

# Les Rétameurs

## Une communauté tzigane de la Roumanie

Raluca Muresan

Volume 21, Number 2, 1999

Ethnographie postsocialiste  
Post-Socialist Ethnography

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1087812ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1087812ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Association Canadienne d'Ethnologie et de Folklore

ISSN

1481-5974 (print)

1708-0401 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Muresan, R. (1999). Les Rétameurs : une communauté tzigane de la Roumanie. *Ethnologies*, 21(2), 177–190. <https://doi.org/10.7202/1087812ar>

Article abstract

Gypsies (Roma) are one of the largest minority groups in Romania. Divided into several subgroups, they adopt identity affirming strategies that distinguish them from Romanians as well as from other Gypsy communities. This article presents the results of fieldwork undertaken in a Tinker (Spoitori) community in the town of Giurgiu, within the context of the transition towards a capitalist society. While some members of the Tinker community are proud of their identity, others try to separate themselves from the group which, despite its apparent disorganisation, exercises a fairly strong control over the activities, and particularly the marriage, of its members.

## **LES RÉTAMEURS**

### **Une communauté tsigane de la Roumanie**

**Raluca Muresan**

*CÉLAT - Université Laval*

*École doctorale en sciences sociales d'Europe Centrale*

L'un des principaux problèmes qui se pose aux sociétés pluriethniques est celui de l'équilibre entre la conservation de l'identité nationale de la majorité et l'affirmation de l'identité des minorités ethniques. C'est dans le but d'éclairer cette problématique que nous nous sommes arrêté sur l'étude des Tsiganes roumains. La Roumanie est le pays européen qui regroupe le plus grand nombre de Tsiganes, qui sont évalués à environ un million (Zamfir 1992), soit 4,5 % de la population. Ils constituent la deuxième minorité en importance numérique après les Hongrois. Le choix d'une communauté tsigane roumaine nous donne l'avantage d'analyser la lutte pour la reconnaissance identitaire et les négociations qui en découlent, d'une part, chez un groupe peu étudié et stigmatisé et, d'autre part, dans le contexte très particulier de la transition du communisme au libéralisme que connaît actuellement la Roumanie. Pour mieux faire ressortir les mécanismes identitaires, nous avons préféré limiter notre étude à un seul groupe, soit celui des « Rétameurs », de la ville de Giurgiu, une ville d'environ 70 000 habitants, située à 60 km au sud de Bucarest. Les Rétameurs regroupent environ 50 familles qui sont localisées dans un quartier bien délimité de la ville.

#### **Le contexte historique**

L'arrivée des Tsiganes dans les principautés roumaines remonte aux invasions des Mongols. L'historien roumain Mihail Kogalniceanu soutient qu'ils sont venus au XV<sup>e</sup> siècle en Moldavie, pendant le règne d'Alexandre le Bon. À partir de cette principauté, ils se sont répandus en Valachie, en Transylvanie, en Hongrie et dans le reste de l'Europe. La politique adoptée vis-à-vis des Tsiganes en était une d'assimilation en Transylvanie et d'esclavage en Moldavie

et en Valachie (Pons 1995). Pendant cette période, les Tsiganes étaient divisés en trois grands groupes : ceux de la Couronne et ceux des particuliers ; ces derniers se répartissaient entre les monastères et les seigneuries ou *boïars*. En fonction de leur occupation professionnelle, on les appelait *Lingurari* (ceux qui fabriquent des objets en bois), *Rudari* ou *Aurari* (ceux qui cherchent l'or dans les rivières et dans les montagnes), *Fierari* (forgerons), *Spoitori* (rétameurs), *Ursari* (montreurs d'ours), *Caldarari* (chaudronniers), *Laiesi et Vatrasi* (ceux des foyers), etc. (Pons 1995).

À partir du XVIII<sup>e</sup> siècle, apparaissent de nombreuses réformes destinées à améliorer le sort des Tsiganes. L'esclavage a été aboli au début du XIX<sup>e</sup> siècle par les dirigeants de la Révolution de 1848, influencés par des idées françaises. L'affranchissement officiel a eu lieu en 1855, en Moldavie, et en 1856, en Valachie. En raison de cette période d'esclavage, les Tsiganes ont été stigmatisés, leur identité étant perçue comme inférieure. Emmanuelle Pons nous rappelle que : « le mot Tsigane exprime d'ailleurs une notion péjorative relative à un faible niveau de vie et à l'absence de pouvoirs politiques » (1995 : 36).

