



Title: *Les femmes rom, entre statut de Romni et démocratie sexuelle. Essai d'anthropologie féministe*
[Roma Women between Romni Status and Sexual Democracy: An Essay in Feminist Anthropology]

Author: Iulia Hașdeu

How to cite this article:

Hașdeu, Iulia. 2020. "Les femmes rom, entre statut de Romni et démocratie sexuelle. Essai d'anthropologie féministe." *Martor* 25: 173-188.

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).



Les femmes rom¹, entre statut de *Romni* et démocratie sexuelle. Essai d'anthropologie féministe

Roma Women between *Romni* Status and Sexual Democracy: An Essay in Feminist Anthropology

Iulia Hasdeu

Haute Ecole de Travail Social Genève, Suisse

Centre Régional Francophone de Recherches Avancées en Sciences Sociales (CEREFREA), Roumanie

iulia.hasdeu@hesge.ch

ABSTRACT

The article draws on more than fifteen years of ethnographic experience among Romanian Roma in different local and national contexts and on classical anthropological literature on marriage. Its aim is to highlight the importance of women as individual and collective subjects within marriage, deemed to be as much an alliance as it is conjugality, meaning a significant relation and a space of their own. This is considered in two main domains: (1) the acknowledgement of the value of women as exchange items by women themselves within a “bride-price-like system,” and (2) the role of women as counter-power to the brotherhood-based masculine domination, as played within the purity symbolic order. Last but not least, the article examines how anthropological research focusing on the Roma women's perspective and subjectivities, whether feminist or not, can contribute to both an understanding of the Roma marriage outside the new public discourse of “sexual democracy” and to a political “sisterhood” position as “we” women against patriarchy and racism.

KEYWORDS

Women, conjugality, purity, subjectivity, sisterhood.

Cosmin, homme rom de 27 ans, que je rencontre régulièrement à Genève depuis 2013, originaire de Mureș (centre de la Roumanie) parle ainsi de la fête de son propre mariage à organiser au pays:

Chez nous, tu sais comment sont les mariages, il faut de l'argent, on ne rigole pas. J'économise pour ça. Comme moi j'ai été à 50 mariages environ, ces gens se sentent maintenant redevables envers moi, car tu te sens comme ça si tu es invité. Et même si tu ne peux pas aller en personne, tu envoies l'argent du don...environ 250 euros. 500 euros si tu vas à la fête. Moi maintenant, je n'ai pas l'argent pour faire le mariage que je souhaite, mais depuis tout petit je me rêve

en marié... Et bien sûr qu'il y a de la perte parfois, entre ce que tu as dépensé et ce que tu récupères en cash, mais les gens ne le disent pas pour ne pas être moqués.

Parti pour une migration de plusieurs années, Cosmin économise de l'argent pour gérer ces dons et contre-dons dans sa communauté d'origine à plus long terme. Dans nos conversations il se montre tiraillé entre le sentiment d'éloignement par rapport à ces injonctions et l'angoisse de perdre sa place s'il ne respecte pas les règles. Les anthropologues accueillent avec joie ce type d'analyse émique, produite par un « anthropologue » na(t)if comme Cosmin, car elle illustre la théorie des échanges

1) Toutes les personnes ethnographiées et citées ici se disent elles-mêmes d'origine « rom ». Néanmoins, celle que j'évoque en dernier ne parle pas le *romanès*. Hormis son caractère politiquement correct, les scientifiques (linguistes, ethnologues, historien-s) attestent qu'il s'agit d'un terme dont l'utilisation a été très variable selon les époques et les lieux, bien que dans certaines communautés, se dire « Rom (masc.) / Romni (fém.) », comme terme auto-attribué, apparait comme une évidence. Pour comprendre l'historicité et les enjeux politiques y relatifs, dont j'ai considéré que la place n'est pas ici, je renvoie à la discussion très complète sur le sujet, apportée par le dialogue entre Leonardo Plasere (2019) et Yaron Matras (2019) dans *ANUAC*. J'ai choisi d'utiliser ce terme comme ethnonyme et aussi à la manière rom pour désigner les statuts d'homme et de femme marié-e-s, mais pour simplifier la lecture, je n'accorde ni l'adjectif, ni ne décline les substantifs, conformément aux règles du *romanès*.

matrimoniaux vus « comme un des instruments les plus sûrs qui se trouvent proposés dans la plupart des sociétés (et encore dans les sociétés contemporaines) pour assurer la production du capital social et du capital symbolique, tout en gardant le capital économique » (Bourdieu 1994 :9).

Selon des anthropologues comme Williams (1984) ou Stewart (1997), cette gestion des liens passant par la matérialité des valeurs échangées dans le mariage montre la solidité de la communauté rom autour d'une idéologie fondamentale, celle de l'égalité, réelle ou fantasmée, entre hommes et entre unités familiales. Dans ce sens Olivera remarque que : « Le but du mariage n'est pas tant d'obtenir une *Řomni* [épouse] que de se procurer des *xanamica* [co-beaux-parents]. Et de bons *xanamica*. Car lorsqu'ils ne s'estiment pas d'égale valeur, les problèmes apparaissent » (Olivera 2012 : 197)

Dans ce qui suit, je présente dans un premier temps une vision alternative à celle de Cosmin. Elle me paraît être le fruit d'un point de vue féminin, articulé collectivement et individuellement. Ma réflexion représente l'aboutissement du travail de terrain entrepris auprès et au sujet de Roms roumains de différents groupes et dans différents contextes nationaux et locaux, à savoir en Roumanie, Belgique et Suisse, conjugué avec la lecture de la littérature des anthropologues et des philosophes féministes. Mon intention est d'argumenter qu'en complément à la reproduction économique et sociale communautaire à long terme, le mariage mérite d'être vu comme conjugalité et comme destin culturel de la plupart des femmes. Je considère les femmes non seulement comme personnes, mais aussi comme une catégorie et comme un point de vue sur le monde, différent de celui des hommes.

Dans un deuxième temps, j'aborderai l'implication de la chercheuse sur le terrain, auprès des femmes. En tant qu'anthropologue femme, vivant moi-même

dans un monde patriarcal, je m'intéresse au mariage comme dispositif normatif de création et de reproduction du genre, afin de mieux comprendre et pouvoir analyser le statut des femmes ainsi que leur capacité d'agir en tant que sujets. Dans ce sens, le positionnement que j'ai adopté est défini par un engagement féministe², conçu depuis une « women centered ethnography » à la manière dont Nancy Scheper-Hughes le définit (Scheper-Hughes 1992: 25).

