles maisons, avec de nombreuses chambres (idéalement une par enfant, parfois plus pour les futurs petits-enfants). Les pratiques de la drague se déroulent ainsi de moins en moins sous la surveillance explicite des parents, et les unions qui se concrétisent par une relation sexuelle sous le toit de la famille du garçon (rarement de la fille) sont fréquentes.

La transformation des unions s'explique aussi par un changement de l'attitude des parents à l'égard de leurs enfants. De moins en moins de parents sont en effet disposés à s'opposer frontalement aux sentiments de leurs enfants, en raison de leur expérience,

parfois douloureuse, de l'intervention de leurs propres parents dans leurs premiers amours ou leur couple. Les changements les plus notables s'observent parmi la génération de parents qui ont "marié leurs enfants" autour des années 2000. L'histoire d'Adriana est particulièrement frappante. Fille de « bonne famille », elle a connu son premier amour très jeune, au début des années 1970. Elle « a vécu » (*a trăit*) pendant un mois avec son homme, après s'être enfui en ville pendant plusieurs jours. Sa mère s'opposant à cette union, elle s'est finalement remariée avec un homme de la « tsiganie » provenant d'une « plutôt bonne famille » (*cât de cât era de familie*). Quand elle raconte son histoire, Adriana est amère, elle n'a pas connu l'amour avec le père de ses enfants. Pis encore, cette union est le fruit d'un « sort », jeté par une « Roumaine » de la municipalité avoisinante à la demande de ses beaux-parents<sup>27</sup>. Elle l'a appris quelques années plus tard, quand la « Roumaine », prise de remords, « a fait entendre par quelqu'un » (*a lăsat vorba pe cineva*) qu'elle lui avait jeté un sort à l'aide d'une photographie. Lorsque dans les années 2000 sa fille cadette, faisant fi de l'opposition de sa mère, s'enfuit avec son amoureux pour quelques jours en ville, Adriana finit par céder : « quand Raluca m'a dit : "que veux-tu que je fasse si je l'aime ?"... Je l'ai laissée partir ». L'histoire d'Adriana est connue parmi les femmes de la « tsiganie », et beaucoup parmi la génération de Maria tirent deux conclusions ; il n'est pas bon que les parents se mêlent de l'amour de leurs enfants, et, de toute façon, plus aucune femme ne résisterait comme Adriana aux crises de jalousie de son mari.



### Conclusion : quelle histoire de l'amour ?

En ouvrant le texte par une citation tirée des écrits de Wilhelm Schapp, je faisais le pari de montrer que les histoires d'amour, vécues par mes interlocuteurs, n'ont été audibles

– et d'une certaine manière visibles – qu'à partir du moment où je m'étais prêté au jeu de la drague, puis à celui, plus sérieux, de l'amour conjugal. Engagé dans une histoire d'amour – empêtré dirait Wilhelm Schapp – j'ai bien sûr observé des situations par moi-même, et relevé la géographie affective du village. Toutefois, si la forme du texte suit en filigrane celle d'un récit de vie – que ce soit la mienne ou celle de mes amis – c'est aussi parce que le sentiment et l'expérience de l'amour sont très souvent perceptibles sous la forme d'une histoire, de rumeurs, d'exploits sexuels, de jalousies, d'inimitiés et d'infidélités.

En essayant de décrire dans le détail les histoires d'amour, depuis le moment et l'expérience de la formation du couple conjugal jusqu'à la transformation du sentiment amoureux, ce texte a placé au centre deux dimensions centrales de la vie vécue à Dițești. La première est l'ordre moral de la « tsiganie ». Particulièrement mobilisée et invoquée lors de la formation des couples conjugaux, cette « crainte de Dieu » est en réalité l'ultime autorité – non incarnée par une entité – d'une société d'interconnaissance où chaque famille, se pense comme singulière, dotée d'un « caractère » qu'elle ne souhaite en aucun cas perdre par des alliances avec des « mauvaises lignées » sans pour autant se dédouaner du principe de réciprocité qui doit prévaloir entre *Țigani*<sup>28</sup>. La seconde dimension, historique, est celle de la transformation des modalités de « prendre femme » ou de former un couple, particulièrement visible (ou audible) dans la manière dont les autorités morales et les parents interviennent dans la formation du couple des jeunes amoureux. Le recul de la « crainte de Dieu » et la focalisation de la formation du couple conjugal autour de l'amour ont des conséquences paradoxales sur le contrôle des parents. L'apparition de la possibilité du remariage est contemporaine à la modification du contrôle du flirt et des relations sexuelles, désormais plus proches de l'espace domestique, et d'un