Après la Seconde Guerre, la plupart des Tsiganes roumains travaillaient comme artisans — leur métier traditionnel — et, à un moindre degré, comme ouvriers agricoles. Ils étaient parmi les rares travailleurs de la campagne et les premiers à soutenir, sur un plan local, la politique du parti communiste composé lors de sa création surtout de membres des minorités ethniques : Ukrainiens, Bulgares, Juifs, Hongrois et Russes (Pons 1995). Leur soutien au communisme, dénoncé récemment, a aiguisé l'attitude défavorable des Roumains à leur endroit.

De plus en plus, les Tsiganes ont abandonné leurs métiers traditionnels dont la société n'avait plus besoin. Plusieurs ont été attirés par le commerce. Emmanuelle Pons considère qu'en abandonnant leurs anciennes occupations professionnelles et en se sédentarisant, les Tsiganes ont perdu, en même temps, leur culture, qui a été mieux préservée chez les nomades en raison de leur isolement, de leurs relations moins fréquentes avec les *Gadjo* (nom par lequel les Tsiganes désignent les « Autres ») (Pons 1995). L'auteure souligne cependant que la période communiste a permis la formation d'une main d'œuvre prolétarisée dans les grands domaines industriels et agricoles, puis la constitution d'une classe moyenne, la base de l'intelligentsia tzigane qui, aujourd'hui, a commencé à revendiquer l'identité tzigane.

Après la chute du communisme en 1989, la transition à une économie libérale a grandement affecté les Tsiganes, qui étaient sévèrement handicapés

par leur faible formation scolaire et professionnelle. En fait, tous les gens non qualifiés ou très peu qualifiés ont été affectés. Le système économique communiste camouflait le chômage. De plus, lors de la redistribution des terres collectives, les paysans tsiganes n'ont pas reçu de terres parce qu'ils n'en avaient pas avant la période communiste. D'une manière générale, leur situation économique s'est détériorée. En même temps, plusieurs d'entre eux ont profité du manque de contrôle étatique pour faire des affaires illégales, augmentant ainsi l'attitude défavorable de la population à leur endroit. Ainsi, les Tsiganes ont continué à être considérés comme un problème social, ce qui a nui à leur statut. Comme l'explique Emmanuelle Pons, leurs « caractéristiques culturelles sont interprétées en termes sociaux » (1995 : 51).

Par ailleurs, leur situation sociale s'explique par leur manque de formation (Zamfir et Zamfir 1992) et l'éducation dans leur langue est loin d'être une solution (Pons 1995). Pour sortir de leur marginalité sociale, il faut qu'ils aient une bonne connaissance du roumain et une formation générale. Pour mettre sur pied un système d'éducation qui soit adapté à leurs besoins, il faudrait les sensibiliser aux bienfaits de l'école, ce qui n'est pas du tout évident. On observe également d'importants problèmes d'organisation dans la vie sociale et politique des Tsiganes. Même s'ils constituent la deuxième minorité après les Hongrois, ils n'occupent, au Parlement, que le siège donné d'office par la législation roumaine.

La période qui suivit le régime de Ceausescu a créé une situation ambivalente. Elle a accentué la marginalisation économique et sociale des Tsiganes, mais elle a aussi suscité chez eux le désir d'affirmer leur ethnicité (Pons 1995), surtout avec l'apparition de l'intelligentsia tsigane.

### **Territorialité et identité ethnique tsigane**

La notion de « territorialité » est étroitement liée à l'identité et au sentiment d'appartenance ethnique. Ce rapport est plus problématique chez les minorités ethniques établies sur le territoire national d'autres peuples et plus encore chez les Tsiganes, qui n'entretiennent pas un rapport stable entre territorialité et identité ethnique. Ils n'ont pas un pays de référence, comme les autres minorités, et c'est pourquoi leur revendication identitaire devient plus difficile. Le concept de territorialité, dans ce cas-ci, est lié à celui de nomadisme.

Jean-Pierre Liégeois souligne que tous les Tsiganes furent nomades et que beaucoup le sont encore, mais qu'en même temps, les sédentaires sont devenus

plus nombreux (1971). Il existe aussi une catégorie qui relativise cette dyade nomade/sédentaire, les semi-nomades, c'est-à-dire les Tsiganes qui ne s'arrêtent que pendant l'hiver et qui repartent au printemps (Liégeois 1971). Patrick Williams ne considère plus le nomadisme comme une attitude atavique, mais surtout comme la réponse à un rejet séculaire : le nomadisme est devenu un trait caractéristique des Tsiganes et la sédentarisation une déviance, donnant l'impression erronée que cette ethnie est caractérisée par le nomadisme (1989).