Enfin, ce double cheminement me conduira à défendre une anthropologie féministe des subjectivités, des solidarités et de la sororité que je situerai dans le contexte des luttes et des enjeux politiques actuels. A ce propos, il est important de noter que ces vingt dernières années, la sociologie critique a observé la production de la « démocratie sexuelle » par le nationalisme et le néo-colonialisme de l'idéologie des droits (Fassin, 2011), notamment au sujet des femmes musulmanes portant le voile en France et aux Etats Unis³. Pourtant, on retrouve pleinement la pression de la démocratie sexuelle également dans le discours médiatique et politique produit en lien avec le mariage des jeunes Roms légalement mineur-e-s (Fosztó 2009). Dans ce sens, cet article présente ma contribution à la critique de la démocratie sexuelle.

1. Le mariage comme reconnaissance de la valeur des femmes

En règle générale, les mariages rom que j'ai ethnographiés ne sont pas enregistrés comme civils, ni officiés religieusement, sauf rares exceptions dues à des contraintes administratives ou à des raisons pratiques immédiates⁴. Si pour cette raison, ils relèvent d'une relative illégitimité aux yeux des Gadje, en revanche, à l'intérieur des communautés, la recherche de la légitimité conjugale est un fondement de vie sociale.

2) Différentes versions du concept d'anthropologie engagée sont proposées par des anthropologues contemporains-e-s tels Renato Rosaldo, Michael Burawoy, Didier Fassin, Nancy Scheper-Hughes, Sally Cole, Philippe Bourgois, Loïc Wacquant, Michel Agier, Saba Mahmoud, Aiwa Ong - et la liste est bien entendu incomplète.

3) Eric Fassin, Nacira Guénif Souillamas, Joan Scott et Mayathi Fernando, parmi d'autres, ont écrit des nombreux textes sur ce sujet. Une synthèse très claire est proposée par un article récent de l'anthropologue Mondher Kilani (2019).

4) Comme obtenir plus facilement un permis de séjour après une migration, échapper aux amendes adressées à son nom en prenant le nom de son épouse etc.

En 2001, à ma première arrivée chez Silvia à Bălteni (à 40 km Nord-Est de Bucarest), c'était la joie. Son fils aîné, âgé à l'époque de 18 ans, venait de se marier : « Nous avons une *bori*, nous avons une *bori*. Venez la voir ! ». Quelques mois plus tard, lors de mon deuxième séjour, c'était la tristesse. La *bori* (bru, jeune mariée, belle-fille) de 17 ans avait profité d'une visite dans le village de ses parents, à 70 km de distance environ, pour décider, de concert avec eux, de ne plus retourner dans la maison de mes amis, sa nouvelle belle-famille. J'ai aussi appris que les deux jeunes en étaient chacun à leur deuxième mariage et que, par ailleurs, pour suivre le fils de mes amis, la mariée, Fraga, avait laissé sa fille de deux ans à la charge de ses ex-beaux-parents, dans ce même village. Retourner auprès de sa fille était d'ailleurs une des raisons avancées pour rompre ce nouveau mariage. Cet exemple n'est pas isolé : tout le long de mes séjours à Bălteni (une douzaine de mois sur trois ans), les mariages faits/défaits/refaits ont constitué un leitmotiv⁵.

En suivant la théorie classique, faire (et défaire) des mariages représente une circulation des femmes entre unités domestiques (Lévi-Strauss 1967). On sait que cette circulation des femmes (simple ou déferée) structure la stratification sociale, l'accès aux ressources, le partage des marchés commerciaux, l'échange des biens et des personnes, la pacification des relations comme dans beaucoup de sociétés connues. D'après Lévi-Strauss, pour certaines sociétés, ces échanges de femmes⁶ peuvent être établis entre des personnes morales appelées « maisons » :

détentrices d'un domaine composé à la fois de biens matériels et immatériels, qui se perpétue par la transmission de son nom, de sa fortune et de ses titres en ligne réelle ou fictive, tenue pour légitime à la seule condition que cette continuité puisse s'exprimer dans le langage de la parenté ou de l'alliance, et, le plus souvent, des deux ensemble (Lévi-Strauss 1975 : 177).

Dans ce sens, Williams (1984), Olivera (2012) et Tesăr (2012) décrivent chez les Roms étudié-e-s, respectivement, une forme de mariage qui rappelle celle existant dans les sociétés « à maisons » pensées par Lévi-Strauss. Avec son étude longitudinale à travers plusieurs générations, Williams montre que, chez les Roms *Kalderash* de Paris, les mariages ont tendance à se conformer de plus en plus à une norme endogamique qui stabilise les chefs de famille comme égaux entre eux et harmonise ce qui n'était auparavant que stratégie de recomposition familiale : « Les mariages ont tendance à se répéter, ils unissent des gens déjà liés. A des liens de consanguinité s'ajoutent des liens d'alliance qui entraînent de nouveaux liens de consanguinité, bientôt redoublées à leur tour par de nouveaux liens d'alliance » (Williams 1994 : 174). Chez les Roms *Cortorari* de Transylvanie, Tesăr (2012) montre que la transaction des femmes ayant pour gage les calices (des biens précieux transmis de père en fils) suit la même logique.

Ainsi, le mariage rom est une très bonne illustration de l'échange des femmes comme essence du lien social tel qu'on le retrouve dans la théorie des structures élémentaires de la parenté (Lévi-Strauss 1967). Mais les anthropologues, à commencer par Lévi-Strauss lui-même, ont du mal à reconnaître l'objectualisation des femmes dans « le dialogue matrimonial des hommes » et préfèrent l'euphémisme : « comme les paroles, des choses qui s'échangent » (Lévi-Strauss 1967 : 569). Mais si on me dit que « chez nous les femmes sont payées, non pas données pour rien, comme chez vous les *Gadje* », c'est bien la notion d'une *valeur* d'échange qui est invoquée. Le prix de la mariée représente à la fois la compensation de la perte d'une capacité reproductive et d'une main d'œuvre dans la famille d'origine, l'achat de la singularité des qualités de la personne et le gage d'un lien de confiance entre les deux familles. La notion de « prix de la mariée », et celle plus large de « prestations matrimoniales » (somme d'échanges dans

5) D'autres anthropologues, comme Gropper (1975), Stewart (1997) ou Tesăr (2018), parlent également des séparations.

6) Selon Lévi-Strauss (1967) l'échange des femmes peut être simple (des sœurs) ou différé dans le temps.

les deux sens : dot, prix de la mariée, échange rituel des cadeaux, etc. Testart et al. 2002) ne répondent pas à la question de savoir si les femmes sont elles-mêmes assimilables aux « objets échangés » entre deux parties « échangistes ». En commentant la théorie de Lévi-Strauss, l'anthropologue féministe Gayle Rubin (1975) considère pourtant que c'est bien de cela qu'il s'agit : les femmes se retrouvent objectualisées dans la série des biens – ici aux côtés des jupes, fichus, appareils électroménagers, seaux de savon et dans d'autres cas aux côtés des nattes, coquillages, bétail, etc. J'adopte également ce point de vue matérialiste, pour penser une valeur objective des femmes dans l'échange matrimonial, valeur que les femmes s'emploient à s'approprier.