27) La pratique des ensorcellements se fait également au sein de la « tsiganie », même si elle est hautement condamnée, surtout quand celle-ci porte moins sur le couple conjugal ou sur des amoureux (c'est le cas le plus fréquent), que sur des enfants de *Țigani* ; ces sorts suscitent une condamnation selon le principe de la « crainte de Dieu ».

28) Michael Stewart, notamment, a décrit avec acuité les tensions tant morales que matérielles qui peuvent apparaître dans une société romani qui combine une « individualité radicale » et une « hypersensibilité à l'égalité » (Stewart 1997 : 92).

contrôle éventuel (mais peu contraignant) des parents. Quand, par ailleurs, les histoires d'amour en « tsiganie » depuis près de vingt ans ont acté la disparition des unions asymétriques que pouvaient sceller les « sorts » et le caractère malheureux

des interventions autoritaires des parents sur la formation des jeunes couples. Cette chronique lève le voile sur ces deux dimensions de l'amour et de la vie en « tsiganie », nul doute qu'elles pourraient faire l'objet de développements ultérieurs.



## BIBLIOGRAPHIE

- Ajwang', Robert O. et Laura Edmondson. 2003. « Love in the Time of Dissertation : An Ethnographic Tale ». *Qualitative Inquiry* 9 (3) : 466-480.
- Brand, Stewart. 1976. « For God's Sake, Margaret. Conversation with Gregory Bateson and Margaret Mead ». *CoEvolutionary Quarterly* 10 (June 1976) : 32-44.
- Calon Welten, Márcio Vilar. 2020. *Eine Ethnografie über das Leben, Sterben und Weiterleben bei Ciganos in Brasilien*.
- Dulong, Renaud. 1994. « Quand l'histoire disqualifie la catégorie. La perspective historique de W. Schapp ». Dans *L'enquête sur les catégories. De Durkheim à Sacks*, eds. Bernard Fradin, Louis Quéré et Jean Widmer, « Raisons pratiques » 5: 273-296. Paris : Éditions de l'EHESS.
- Foisneau, Lise. 2016. « La crainte des Roms. Pratiques romanès de la défiance ». *Tracés. Revue de Sciences humaines* 31 : 87-108.
- Gay y Blasco, Paloma. 1999. *Gypsies in Madrid: Sex, Gender and the Performance of Identity*. Oxford : Berg.
- 2005. « Love, Suffering, and Grief Among Spanish Gitanos ». Dans *Mixed Emotions. Anthropological Studies of Feeling*, eds. Kay Milton et Maruska Svasek, 163-177. Oxford : Berg.
- Good, Kenneth et David Chanoff. 1990. *Into the Heart. One Man's Pursuit of Love and Knowledge Among the Yanomama*. New York : Simon & Schuster.
- Haşdeu, Iulia. 2007. *Bori, romni et Faraonca. Genre et ethnicité chez les Roms dans trois villages de Roumanie*. Thèse présentée à la Faculté des lettres et de sciences humaines, Université de Neuchâtel.
- Kulick, Don et Margaret Willson (eds.). 1995. *Taboo, Sex, Identity and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork*. London, New York : Routledge.
- Le Cossec, Clément. 1985. « 'Phénomène pentecôtiste' ou réveil religieux ». *Études tsiganes* 1 : 19-21.
- Lewin, Ellen et William L. Leap (eds.). 1996. *Out in the Field. Reflections of Lesbian and Gay Anthropologists*. Urbana et Chicago : University of Illinois Press.