D'autres auteurs atténuent cette opposition nomadisme/territorialité. Kenrich et Puxon, pour leur part, considèrent le voyage comme producteur même de l'espace vital qui caractérise la territorialité tsigane : le minimum de territoire requis pour la survie était obtenu par les déplacements eux-mêmes (1972). Le concept de territorialité peut être utilisé d'une manière plus fonctionnaliste. Dans le cas des Tsiganes, le territoire désigne l'aire fonctionnelle des activités ; pour les nomades, une aire particulière correspond à une période particulière ; elle est utilisée comme milieu de vie et comme support économique (Denham 1981). Le nomadisme peut également être considéré comme une forme d'adaptation économique. Dans ce sens, Emmanuelle Pons souligne qu'aujourd'hui, les déplacements vers l'Occident constituent plutôt une migration économique que les vestiges d'une tradition ancestrale de voyage (1995).

Le débat sur la codification des minorités nationales implique, selon Emmanuelle Pons, d'utiliser un nouveau concept en remplacement de celui de nomadisme, soit la « non-territorialité », qui permet de dépasser la relation univoque entre une minorité nationale et un territoire et de reconnaître ainsi l'identité des groupes séparés ou privés d'un territoire de référence (1995).

### **Stéréotypes tsiganes : deux mondes qui s'opposent**

Même si plusieurs auteurs ont reconnu les transformations survenues chez les Tsiganes, au fil du temps, dans les divers pays qu'ils habitent, on ne peut contester le caractère spécifique de cette ethnie, et ce partout en Europe. Les Tsiganes agissent de manière non conformiste pour conserver une identité culturelle distincte (Denham 1981). Leurs contacts sociaux ont été réglés par des stratégies destinées à maintenir l'identité par la langue, les origines, les stratégies familiales et les métiers traditionnels. L'identité tsigane est étroitement et essentiellement liée aux stéréotypes, tant ceux que les Tsiganes véhiculent vis-à-vis des Autres, que ceux que les Autres véhiculent vis-à-vis des Tsiganes.

Les rapports entre les Tsiganes et les populations majoritaires prennent la forme d'une opposition absolue dans laquelle deux mondes se confrontent, dans une « altérité radicale » (Lagarave 1993 : 157). Par exemple, le terme tsigane *Gadjo*, qui est employé pour désigner tous ceux qui ne sont pas Tsiganes, possède un sens précis pour les Tsiganes, mais ne veut rien dire pour ceux qui ne sont pas du groupe. De même, les Roumains produisent des stéréotypes des Tsiganes qui sont plus forts encore que toutes les images des autres minorités que les Roumains peuvent véhiculer. Dans ces cas, comme dans bien d'autres, les membres du groupe construisent des stéréotypes positifs d'eux-mêmes et des stéréotypes négatifs de l'Autre. Selon Gilmore, loin de simplement s'annuler mutuellement, ces stéréotypes, qu'ils soient positifs ou négatifs, concourent à distinguer le groupe, à ériger des frontières qui tendent à l'isoler, mais aussi à le protéger (1990). Les stéréotypes des groupes varient en fonction du temps, des lieux et des groupes représentés. Par exemple, la situation sociale pitoyable des Gitans d'Europe de l'Est donne lieu à une représentation tout à fait particulière suivant laquelle les Gitans constituent une catégorie sociale inférieure, représentation qui s'oppose à l'image romantique des Tsiganes telle qu'on la trouve en Europe de l'Ouest (Kenrick et Puxon 1972).

### **Négociations identitaires chez les Tsiganes**

L'identité tsigane n'est pas stable, « authentique » et homogène, comme peuvent le laisser croire certaines images stéréotypées. L'identité des Tsiganes n'est pas une essence. Dans leur cas, ainsi que dans le cas de tous les autres groupes ethniques, l'identité est dynamique et mobile, elle est construite et sans cesse reconstruite (Turgeon, Létourneau et Fall 1997).

Il faut pourtant bien se garder d'utiliser sans nuance cette approche constructiviste. Craig Calhoun remet en cause aussi bien l'idée voulant que l'identité soit donnée naturellement que celle voulant qu'elle soit le simple produit de la volonté des individus (1994). Poussés à l'extrême, les arguments du constructivisme social mènent à une conception dans laquelle l'identité est harmonieuse et non problématique, ce qui entraîne le risque d'en faire un déterminisme social. C'est pourquoi Craig Calhoun démontre les limites tant de l'essentialisme que du constructivisme ; selon lui, en dépassant la dichotomie qui oppose ces deux paradigmes, on peut se donner des moyens permettant de déconstruire les mécanismes identitaires. Il rappelle qu'il faut aussi se garder de considérer l'identité comme étant déterminée exclusivement par des forces internes. L'identité d'un groupe résulte également de dynamismes externes,

soit d'attributs que les autres groupes veulent bien lui accorder. L'identité se pense en termes de reconnaissance de soi et de reconnaissance par les autres (Taylor 1989 et 1992). Pour être fondée, l'identité d'un groupe doit être acceptée tant par ceux qui le composent que par ceux qui l'entourent : « c'est cette relation dialectique entre définitions exogène et endogène de l'appartenance ethnique qui fait de l'ethnicité un processus dynamique toujours sujet à redéfinition et à recomposition » (Poutignat et Streiff-Fenart 1995 : 155).