Michael Stewart (1997), qui étudie pour sa part des Roms *Vlach* de Hongrie, décrit une forte et élaborée fraternité entre hommes, frères, beaux-frères, pères, au point que le terme *beau-frère* (*sogoro*, mot hongrois, que curieusement les Roms de Balteni utilisent également) est rarement utilisé et presque tabou, car il altère la portée de cette fraternité (*phralipé*). Selon l'anthropologue, les hommes adultes rejouent rituellement le fantasme d'un statut d'hommes non-mariés (*chavé*), et ce dans des liens économiques spécifiques (le marché de chevaux) et symboliques (le chant), alors que le mariage (et plus largement, le foyer) s'y oppose étant une « nonbrotherly relation » (Stewart, 1997: 60) : « [Marriage] suggested an ideological alternative to the idea that social relations should be conceived as brotherly, and it founded households inside the doors of which the demands of the brothers could come to seem unreasonable and importuning » (*Ibid.* : 73).

Sans pouvoir approfondir des liens masculins similaires, en raison de mon genre, j'ai retrouvé néanmoins des éléments semblables à Balteni, ainsi que chez des Roms migrant-e-s rencontré-e-s ultérieurement à Bruxelles ou Genève. De fait, les pères-frères-beaux-frères-cousins se retrouvent en tant que sujets masculins qui aspirent

à être égaux, même quand les occasions de se réunir se font plus rares (migration). Dans ce sens, la fête de mariage est une telle scène d'actualisation de la masculinité des hommes, qui se comportent comme de garçons non-mariés – les vidéos des dédicaces des hommes, formulées auprès des stars de la musique *live*, et évoquant le plus souvent d'autres hommes (tel le beau-père, le parrain, l'oncle d'un lignage ou de l'autre) postés sur la chaîne Youtube en témoignent⁷.

En même temps, suivant la logique matérialiste considérant la circulation des femmes et leur valeur d'échange, ces dernières apparaissent comme une catégorie de nature différente dans un monde fait pour et par les hommes, une « classe » subordonnée car l'égalité ne vise que les hommes – sujets et elle se sert des femmes comme objets (Rubin 1975 ; Meillassoux 1977 ; Delphy 1998 ; Tabet 1998). Pour le dire autrement, le mariage aurait la capacité de légitimer l'alliance entre frères et beaux-frères au dépens des femmes⁸. Stewart, qui n'est pas intéressé par ce raisonnement, reconnaît néanmoins l'asymétrie de genre. Il explique la fragilité des mariages par la tension entre relations égalitaires et asymétriques : les « frères » qui tissent la communauté masculine se confrontent en permanence au foyer et à la relation conjugale, à la domesticité et à l'individuation du couple.

L'ensemble des personnes rencontrées au cours de mon travail de terrain à Bălteni, étaient à leur deuxième, voire troisième mariage. Dans les séparations, on renégociait le prix de la mariée, payé par le père du jeune garçon (ou en absence de celui-ci, par ses frères), comme si la valeur de la femme n'était pas fixe mais fluctuante dans le temps, ou comme si l'on oubliait l'entente initiale pour la rediscuter. A mes yeux, cette relative fragilité des mariages semblait être corrélée non seulement avec l'antagonisme asymétrie hommes-femmes/ égalité entre hommes mais aussi avec l'instabilité économique qui avait créé davantage

7) A titre d'exemple, voici l'enregistrement d'une telle fête à New York : la star du folk-pop rom de Bucarest, Florin Salam, performe ces dédicaces dans un groupe d'hommes (appelés « la nouvelle génération ») et il improvise en disant « on ne peut pas vivre l'un sans l'autre » : <https://www.youtube.com/watch?v=KhsiMWpPe04> – min 1h25' et suiv.

8) Rubin (1975) reproche à la théorie de l'échange des femmes d'être une théorie implicite de l'oppression de sexe, car considérer l'oppression comme intrinsèque à la culture c'est la naturaliser.

d'inégalités entre les ménages. Relancer les transactions matrimoniales était une forme de compensation de ces nouvelles inégalités. A Bălteni, durant les années 2000, l'économie locale était caractérisée par l'engouement pour le commerce d'aluminium, suivi par la dérive et le tarissement de cette activité dans le contexte du démantèlement de l'industrie des petites villes environnantes. En effet, quelques hommes rom pratiquant ce commerce qui impliquait des liquidités et des déplacements plus importants que les autres commerces pratiqués auparavant, avaient, eux, des relations amoureuses et sexuelles extra-conjugales. Ces relations avec des femmes d'ailleurs, surtout non-rom, étaient parfois durables et accompagnées de naissances d'enfants que les hommes voulaient faire accepter comme légitimes auprès de leurs parents au village. Ces pratiques étaient devenues une référence à la fois contestée et convoitée. J'en ai déduit qu'il s'agissait d'une nouvelle scène, adaptée à la situation, où la masculinité des *chavé* se déployait



© Iulia Haşdeu



© Iulia Haşdeu

afin de mettre en valeur leur puissance économique. Les femmes roms avec qui je m'entretenais à ce sujet nommaient ces relations aussi « mariages » en essayant de se trouver une place dans l'équation :

Le mari de ma nièce, la fille de ma sœur Tita, s'est marié à une autre femme à Constanța, une Roumaine, dans un appartement de bloc, et encore une autre à Craiova, trois femmes en tout, et il a des enfants avec toutes. Et ma nièce va très bien, il lui emmène de l'argent, il lui a fait une grande maison, elle ne peut rien dire, elle devrait être contente – disait Silvia en 2003.

A Bălteni, on retrouvait aussi des gendres demander de manière acharnée le retour de leur belle-mère après un nouveau mariage, des frères revendiquer le retour de leurs sœurs, bien après la consommation de la transaction matrimoniale. A mes yeux, cela représente une sorte de compétition globale et permanente qui semble briser la force rituelle de la transaction initiale (la parole donnée, la confiance etc.) tout en réaffirmant cette idéologie égalitaire entre hommes.

On pourrait aussi penser qu'en vertu de cette dernière (qui dépasse le pur registre symbolique), les hommes étendent leur droit de possession égal sur les femmes indifféremment de l'âge et du rapport de parenté – et qui plus est, ici, en tout cas, au-delà même de la frontière ethnique. Cette compétition masculine semble dépasser et inclure en même temps la tension entre relation égalitaire entre « frères » et inégalitaire entre hommes et femmes, comme pour chercher à atteindre un contrôle idéal masculin de la femme générique. En tous les cas, il m'apparaît que l'essor du commerce d'aluminium arrangeait bien ce dispositif structurel.