- Meyers, Fred R. 1991. « Being a Countryman: Emotions and the Cultural Subject ». Dans *Pintupi Country, Pintupi Self. Sentiment, Place, and Politics among Western Desert Aborigines*, Fred R. Meyers, 103-126. Berkeley : University of California Press.
- Olivera, Martin. 2012. *La Tradition de l'intégration : une ethnologie des Romi Gabori dans les années 2000*. Paris : Éditions Pétra.
- Piasere, Leonardo. 2010 [2002]. *L'Ethnologue imparfait. Expérience et cognition en anthropologie*. Paris : Éditions de l'EHESS.
- Pitt-Rivers, Julian. 1977. *The fate of Shechem or The Politics of Sex: Essays in the Anthropology of the Mediterranean*. Cambridge, New York : Cambridge University Press.
- Pontrandolfo, Stefania. 2016. « Disappearance of a community and social suffering : The Case of a Southern Italy Roma Community ». *Journal of Mediterranean Studies* 25 (2) : 203-216.
- Schapp, Wilhelm. 1992 [1953]. *Empêtrés dans des histoires. L'être de l'homme et de la chose*. Paris : Éditions du Cerf.
- Stewart, Michael. 1997. « Breaking Out ». Dans *The Time of the Gypsies*, Michael Stewart, 73-94. Boulder, Oxford : Westview Press.
- Stoichiță, Victor A. 2008. *Fabricants d'émotion. Musique et malice dans un village de Roumanie*. Paris-Nanterre : Société d'ethnologie.
- Tauber, Elisabeth. 2006. *Du wirst keinen Ehemann nehmen ! Respekt, Bedeutung der Toten und Fluchtheirat bei den Sinti Estraixaria*. Berlin : LIT.
- 2019. « Becoming a Sinta: Learning to See Dreams and Relating to the Dead ». Dans *Integrating Strangers in Society*, eds. Jos D. M. Platenkamp et Aalmut Schneider, 23-37. Gewerbestrasse : Palgrave Macmillan.
- Tesăr, Cătălina. 2018. « Mariages, richesse et générations chez les Roms *Cortorari* de Roumanie. Notes sur une parenté tournée vers l'avenir ». *Ethnologie française* 172 (4) : 613-622.
- Williams, Patrick. 1984. *Mariage tsigane. Une cérémonie de fiançailles chez les Rom de Paris*. Paris : L'Harmattan, Selaf.
- 1984. « Pour une approche du phénomène pentecôtiste ». *Études tsiganes* 2 : 49-51.



Photographie 2.  
Viorel (à droite), le défunt frère de Maria, prend la pause avec des voisins et lointains parents du village de Mărginenii de Jos où il s'est marié au début des années 1990. Introduit par son père à la musique des *lăutari*, il jouait de la guitare. Photographie inconnue, cliché du 6 juin 1992 tiré de l'album de famille de Maria, scanné et reproduit avec son aimable autorisation.

Photographie 3. Les petites rues mal éclairées du village étaient, à la fin des années 2000, un endroit idéal pour les jeunes amoureux. Ils pouvaient ainsi se tenir enlacés en dehors des regards des parents et des voisins. Crédit : Jonathan Larcher





Photographie 4.  
Mon hôte, encore célibataire  
au début de mon enquête de  
terrain, entouré de deux amies  
lors d'une soirée entre jeunes  
organisée chez lui.  
Crédit : Jonathan Larcher.