Pour l'individu, l'identité ethnique se situe entre « ce qui est subjectivement revendiqué et ce qui est socialement accordé » (Poutignat et Streiff-Fenart 1995 : 163). Autrement dit, la revendication d'un individu peut être acceptée ou refusée par son groupe. Pour éclairer ce phénomène, les chercheurs de l'École de Chicago ont introduit le concept d'« homme marginal », l'homme qui s'éloigne de sa culture d'origine parce qu'il la juge faible. Les individus marginaux se caractérisent par une volonté de quitter leur propre groupe et de s'intégrer au groupe majoritaire en construisant une nouvelle identité (Coulon 1992). Ce mécanisme est souvent à l'œuvre chez les Tsiganes. Nombreux sont ceux qui cachent leurs origines parce que la réussite sociale n'est pas compatible avec leur identité ethnique. Ils ont des difficultés à se faire accepter tant par la majorité que par leur groupe d'origine. Tomber dans cet entre-deux social, appelé par Garaï le « paradoxe de l'identité », a comme conséquence l'aliénation, car les individus ne peuvent plus se situer dans aucun groupe (Poutignat et Streiff-Fenart 1995 : 163).

Ainsi, il y a en Roumanie l'intelligentsia tsigane, qui revendique l'identité et qui parle explicitement de la nécessité de l'identité, mais aussi tous ceux qui cachent leur origine parce que c'est actuellement une identité qui ne les satisfait pas. À l'autre bout de l'échelle sociale, il y a les Tsiganes ordinaires, communs, ceux de la rue, qui agissent toujours d'une manière délinquante parce que c'est la seule voie qui leur reste pour affirmer leur identité. L'opposition au monde du *Gadjo* est devenue leur trait identitaire principal.

La compréhension de l'ethnicité nécessite l'étude des « choix tactiques » et des « stratagèmes » qui sont utilisés dans les relations interethniques (Amselle 1990), c'est-à-dire des manipulations de sa propre identité par la sélection de labels ethniques (Coulon 1992). En tant que minorité ethnique stigmatisée, les Tsiganes possèdent une identité qui semble très rigide. Les stéréotypes négatifs véhiculés à leur sujet réduisent grandement les choix possibles dans la définition de leurs rapports interethniques. C'est pourquoi plusieurs Tsiganes ne veulent pas être associés à leur groupe d'origine et être

désignés par cet ensemble de traits qui caractérisent, d'une manière indifférenciée, tous les membres de leur groupe.

Pour les Tsiganes roumains, l'affirmation identitaire prend forme dans une lutte pour la reconnaissance et dans les négociations qui en découlent. Le combat pour l'affirmation d'une ethnicité positive passe par la revalorisation de leur image et de leur situation sociale (Pons 1995). Cela n'exclut pas la participation des Tsiganes eux-mêmes à ce processus de changement d'image. Selon Henriette Aséo, même si l'intelligentsia tsigane veut aujourd'hui repenser l'identité gitane sur la base de l'histoire et de la culture, ce projet est difficile à réaliser dans la mesure où ni le nomadisme ni la langue (il y en a plusieurs) ni les origines indiennes (les Tsiganes les ignorent) ne suffisent à définir l'identité tsigane (dans Williams 1989).

Les Tsiganes étant dispersés depuis longtemps, leur culture a subi de nombreuses transformations en fonction des différents milieux qu'ils ont fréquentés. Il n'y a pas une, mais de nombreuses identités tsiganes. Leur identité est, peut-être plus que celle des autres, une identité relationnelle. En raison de l'absence d'une histoire partagée par tous les membres et d'une langue écrite, mais aussi parce que les contacts et les transferts culturels entre les communautés ont été assez limités, chacun des groupes a développé son propre sentiment d'appartenance. L'identité de chaque communauté tsigane de la Roumanie ne s'inscrit pas dans une relation dyadique — Nous et *Gadjo* — mais dans une relation triadique — Nous, les Roumains et les autres Tsiganes (Pons 1995). Les Tsiganes ne se définissent pas seulement en opposition au *Gadjo*, mais aussi en opposition aux autres Tsiganes. Pour cette raison, ce serait un non-sens de les étudier comme un ensemble homogène. Il nous semble plus opportun de recourir à la méthode monographique, d'étudier chaque communauté séparément et de réduire l'échelle d'analyse, ce pour mieux saisir les dynamismes identitaires. Nous avons arrêté notre choix sur le groupe de Tsiganes de la ville de Giurgiu, Tsiganes qui se désignent comme des « Rétameurs ».