En 2007-2009, en Belgique, j'ai rencontré des Roms originaires de Timișoara et Arad, sans aucun lien avec les personnes connues à Bălteni (Haşdeu 2011). Il en est ressorti à nouveau la centralité du mariage. Quelques

femmes et hommes rom rencontré-e-s à Bruxelles m'ont fait part de leur souci de remarier une parente séparée de son conjoint et ayant un enfant. Le frère aîné, tout comme son père lui avait trouvé une épouse quinze années plus tôt, avait pris le chemin de Bruxelles pour Timișoara (ville située à l'ouest de la Roumanie) pour chercher un mari pour sa sœur. Bien que la situation était inversée – on cherchait un gendre et non une belle-fille – la remarque de Daniela, la belle-sœur de la future mariée fut : « C'est ça que les Roms aiment plus que tout. Ils adorent aller de village en village pour chercher la meilleure belle-fille ».

« Chercher la meilleure belle-fille » serait donc se distinguer des non-Roms, qui ne comprendraient pas l'importance de ce processus. A maintes reprises sur le terrain à Bălteni, cela apparaissait comme une forme de supériorité morale ayant pour idée sous-jacente que « chez vous (*Gadje*), on se marie n'importe comment, chez nous (Roms), c'est sérieux ». Un « bon mariage » n'est donc pas seulement un mariage destiné en premier lieu à maintenir et/ou élever les statuts des hommes et des familles (typique pour les sociétés à maisons, modèle évoqué plus haut) mais aussi l'espace social ou la femme « a de la valeur ». Ainsi, le point de vue des femmes apparaît comme différent de celui des hommes (qui cherchent, comme nous avons vu, une scène de compétition généralisée afin d'être/ rester des *chave*).

• • • • •

2. Contre-pouvoirs : l'agentivité des femmes

L'anthropologue féministe Paola Tabet (2002) s'interroge à juste titre sur ce que les femmes donnent et reçoivent dans ce qu'elle appelle « transactions économico-sexuelles », dont le mariage n'est qu'un cas particulier. Autrement dit, les Roms cherchent la meilleure belle-fille, mais que cherche la belle-fille, en tant que femme



rom ? Selon Tabet, si la sexualité et la capacité reproductive sont la monnaie d'échange des femmes dans les sociétés patriarcales et viriarcales, les femmes n'en sont pas moins actives, actrices, sujets. Pour parler de cet aspect, j'utilise le terme « contre-pouvoirs » que je considère synonyme à celui de « tactiques », expliqué par Michel De Certeau : « bon tours du 'faible' dans l'ordre établi par le 'fort', art de faire des coups dans le champ de l'autre, astuces de chasseurs, mobilités manœuvrières et polymorphes, trouvailles jubilatoires, poétiques et guerrières » (De Certeau 1980 : 91).

Pour les femmes de Bălteni, la séparation conjugale visait à quitter un mari ivrogne ou violent. L'annonce de cette intention se faisait parfois publiquement par l'exposé verbal et gestuel très dramatisé de la situation. En lisant la trajectoire d'Agata, femme gitane de Madrid ayant quitté sa famille pour vivre une relation avec un homme non-gitan, de quinze ans son cadet, retracée par Gay y Blasco (2011), on voit une lutte désespérée pour exister en tant qu'individu, pour et par ses propres sentiments, quand même toute la famille les voit comme illégitimes. J'ai également pensé à cette lutte en apprenant neuf ans plus tard, que Carmen, la mariée bruxelloise évoquée plus haut, s'était à nouveau séparée de son mari (celui trouvé par son frère en Roumanie) et qu'elle vivait « bannie » de sa famille avec un autre homme marié, lui-même membre de la communauté rom roumaine bruxelloise. Cette situation a duré plus d'une année jusqu'à ce que la séparation de l'homme de la première épouse soit admise par les familles et reconnue publiquement, notamment au moment où Carmen est tombée enceinte.

La reconnaissance publique des torts subis est également importante – se couper spontanément une ou les deux tresses lors d'une dispute conjugale était par exemple une façon reconnue à Bălteni de signifier la protestation contre un mari trop abusif, infidèle et/ou violent. Ainsi, il m'est apparu que l'agentivité des femmes ne pouvait pas

être ignorée dans l'équation du mariage, malgré son statut de « tactique », invisibilisée par l'idiome égalitaire entre hommes.

Ayant comme angle de vue ces actes de contre-pouvoir des femmes, regardons maintenant leurs deux statuts-rôles : l'épouse et la mère.

2.1. L'épouse

Le statut de la femme mariée rom varie à travers les âges de la vie adulte. J'ai constaté que c'est principalement dans la dynamique et la dialectique de la *bori* (épouse, bru) et de la *romni* (femme mariée, catégorie englobant la première mais en représentant son émancipation) que se joue, parfois de manière très violente, le contrôle et l'autonomie des femmes : on se bat pour avoir une *bori* et pour être une *romni*, et on peut avoir des *borea* quand on est *romni*. La naissance d'un ou de plusieurs enfants dans le couple est un facteur d'émancipation et de stabilité. Mais c'est surtout au moment de devenir belle-mère que se stabilise le statut de la femme, cantonné jusqu'alors le plus souvent à celui de *bori*. On devient aussi *romni*, quand on s'éloigne des beaux-parents, en construisant sa propre maison ou en démultipliant les sorties en couple.

Ainsi, si les hommes tentent de démultiplier les situations où ils se revivent comme *chave* (garçons), leurs femmes, elles, les souhaiteraient *roma* (hommes mariés) afin qu'elles-mêmes soient des *romnia* (femmes mariées). À Bălteni, plus le commerce avec des métaux de récupération des pairs masculins s'intensifiait, moins les femmes avaient l'opportunité d'être quotidiennement avec eux (Haşdeu 2007). Éloignées de la possibilité d'affirmer leur couple, les *borea*, sous la surveillance des beaux-parents, étaient encore plus souvent accusées d'insolence, paresse, légèreté des mœurs et alors violentées ou renvoyées dans la famille d'origine. Ainsi, durant le troisième mariage du même fils aîné de mes amis déjà évoqués, sur une période de



9) A Bălteni, rares étaient les garçons qui suivaient l'école primaire jusqu'en terminale, leur but principal étant de pouvoir passer le permis de conduire, essentiel pour les activités commerciales.