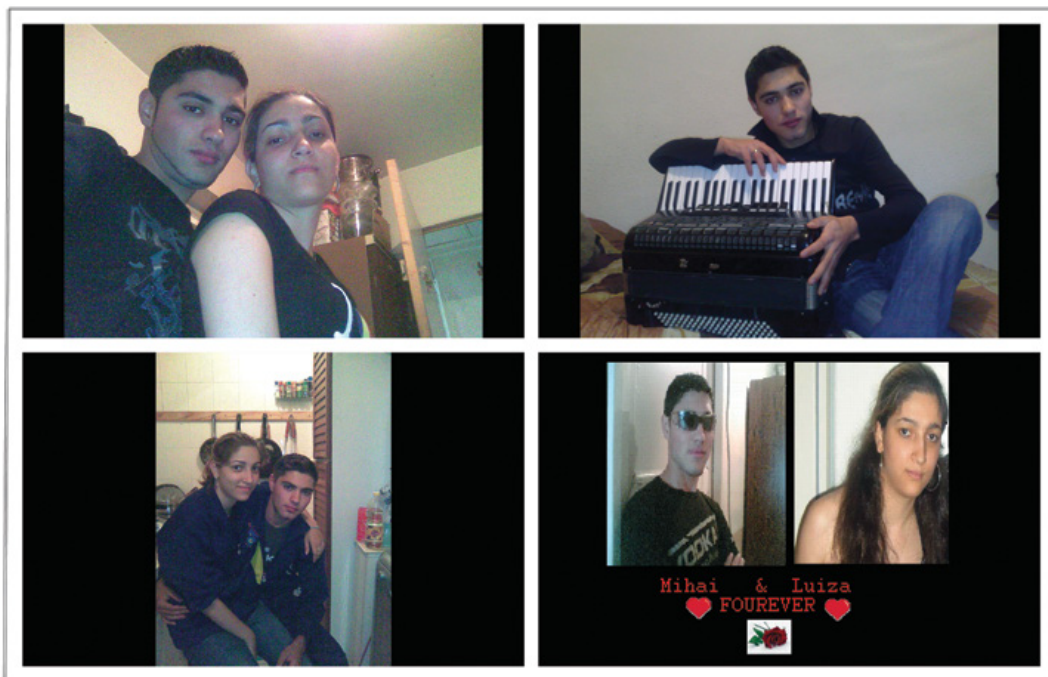
Photographie 5. La vieille maison de famille (*casa bătrânească*) de Maria au début des années 2000. La proximité des maisons voisines, juste derrière, et les clôtures minimales, participent à cette géographie affective où beaucoup se voit et tout s'entend. Avec la construction de nouveaux portails, maisons et clôtures, cette géographie s'est modifiée. Photographie tirée de l'album de famille de Maria, scannée et reproduite avec son aimable autorisation.





Photographie 6. Membres de l'église pentecôtiste de Dițești, Crina et Cosmin, en compagnie de Maria (à droite), photographiés devant la mairie lors de leur mariage en mai 2007. Ils avaient alors 21 ans. Cliché tiré de leur album de famille, reproduit avec leur aimable autorisation.

Photographie 7. En décembre 2008, Mihai me demande de réaliser un montage vidéo à partir de photographies réalisées avec son amoureuse, une tsigane de Bucarest rencontrée en France. Elle lui a proposé de fuir avec lui, mais il a hésité, puis refusé, en raison des parents de la jeune fille – trop envahissants à son goût. Le clip est l'occasion pour lui de faire le deuil de leur amour. Montage vidéo : Jonathan Larcher et Mihai "Stamalan" Știrbei.





Photographie 8. Au cours d'une discussion très informelle, Margareta (à droite) et Ana (à gauche) finissent par s'engager dans une série de louange à propos de leur fille et fils respectifs, laissant entendre qu'ils feraient un bon parti l'un pour l'autre. Vidéogramme tiré des rushes de Jonathan Larcher.

Photographie 9. En août 2010, Costel et Tamina, ici avec leurs filles, célèbrent leur noce après deux décennies de vie commune. Filmée et photographiée à leur demande, la noce est surtout l'occasion de faire la fête (et d'entretenir les dons et les dettes qu'ils partagent avec leurs amis). Crédit : Jonathan Larcher.