### Les Rétameurs de Giurgiu

Nous avons voulu savoir ce qui assure l'identité de cette communauté. S'agit-il d'une identité tsigane ou d'une identité rétameure différente de la première ? Pour étudier ce groupe tsigane, nous avons eu recours à l'entrevue semi-dirigée et à l'observation participante. Les questions ont porté

principalement sur les coutumes, l'organisation sociale et les rapports que les Rétameurs entretiennent avec les Roumains et les autres Tsiganes.

La concentration des Rétameurs dans un secteur de Giurgiu a facilité notre étude et nous a permis de mieux comprendre la notion de territorialité chez les Tsiganes. Leur sédentarité, qui s'oppose à l'image pittoresque des Tsiganes nomades, nous a incité à tenter de cerner leur appartenance aux lieux. Pour les Rétameurs, le concept de territorialité tombe sous le sens. On ne peut en aucune façon parler de nomadisme dans leur cas. Au contraire, ils sont profondément attachés à leur territoire. Leur quartier est bien délimité, différent des autres parties de la ville. Ils affirment que les quelques Roumains qui habitent dans leur quartier ont appris à être comme eux ; ils parlent même leur langue. Si la ville de Giurgiu est très proche de la capitale, les Rétameurs ne veulent pas la quitter. Ils acceptent seulement les départs de ceux — très peu nombreux — qui font des études dans une autre ville. Autrement, ils désirent que tous les enfants s'établissent dans leur quartier ou au moins dans leur ville. Ainsi, il existe une très forte stabilité par rapport au territoire.

Leur nom provient de leur ancien métier : ils rétamaient des marmites. Il n'est plus pratiqué parce qu'on n'a plus besoin de ce service. Ainsi, chez ces Tsiganes, les deux traits qui autrefois définissaient leur identité — le nomadisme et l'ancien métier — n'existent plus. Les Rétameurs ont donc recours à d'autres marqueurs identitaires, soit la langue, la famille, les coutumes et le besoin d'accumuler de l'argent et de le dépenser d'une manière ostentatoire. Nous avons remarqué qu'ils faisaient un effort pour « essentialiser » leur identité, pour légitimer leur existence fragile, ce en recourant à des traits culturels qui sont présentés comme authentiques, singuliers, traditionnels et qui sont fortement codifiés socialement.

La langue *spoitoreasca* reste très importante pour eux. Les Rétameurs considèrent leur langue comme spécifique et très différente des autres langues tsiganes. Les Roumains qui entrent dans leur communauté doivent l'apprendre. Les linguistes n'ont pas beaucoup étudié la langue tsigane et ses dialectes ; c'est pourquoi les différences réelles et objectives entre les langues tsiganes demeurent méconnues. En revanche, leur habillement, lui, ne semble pas très distinctif. Les femmes portent des jupes larges et très colorées, des blouses avec de la dentelle (comme tous les autres Tsiganes). Ils portent également des vêtements modernes, mais d'une manière ostentatoire, pour prouver qu'ils possèdent beaucoup d'argent.

La famille rétameure moyenne compte de trois à cinq enfants. Grâce au grand nombre d'enfants, la communauté tsigane s'accroît, contrairement à la majorité roumaine. C'est pour eux une stratégie leur permettant de maintenir l'identité, car le nombre leur confère une certaine force. D'habitude, les parents souhaitent avoir un garçon pour perpétuer le nom de la famille. Ils ne rejettent pas l'avortement.

Les mariages et les transactions maritales sont fortement réglés par la communauté ; les conduites pré-nuptiales et l'âge du mariage sont fortement codifiés. Par exemple, il est interdit aux filles d'aller chez leurs amis, mais cette règle peut être violée si les parents sont d'accord. L'âge du mariage se situe entre 13 et 15 ans. Si la jeune fille a plus de 17 ans, elle est considérée comme vieille. Les garçons ont l'habitude de voler les jeunes filles. C'est une stratégie pour obtenir une augmentation de la dot ou pour s'opposer aux décisions parentales sur le mariage.

La jeune femme doit être vierge au moment du mariage. Après la nuit de noces, la belle-mère vérifie le drap et, si l'on trouve des traces de la virginité de la jeune mariée, les parents du garçon vont chez les parents de la fille avec de la liqueur rouge : « on va avec de bonnes nouvelles pour montrer la sagesse de la fille » disent-ils. Si la fille n'était pas vierge, toute la communauté l'apprend. Les transactions maritales et leur caractère traditionnel sont très importants dans cette communauté. Le statut différent de la femme est maintenu après le mariage : les femmes n'ont pas d'emploi, elles s'occupent de la famille.