10) Si les registres symboliques pur/impur déterminent donc des classifications de personnes à l'intérieur de la communauté rom, ils établissent également une classification par catégories ontologiques : les nouveau-nés et les morts sont souillés, les enfants sont purs, les *Gadje* peuvent parfois se faire intermédiaires entre le pur et l'impur (le pope, la marraine, etc.), et les femmes sont plus souillées que les hommes du fait de leur sexe ouvert. Une géographie des espaces suit la même logique : le chemin ordinaire, séparant les maisons, est souillé « par toutes ces romnia qui marchent avec leur jupes parfois trop longues » et donc gare à laisser les oies dehors ; l'extérieur du village - les champs peuvent supporter la souillure ; alors que la maison est par définition un lieu pur, on n'y met pas des enfants au monde comme on n'y dépose pas les corps des défunts.

quatorze ans, les retours de la *bori* chez ses parents après de violentes querelles ont été nombreux et durables, au point qu'une de filles du couple a été pratiquement élevée par sa grand-mère paternelle. Ces aller-retours de la *bori* entre les deux maisons (celle de ses parents et celle de sa belle-famille) ont cessé quand elle et son époux ont enfin réussi à se construire leur propre maison. Cette trajectoire des femmes entre plusieurs rôles, en traçant des méandres entre l'instabilité et la stabilité relative tout le long de leur vie, ainsi qu'entre plusieurs maisons (celle d'origine, celle des beaux-parents, celle du couple) représente la géographie du devenir femme.

Avec l'avancée en âge, les statuts et le mouvement centrifuge qui part de la famille vers son extérieur (village, communauté) conduisent à une quasi-égalisation formelle de statuts entre l'homme et la femme qui culmine avec leur statut-rôle de *xanamika*. Autrement dit, plus la femme mariée est capable de se repositionner dans ce rapport, à la fois géographiquement (en s'éloignant de la famille de son mari avec l'activité itinérante, en construisant sa propre maison, éventuellement en restant assez proche de sa famille d'origine etc.) ou statutairement (en ayant ses propres *borea* en tant que *xanamiki*), plus elle a formellement des raisons pour prétendre (sans y parvenir complètement) à l'égalité avec son rom. Comme si l'on devenait *romni*, sans jamais parvenir complètement toute sa vie.

À côté de ces aspects statutaires et économiques, le potentiel souillant du corps sexué de la femme constitue le contenu des contre-pouvoirs des femmes à Bălteni.

On est *Romni/Rom* – femme et homme romani, *parce que* marié-e (*rom* et *romni*). On le devient une fois marié-e, à savoir au premier rapport sexuel légitime ou légitimé après sa consommation. C'est donc bien le mariage qui consacre l'âge adulte et non la fin d'une scolarité ou un diplôme, par exemple⁹. Méconnaissant la sexualité, le coït, le mariage, la séparation, les remariages, les rôles sociaux genrés, les enfants sont des

êtres incomplets et non de vraies personnes.

Ce devenir « rom/romni » initiatique – insuffisant, incomplet mais crucial – par et dans l'union conjugale explique le sens de la pureté/souillure. L'éthos de la souillure d'origine sexuelle se retrouve sous différentes formes plus ou moins spécifiques chez des communautés roms très diverses et éloignées les unes des autres – France (Williams 1984), Grande Bretagne (Okely 1983), Etats Unis (Sutherland 1977), Roumanie (Olivera 2012 ; Tesăr 2012), Hongrie (Stewart 1997).

Les femmes mariées sont responsables de veiller au respect des règles de pureté qui divisent le corps en deux : la partie supérieure au-dessus de la taille, considérée comme pure, et la partie inférieure, contenant le sexe, impure. A Bălteni, une femme mariée doit constamment séparer au lavage les pièces vestimentaires qui se trouvent en contact avec la partie inférieure du corps, soit celle qui intervient dans l'acte sexuel, du reste des habits. Les vêtements des enfants sont lavés dans un lavabo à part, avec le morceau de savon qui leur est destiné. On peut y mélanger les fichus, les habits du haut, ainsi que le tablier, entièrement purs. Les jupes des femmes, considérées comme particulièrement impures en raison du sexe « ouvert » des femmes, sont lavées dans leur propre lavabo et avec un savon dédié, de même que les pantalons des hommes. En outre, des jupes déchirées ne doivent pas être séchées dans la trajectoire de la fumée des feux, car ainsi leur souillure pourrait contaminer l'air que l'on respire. Bien qu'il soit impossible de s'acquitter de ce devoir de séparation-purification sans se tromper et dans tous les cadres de la vie quotidienne (Sutherland 1977 : 384), cela représente une compétence et en même temps une charge très importante, qui occupe une grande partie du temps et de l'esprit des femmes au quotidien.

Dans une dimension métaphorique, la séparation symbolique pur/impur s'incarne dans le corps féminin et son allégorie : les sirènes peintes sur les murs de quelques

maisons ou des charrettes (Haşdeu 2008). La sirène représente une figure du double dans la jonction entre l'animal et l'humain, le corps-sexe visible (les seins nus) et invisible (la queue de poisson). La métaphore du double du monde, transcrite dans le corps féminin, attire aussi l'attention de Stewart – chez les Roms *Vlach* hongrois, la femme n'est considérée rom qu'à moitié, le mari parle à sa femme « as a methaphorical gazi », et plus encore, le sexe en général qui serait vu comme *gadjo* (Stewart 1997 : 226-227). De même, Judith Okely (1975) voit l'ensemble des oppositions du monde dans lequel vivent les *Gypsies* britanniques comme transcrites dans le corps féminin.

Comme le remarque également Okely, de ce principe de souillure découlent des règles, et implicitement des interdits : sexuels, hygiéniques et alimentaires, d'usage de l'espace et des objets. Cela conduit à un codage du public et du privé, de la parole, de l'argent, des relations avec les autres. Sutherland (1975 : 1977) et Okely (1975) voient le système de la pureté/souillure comme une métaphore généralisée qui trace des séparations et mettent de l'ordre entre des instances tels féminin/masculin, enfant/adulte, nourriture/non-nourriture, afin de toujours maintenir la frontière symbolique avec les Gadje et d'assurer la survivance des Roms comme groupe¹⁰.

Cette idéologie complexe alimente la domination masculine au sein de laquelle la femme mariée assume les tâches domestiques les plus pénibles et répétitives – comme laver et cuisiner, qui sont placés dans le registre de la protection contre la souillure.

Cependant, les femmes mariées utilisent le même idiome qui les asservit pour revendiquer une paradoxale place émancipatrice. Par leur corps potentiellement souillant, elles peuvent gâter un arrangement ou s'opposer à une décision injuste – en proférant publiquement des insultes. Une de ces insultes est l'acte extrême, grave, exceptionnel, mais significatif, de soulever ses jupes :

C'est une famille qui est venue s'installer ici de Fierbinţi (village), des voleurs, des gens qui faisaient venir tout le temps la police qui s'en prendrait à nous tous...une fois, *bulibaşa*¹¹ a demandé à sa femme de les souiller, pour qu'ils s'en aillent. Elle est allée vers eux et a jeté sa jupe sur la maison. Tous étaient dehors. Et quand ils ont vu ça, le vieux a vidé de l'essence d'un pot et a mis du feu sur toute la maison. Ils ont laissé tout brûler, jusqu'aux murs et après, ils ont écrasé aussi ce qui restait des murs. Tout a brûlé, habits, meubles, les pots du gras de cochon, les salamis, ils venaient d'égorger un cochon... Tout. Deux mois après, *bulibaşa* lui a donné trois pièces d'or comme ils ont convenu au *kris*¹² pour reconstruire sa maison.

La souillure inscrit dans le corps la métaphysique du monde dual : le monde ordonné de ces Roms et, à l'opposé, ce qui est en son extérieur (la mort, la sexualité, les Gadje, les autres Roms). A travers l'idiome de la souillure¹³ le mariage apparaît comme une union symbolique défiant le danger, en même temps que le lieu par excellence des règles pour le contenir - d'ailleurs trop de séparations, trop d'escapades sexuelles des hommes, trop de promiscuité spatiale entre les couples d'une même famille risquent de déstabiliser l'équilibre précaire de la pureté, d'ailleurs toujours plus idéale que réelle. Le mariage comme union conjugale statue que Rom et Romni, respectivement homme et femme marié-e, sont des ethnonymes : nous avons donc affaire à « une communauté de gens mariés » (Haşdeu 2014) – le « nous » se définit par le fait de savoir gérer la souillure sexuelle. Du point de vue des Roms de Bălteni, d'autres Roms qu'eux et elles sont tout aussi soupçonnables que les Gadje de ne pas suivre les prescriptions de pureté, d'où l'importance de l'endogamie. Ainsi, le territoire de la gestion de la souillure est un espace de pouvoir d'un « nous Roms » et de contre-pouvoirs des femmes « de chez nous ». Autrement dit, les femmes sont les « expertes » de ce champ et elles peuvent

11) Chef, en partie reconnu, en partie autodésigné, dont les prérogatives concernent surtout le dialogue avec les autorités non-rom.

12) Assemblée publique de dialogue et tribunal ayant pour missions d'appliquer des sanctions et rétablir la paix.

13) Les enjeux de la pureté se cristallisent dans le cadre des rapports de domination : pour un groupe minoritaire, se protéger de la souillure signifie se défendre comme unité politique et culturelle (Douglas 1967). Dans la même logique, pour les Roms, la dialectique pur/impur est aussi une réponse à l'exclusion de la part de la société environnante, une clé de la survie dans le repli en tant que groupe. Dans ce sens, il est vrai que les Roms de Bălteni, qui ont des pratiques de traitement de la souillure étayées et diversifiées, pourraient être vu-e-s comme bien différent-e-s d'autres Roms connu-e-s ailleurs. Toutefois, j'ai pu apprendre que faire tourner à vide une machine à laver entre le linge des parents et ceux du jeune couple était une pratique banale dans la famille rom provenant de Timisoara et connue à Bruxelles. De même, en exposant mes observations sur la pureté auprès d'une équipe assurant la gestion d'un abri de nuit pour personnes sans domicile à Lausanne, un des membres de cette équipe s'est exclamé : « je comprends maintenant pourquoi ces femmes sont tout le temps en train de laver quelque chose et consomment autant d'eau ». Ces éléments laissent supposer que ces croyances et pratiques s'adaptent et changent de forme tout en survivant, selon des éléments contextuels variés, en opérant toujours symboliquement l'ex/clusion sur plusieurs plans.

jouer avec, ce qui fait du mariage un lieu féminin.

2.2. La mère

Quant au rôle de mère, il ne faut, certes, pas minimiser la pression sociale concernant la procréation : les enfants sont très valorisés et un couple qui n'en a pas est vu comme une anomalie – si on n'a pas d'enfant on n'aura pas l'occasion de lui préparer son mariage, donc à quoi cela sert-il de travailler, voire de vivre ? Cependant, vu les séparations conjugales décrites plus haut, les enfants élevés par une autre femme que leurs mères biologiques ne manquaient pas à Bălteni. De plus, malgré son côté indésirable, le déficit de fertilité pouvait être compensé en argent. Il y avait donc à Bălteni toute une série de conditions pour une maternité sociale. Ainsi, la fertilité et la féminité me sont apparues en tension plutôt qu'en conditionnement réciproque. Cela expliquerait la non-coïncidence de la figure de *bori* et de *romni* avec celle de mère [*dei*]. On peut être *romni* et *Romni* (ethnonyme) sans être mère, mais non sans avoir été auparavant *bori*, belle-fille. Tout comme la compétition généralisée égalise le statut des hommes, les statuts des femmes tendent vers l'égalisation non pas en tant que mères reproductrices, mais en raison de leur transformation généralisée en biens à circuler et à contrôler, autrement dit, leur permanente potentialité d'être (ou de redevenir) *bori*, aussi bien que de cette compétence culturelle cruciale de gestion de la souillure. Cette constatation soulève un doute sur la prééminence de la « valence différentielle des sexes » basée sur la fonction reproductive (Héritier 1996). Comme le montrent Collier, Rosaldo et Yanagisako (1997) la capacité reproductive des femmes ne suscite pas le même intérêt partout¹⁴. À leur façon, les Roms seraient caractérisés par une certaine distance envers les enjeux symboliques de la maternité. Dans tous les cas, il m'a semblé que ce que les

hommes rom veulent contrôler dans les femmes, ce n'est pas tant leur fécondité, mais bien un autre « pouvoir exorbitant » (pour reprendre le syntagme d'Héritier 1996), celui d'être souillées et de manipuler la souillure sexuelle, acte fondamental pour tracer la démarcation entre les Roms et les non-Roms.

• • • • •

3. Subjectivités : les femmes comme individus et comme totalité

Quand la littérature anthropologique sur les populations d'origine romani est écrite par des femmes, les autrices semblent donner une place importante au couple conjugal et aux contre-pouvoirs que les femmes opposent aux lois dictées par le monde dans lequel elles vivent, en s'opposant au fait d'être des simples valeurs matérielles objectualisées dans des transactions. Première à le faire, Okely (1975) met au centre de son travail les femmes *gypsy* montrées au sein de la double contrainte de la fidélité sexuelle et de la séduction active envers les hommes *gorgios* (équivalent de Gadge). Pasqualino, quant à elle, s'intéresse au pouvoir domestique des femmes (Pasqualino 1998). À partir des années 2000, on observe dans ces écrits d'anthropologues femmes une attention pour la subjectivation et l'individualisation des femmes ethnographiées. Ainsi, après avoir mis en évidence le monde des femmes dans son ouvrage de 1999, Gay y Blasco montre dans le texte de 2011 la confrontation de Agata avec les normes patriarcales. La thèse de Teşar (2012) commence par l'histoire de Lina, une jeune femme de 18 ans décédée suite à une fausse couche, qui prend vie à travers les discussions empressées suivant sa mort, afin que le gage de l'union représenté par le calice puisse être récupéré – à moins que le mari veuf n'épouse la sœur de la défunte. Cossée (2002) détaille, elle, le malaise de Mossa, gitane qui met en scène de façon théâtrale



14) Par exemple, des groupes pratiquant la chasse-cueillette « show little fear or respect about mothers, birth rituals are virtually lacking, women celebrate sexual prowess » (Collier et al. 1981 : 279).

sa propre histoire en dévoilant des secrets intimes qui l'excluent de sa communauté.