Une autre coutume qu'on trouve dans cette communauté est le mariage et le baptême « offerts à Dieu », qui se font quand le jeune mari, la jeune mariée ou un enfant tombe malade. Après la guérison, la famille organise des mariages ou des baptêmes, mais sans cadeaux. C'est une façon de remercier Dieu. Même s'ils se méfient des sortilèges, ils reconnaissent l'utilité de telles pratiques dans les situations de crise.

Nous ne savons pas si les coutumes présentées ici sont exclusives aux Rétameurs. Le vol des filles était connu dans les villages roumains, de même que l'habitude de vérifier si la jeune épouse était vierge au mariage. Le mariage et le baptême « offerts à Dieu » sont, en fait, des coutumes permettant de retrouver une nouvelle identité après une période de maladie pour dépasser une situation très critique qui venait menacer les individus et la communauté. En dépit de certaines similitudes, ces traits archaïques se reproduisent et se maintiennent d'une manière plus prégnante chez les Tsiganes.

Mais la différence la plus frappante entre la communauté rétameure et la majorité roumaine est le manque apparent d'organisation de la première. Dans cette communauté, le mariage n'est pas rendu officiel par la loi et aucune messe n'est célébrée. Les parents établissent un accord entre eux, qu'ils appellent « testament » et par lequel la femme hérite d'une partie de la maison. Il arrive qu'après ce testament, le mariage soit célébré de façon somptuaire. À la suite de la naissance du deuxième ou même du troisième enfant, certains d'entre eux officialisent le mariage à la mairie. Les relations à l'intérieur de la famille sont mobiles et changeantes. Le mari peut quitter sa femme pour revenir plus tard. Le divorce, comme le tutorat des enfants des couples séparés, est négocié à l'amiable car il n'est pas établi juridiquement.

En fait, cette communauté dispose de ses propres règles de fonctionnement, qui contribuent à sa survivance. Difficile à pénétrer de l'extérieur, la communauté peut être étudiée par le biais des familles mixtes qui offrent des voies d'accès directes au groupe. Nos enquêtes préliminaires ont montré que les mariages entre Rétameurs et Roumains sont considérés comme inférieurs aux mariages entre Rétameurs. Les gens qui ont épousé des Roumaines ou des Roumains sont considérés comme incapables d'aimer et d'être aimés des Rétameurs. Les Rétameurs s'opposent même aux mariages avec d'autres Tsiganes (les Chaudronniers par exemple). Les hommes âgés disent que le temps a renversé les règles, l'ordre naturel, parce que, maintenant, on pratique le mariage mixte alors que, dans le passé, cette pratique n'était pas permise.

Les Rétameurs les plus vulnérables à l'exclusion sont ceux qui ont déjà été marginalisés par leur communauté. Nous pensons par exemple au cas d'une fille qui s'était mariée avec un Roumain et dont le mariage avait été très mal vu par la communauté. Avant son mariage, cette fille avait fait des études universitaires et, selon sa mère, elle était déjà marginalisée par le groupe. À l'époque du communisme, les enfants étudiaient plus que maintenant parce que c'était obligatoire de faire au moins dix années d'études, alors que, maintenant, la plupart ne vont à l'école que pendant huit ans. Les parents considèrent que leurs enfants peuvent se débrouiller dans la vie s'ils savent reconnaître l'argent étranger, surtout les dollars et les marks.

Au temps de Ceausescu, nombre de Rétameurs ont travaillé comme ouvriers sous-qualifiés dans diverses usines. Après la chute du communisme, la plupart ont renoncé à leur emploi pour se lancer dans le commerce, le plus souvent pour réaliser de petites affaires plus ou moins légales. En fait, les Rétameurs se sentent plus libres qu'à l'époque de Ceausescu, parce que la loi

est moins contraignante maintenant. Même s'ils peuvent faire des illégalités plus facilement, ils soutiennent qu'ils sont en règle sur le plan juridique. Les enfants répètent machinalement : « nous avons des boutiques, mais nous avons aussi l'autorisation pour les boutiques ».

Nous avons noté l'importance accordée à l'argent, valeur qui détient actuellement une place de choix dans la communauté. Lors des mariages, les dépenses effectuées ont pris des proportions sans précédent. Par exemple, il y a quelques années, une famille de Rétameurs a utilisé un hélicoptère pour amener la mariée à la maison du mari. Ces extravagances se manifestent même à l'occasion des enterrements. Le fait de posséder de l'argent prime sur les autres valeurs de la communauté. Tout s'achète et tout se vend. Il est même possible maintenant pour les parents d'une fille qui n'était pas vierge au moment du mariage d'accroître la dot pour que le secret soit conservé. Les gens les plus respectés sont les patrons très riches, et presque personne ne respecte les intellectuels. En fait, cette tendance à accumuler l'argent et à le dépenser d'une manière ostentatoire constitue, pour les Rétameurs, un moyen d'affirmer leur identité, leur supériorité et leur indépendance vis-à-vis des Roumains et des autres (Stewart 1997). Leur désir de liberté s'exprime par le biais de la consommation et de l'accumulation de biens matériels. Cette intégration rapide et marquée des nouvelles valeurs capitalistes, du moins chez certains, est la preuve tangible de leur remarquable capacité d'adaptation au nouveau contexte sociopolitique.

Tout en manifestant une grande capacité d'adaptation à la modernité de la Roumanie, les Tsiganes montrent, en revanche, une certaine résistance aux tensions sociales, à la mobilité des personnes et à la montée de l'individualisme. Ils possèdent toujours un sens collectif très prononcé et ils sont fortement attachés à leur territoire. Ils expriment leur unité à l'occasion des principaux rites de passage, lors des mariages ou des funérailles. Lorsque l'un des leurs est agressé par un élément extérieur, ils se consacrent corps et âme pour le défendre. Entre la vie communautaire et la vie privée, c'est la première qui occupe la place prioritaire. Toute la communauté sait si la jeune épouse était ou non vierge avant le mariage, le groupe exerçant ainsi une grande influence sur les transactions maritales. Les conflits interpersonnels ont souvent lieu dans la rue, à la vue de tous. C'est encore la communauté qui est appelée pour blâmer une femme infidèle après que son mari l'ait envoyée à la rue recouverte de cendres.

La communauté exerce une sorte de force d'uniformisation sur ses membres : tous s'habillent de la même façon et achètent les mêmes choses.

Ce nivellement donne aux Rétameurs, comme aux Tsiganes en général, le sentiment qu'ils sont égaux entre eux, en dépit des différences d'âge (Stewart [1997] parle de la fraternité tsigane). Le sentiment d'égalité est une stratégie qui permet de maintenir l'homogénéité du groupe et de son identité.

### Les marginaux des Rétameurs

L'absence d'une structure politique formelle implique l'autorité d'une personne dont les autres reconnaissent le pouvoir ; c'est elle qui assure les contacts avec les *Gadjo*. En général, le chef d'une communauté tsigane s'appelle *Bulibasa* et il dispose d'une autorité incontestable sur ses membres.

Chez les Rétameurs de Giurgiu, il ne semble pas y avoir de *Bulibasa*, peut-être en raison de la modernité de la communauté. En dépit de toutes les transformations qu'elle a vécues, la communauté demeure encore très fermée. Elle communique avec les autres par le biais de certains intermédiaires : les Rétameurs riches, dans la mesure où ils peuvent aider les autres, et surtout les policiers, les gens bien placés dans la société roumaine et qui ont beaucoup d'influence.

L'analyse de la situation de ceux qui sont considérés (et qui se considèrent eux-mêmes) comme marginaux dans leur communauté est très révélatrice de la culture et de l'identité des Rétameurs. Les premières enquêtes de terrain nous ont permis d'observer quelques cas de marginalité : les étudiants, parce qu'ils défient les règles de la collectivité, ceux qui sont mariés avec des Roumains, ceux qui travaillent comme ouvriers et qui ne possèdent pas d'entreprise et, donc, qui n'ont pas beaucoup d'argent. Il est intéressant de remarquer que ces marginaux désignent parfois les Rétameurs comme des « Autres ».

Nous avons recensé les termes utilisés pour désigner les marginaux. Certains Rétameurs désignent les pauvres de leur communauté par le terme *venetici*, nom utilisé dans les villages roumains pour identifier ceux qui n'appartiennent pas à la communauté. On constate même l'appropriation par les Tsiganes de certains termes roumains utilisés à l'origine pour les désigner. Par exemple, les femmes tziganes traitent certaines filles roumaines de « vagabondes », nom qui signifie dans leur langue les « enfants de nulle part ».

En réalité, les Rétameurs essaient de définir leur différence en fonction du contexte, de l'environnement sociopolitique de la transition, pour la rendre plus viable. Ils disent : « on ne fait plus beaucoup d'études parce que maintenant

l'école ne compte plus » ou « on aime beaucoup l'argent, parce que maintenant tout le monde apprécie l'argent », « maintenant » renvoyant à l'« après communisme ».