Pour ma part, j'ai raconté plusieurs histoires de femmes, dont celle de Tita, maltraitée physiquement et symboliquement quand elle est obligée, par sa mère et ses frères, de manger du foie de poulet cru, pour être punie après sa fugue avec un amant en ayant quitté ses enfants en bas âge (Haşdeu 2007). Des figures individuelles, des vies singulières, des situations difficiles et des émotions qui nous affectent – « break your heart », comme le dit l'anthropologue américaine Ruth Behar (1996). Avec en arrière fond le cri étouffé de protestation contre des structures patriarcales cruelles et injustes, qui brisent les rebelles autant que les plus fragiles et qui dépriment les anthropologues femmes.

Une conscience silencieuse du patriarcat, en même temps que les tactiques de son apprivoisement semblent unir les femmes rom et non-rom : ainsi, à Bălteni, pour « garder mon mari », il m'a été conseillé d'appliquer une méthode vernaculaire, à savoir acheter une pièce de monnaie en or et la faire transformer en quatre couvre-dents à mettre sur nos canines supérieures respectives :

[...] car dessus [sur la surface de la pièce] il y a cette croix [partie de l'enseigne de l'Empire Austro-Hongrois de la pile de la pièce de monnaie en or, une aigle tient dans son bec un crucifix] et si à l'Eglise en secret tu fais lire au pape une prière pour bénir la croix dans vos bouches, vous seriez ensemble pour toujours.

Les anthropologues femmes semblent davantage préoccupées par la conjugalité que par l'alliance : le mariage non seulement comme une structure qui relie quatre co-beaux-parents, un couple, et engage la communauté, mais une relation, un lien, un destin et un lieu de vie pour Lina, Mossa, Agata, Daniela, Tita ou Fraga.

Qui plus est, qu'elles se disent ou non féministes, les chercheuses citées



© Iulia Haşdeu

ci-dessus ne se limitent pas à problématiser l'asymétrie du genre dans le couple, comme le faisaient déjà leurs collègues masculins, mais font le choix de raconter des subjectivités, des émotions, des révoltes, des fins tragiques ou des actions subversives. A noter ce que Okely confesse : « Durant mon terrain, j'avais été subjuguée par l'indépendance indomptable [des femmes Gypsy] que mon propre milieu culturel bourgeois ne m'avait pas inculquée. Les femmes tsiganes étaient battantes, téméraires et prêtes à en découdre quand on les défiait » (Okely 2008 : 55).

Est-ce que ce choix fait écho à leur propre vie de femmes, en même temps que celui de l'engagement subversif auprès des voix subalternes auxquelles elles s'identifient ? Tauber va jusqu'à se marier avec un Sinto et vivre en caravane (Tauber 2018) une vie de femme sinti, non seulement quotidienne mais de longue durée.

A l'heure des mobilisations virtuelles de *toutes* les femmes contre les agressions sexuelles subies de la part des hommes¹⁵, la question du consentement individuel se pose, non seulement pour des jeunes mariées rom, mais plus que jamais, pour nous *toutes*, dans les termes de Nicole-Claude Mathieu :

Dans les sociétés patriarcales [...], il y a plusieurs normes *contraires* pour une femme. Contraires, mais qui, si elles sont vécues de façon contradictoire au niveau *psychologique* par les femmes – la

15) Suite à la révélation publique, en octobre 2017, des comportements de harcèlement sexuel du producteur hollywoodien H. Weinstein, une vague sans précédent de témoignages virtuels sur les réseaux sociaux de la part des victimes d'agression et harcèlement sexuels (#meeto/moiaussi ; #balancetonporc) est devenue un fait de société à l'échelle globale.

contradiction permanente étant justement un facteur d'aliénation des femmes (qui fait que céder n'est pas consentir) – ne sont *pas* du contradictoires au niveau *sociologique* (Mathieu 1985 :178-179)

L'expression des émotions contrastées et ambivalentes liées à la conjugalité est ainsi un moyen d'exorciser un malaise individuel et sociétal qui dépasse les frontières d'une communauté ethno-culturelle particulière. Personnellement, j'y vois une forme d'empathie et de résonance, de co-vulnérabilité (Behar 1996), de *sororité* entre femmes. Cela signifie relation, reconnaissance et amitié, en même temps qu'une manière de faire de l'anthropologie *en tant que femmes, parce que femmes*.

Si je parle ici de *sororité*, je ne prétends pas viser le partage de l'expérience historique et de mémoire collective, en particulier liées au racisme, que les femmes roms vivent, qu'elles soient au village, en bidonvilles des métropoles ou sur les bancs d'université. Des féministes de couleur marquantes de notre temps, comme bell hooks, Audre Lorde, Angela Davis, Gayatri Spivak, Gloria Anzaldúa, notamment de l'autre côté de l'Atlantique, thématisent dès les années 1980 dans leurs écrits cette sororité dans la lutte militante auprès de leurs communautés racialisées, face notamment à l'oppression de l'Etat blanc et colonisateur et à la blanchité de la culture dominante (Lorde 1984 ; Dorlin 2008). Cette visée politique de la sororité est réactualisée d'ailleurs à présent dans le mouvement global *Black Lives Matter*. Ces écrits s'inscrivent dans la veine du combat marxiste et dans celui des droits civiques des personnes racisées, intersectés au mouvement de libération des femmes et à la lutte pour les droits des peuples indigènes et des populations colonisées. Il s'agit d'une production intellectuelle et politique qui inspire fortement les féministes d'origine romani depuis les années 2000 (Oprea 2012 ; Biţu et Magyari-Vincze 2012 ; Rea 2012 ; Dorobanţu et Gheorghe 2019 ; Kóczé et al. 2019).

Au-delà de sa portée politique, mon argument ici est que la notion de sororité peut être utile en anthropologie pour décrire la reconnaissance réciproque issue d'une profonde amitié que peuvent avoir les anthropologues femmes avec leurs informatrices (Gay y Blasco et Hernandez 2020) et la coalition entre savoir et agir politique (Gardey et Kraus 2016). Si dans la sociologie critique anglo-saxonne on parle depuis les années 1980 de « méthodologies féministes » notamment en lien avec le choix des catégories d'analyse à partir des expériences des femmes et la réflexivité (Harding 1987 ; Keller et Longino 1996), en anthropologie cette approche est bien moins instituée. Dans ce sens, aux USA, les anthropologues autrices de *Women Writing Culture*, édité par Ruth Behar et Deborah Gordon en 1995 expriment l'importance des émotions et des vécus féminins dans leurs terrains respectifs. Chez les anthropologues européen-ne-s, assumer cette sororité, ainsi qu'une vision féministe dans la recherche, reste exceptionnel. En français par exemple, le livre pionnier de Camille Lacoste-Dujardin, *Dialogue des femmes en ethnologie* de 1977 est resté inconnu jusqu'à sa réédition en 2002. Cécile Canut reprend à son compte cette expérience précisément auprès d'une femme rom bulgare avec qui elle co-écrit (Canut et al. 2016), mais aussi dont elle publie et traduit les textes (Nikolova 2011).