### **Conclusions provisoires**

Les premières enquêtes ont révélé que les rapports que les Rétameurs entretiennent avec les Roumains et les autres Tsiganes se définissent en termes d'opposition : « nous ne sommes ni Roumains ni Tsiganes ». Plusieurs d'entre eux ont affirmé clairement qu'ils n'étaient pas d'accord avec les mariages interethniques. Ils n'acceptent le mélange ni avec les Roumains ni avec les autres Tsiganes : « On ne se mélange pas avec les autres Tsiganes ; le Rétameur est autre chose que le Tsigane ; le Rétameur est Rétameur, le Montreur d'ours est Montreur d'ours ; le Chaudronnier est Chaudronnier ». Les Tsiganes représentent l'Autre pour les Rétameurs : « nous ne faisons pas partie de ce que vous considérez comme des Tsiganes ».

Cette volonté de s'identifier à une entité très locale n'est-elle pas une manière opportuniste pour une minorité ethnique de construire une autre identité qui pourra être mieux acceptée par la majorité ? Dans le cas des Rétameurs, nous pensons que la perception d'une différence en regard des autres Tsiganes produit une relativisation de la différence vis-à-vis des *Gadjo* et permet l'affirmation d'une identité ethnique qui n'est pas seulement l'antithèse de la « roumanité ». Cette relation triadique, nous pourrions l'interpréter comme étant une stratégie qui permet de se détacher des traits négatifs qui caractérisent les Tsiganes en les attribuant aux autres groupes tsiganes, que l'on classe de manière hiérarchique.

Nous considérons ainsi que c'est le rapport Rétameurs — Roumains — Autres — Tsiganes qui produit l'identité des Rétameurs. Ce sont ces enjeux interethniques qui définissent leur identité. Pour assurer leur intégration, les Rétameurs doivent construire une identité reconnue et acceptée par le groupe majoritaire. C'est une nécessité ressentie par les Tsiganes eux-mêmes, peu importe leur degré de conscientisation de l'importance d'avoir une nouvelle identité pour répondre au vide qui se fait de plus en plus sentir. En construisant et en soutenant une identité très locale, ces Tsiganes utilisent ce dont ils disposent et ce qui est le plus avantageux pour élaborer leur travail identitaire. Il existe une dialectique permanente entre l'identité et l'image de l'identité, et les Roumains autant que les Rétameurs ont, actuellement, beaucoup de mal à définir les règles de ce jeu et de ces identités.

## Références

- Amselle, Jean-Loup, 1990, *Logiques métisses : anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*. Paris, Payot.
- Calhoun, Craig, 1994, *Social Theory and the Politics of Identity*. Cambridge, MA, Blackwell.
- Coulon, Alain, 1992, *L'École de Chicago*. Paris, Presses universitaires de France.
- Denham, Diana, 1981, *Gypsies in Social Space*. Palo Alto, CA, Ragusan Press.
- Gilmore, Janet, 1990, « Fishermen Stereotypes: Sources and Symbols », *Canadian Folklore Canadien*, 12, 2 : 17-38.
- Kenrick, Donald, et Grattan Puxon, 1974, *Destins gitans : des origines à la « solution finale »*. Paris, Calman-Lévy.
- Lagrave, Rose-Marie, 1993, « L'étranger de l'étranger : les gens du voyage », *Civilisation*, XLII, 2 : 151-160.
- Liégeois, Jean-Pierre, 1995, *Les tsiganes*. Paris, Seuil.
- Pons, Emmanuelle, 1995, *Les Tsiganes en Roumanie : des citoyens à part entière ?* Paris, L'Harmattan.
- Poutignat, Philippe, Bardolph Jacqueline et Jocelyne Streiff-Fenart, 1995, *Théories de l'ethnicité*. Paris, Presses universitaires de France.
- Stewart, Michael, 1997, *The Time of the Gypsies*. Boulder, CO, Westview Press.
- Taylor, Charles, 1989, *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Taylor, Charles, et Amy Gutmann, 1992, *Multiculturalism and « The Politics of Recognition »: An Essay*. Princeton, NY, Princeton University Press.
- Turgeon, Laurier, Jocelyn Létourneau et Khadiyatoulah Fall (dir.), 1997, *Les espaces de l'identité*. Québec, Presses de l'Université Laval.
- Williams, Patrick, 1989, *Tsiganes : identité, évolution. Actes du colloque pour le trentième anniversaire des Études tsiganes*. Paris, Syros Alternatives.
- Zamfir, Elena, et Catalin Zamfir, 1992, *Tigania, intre ignorare si ingrijorare*. Bucarest, Alternative.