Retenons que ces chercheuses interrogent, chacune à sa manière, le lien secret et profond, corporel et émotionnel, entre anthropologue et informatrice privilégiée, elles pratiquent parfois le dialogisme du texte ethnographique et la co-écriture, elles construisent une sororité dans la complicité tactique contre le patriarcat.

Les résistances académiques à tout cela sont de taille. Selon Marilyn Strathern, l'anthropologie et le féminisme « appear irrelevant to each other » (Strathern 1986: 292) malgré leur intérêt commun pour la différence et pour l'expérience vécue.

✖
✖
✖
✖
✖
✖

L'anthropologue est sceptique quant à la pertinence d'une anthropologie des femmes faite par les femmes, vue comme « manufacture of a subdiscipline » (Strathern 1981), dans le sens d'un découpage artificiel/inadéquat d'un objet d'étude. Ma démarche proposée ici montre que je ne partage bien évidemment pas cette vision mais bien celle d'une « méthodologie féministe » car je ne crois pas en une discipline anthropologique homogène et en un prétendu point de vue a-idéologique. Au contraire, je considère que nous produisons de la connaissance *avec* et non *sur* des sujets humains, et nous faisons apparaître des vérités partielles depuis un point de vue situé (Haraway 1988 ; Harding 1991 ; Haşdeu 2019) : le mien est celui d'une femme non-rom, éduquée, de classe moyenne, cis-genre, mère et vivant en couple hétérosexuel dans un monde patriarcal. C'est depuis cette position que je pense les possibilités d'émancipation de mes semblables, et celle des minorités opprimées plus largement. Je considère important de nommer et d'assumer ce point de vue situé, ainsi que de me référer à la tradition féministe postcoloniale et aux expériences de complicité féminine en anthropologie. La sororité m'apparaît comme une partie nécessaire de mon identité professionnelle et politique. C'est pourquoi je tiens à réaffirmer ici ma conviction qu'en tant que femmes, non seulement nous pouvons, mais nous devons penser, pratiquer et écrire l'anthropologie contemporaine en défendant la cause féministe.

• • • • •

4. Conclusion : *un espace à soi* dans un monde divisé

S'il y a une chose sur laquelle les anthropologues sont entièrement d'accord à propos des Roms et autres populations d'origine romani, c'est ce que Stewart appelle l'« espace à soi » de celles-là : « They defined a sphere of action with the gazos

that allowed them a much more profound sense of autonomy and self-direction » (Stewart 1997 : 241).

La présence et l'action des femmes sont de première importance pour figurer et maintenir la frontière interethnique à l'intérieur d'un idiome qui établit un rôle central de la femme mariée. Ainsi, dans ce dynamisme parfois dramatique intrinsèque à la relation conjugale, il s'agit de voir non seulement des hommes qui échantent, traquent, violentent les femmes, – sans jamais le nier – mais également des femmes qui revendiquent une valeur, une position, une compensation financière, une réparation morale, un nom, une reconnaissance et un statut, celui de *romni* et de *Romni*. Qui plus est, cette capacité féminine d'agir participe de la frontière nécessaire aux Roms pour créer leur « espace à soi ».

Portée principalement par des anthropologues femmes, qui se considèrent – ou pourraient se considérer – dans un rapport de sororité, de reconnaissance réciproque, avec les femmes d'origine romani, la connaissance des significations de la conjugalité rom peut apparaître ainsi comme un lieu d'émancipation et de lutte féministe où femmes et anthropologues, rom et non-rom, se rencontrent.

Cette conclusion me semble avoir des conséquences directes sur les enjeux politiques du discours que l'on tient sur les femmes « autres » dans nos sociétés. Définissant les mariages des Roms comme « culturels », le discours médiatique et politique expédie la complexité de ces communautés sans considérer cet espace à soi (Oprea 2005 ; Volpp 2006). Cela est propre à notre époque de manière plus générale, car les gouvernements instrumentalisent les lois concernant l'égalité de genre dans un ordre national néo-colonial, ou comme le dit Bilge : « notre époque est témoin d'un nouveau mouvement politique dans lequel les discours libéraux des droits de la personne, plus spécifiquement des droits des femmes et des homosexuels servent à





réaffirmer *La Kulturnation* et à fournir un profil politique de l'individu qui est qualifié pour en faire partie » (Bilge 2010 : 198). C'est aussi ce que Fassin nomme l'application autoritaire de la « démocratie sexuelle », non pas comme principe démocratique pour améliorer sur le plan de l'égalité de genre une société dans sa globalité, mais comme technique de tri entre ceux et celles qui sont considéré-e-s comme aptes à la démocratie et ceux et celles qui ne le seraient pas : « If sexual democracy is about sexual freedom and equality between sexes, its application to the exclusion of 'others,' that is its racialisation, can eventually transform these lofty ideals into a practice that hinders sexual liberty by racializing sexual discrimination » (Fassin 2010 : 523).

Ainsi, à partir des discussions occasionnelles, ainsi qu'en lisant des textes qui retracent leurs parcours (Auzias 2009 ; Bitu et Morteau 2009 ; Dorobanţu et Gheorghe 2019), j'ai compris l'effet de cet ethos sur certaines féministes rom. Elles se sentent tiraillées entre d'une part, la sentence humiliante des institutions gadje affirmant que leur « communauté/culture » n'est pas apte à la démocratie sexuelle et d'autre part, leur propre capital socio-culturel et logique de classe moyenne européenne, sur base desquels elles ne peuvent pas s'identifier aux mariages précoces et/ou arrangés.

Il ne me revient surtout pas, en tant que *gadji*, de donner des leçons de féminisme à ces intellectuelles, car pour la plupart, elles sont bien plus engagées et plus actives politiquement que moi et, comme je l'ai déjà dit, elles ont un rapport profond et historique à la sororité, vue comme unifiant des victimes de plusieurs systèmes d'oppression, dont le racisme. Cependant, avec cet essai je suggère qu'en étudiant le mariage avec les anthropologues femmes, on peut contrer en partie ce malaise ainsi qu'étendre la sororité au de-là des barrières ethno-culturelles.

• • • • •

Epilogue

Un moment particulier est venu coaguler mes réflexions, plus précisément, il a représenté pratiquement le déclic pour l'écriture de cet article :

Rebeca, femme rom trentenaire originaire de Bucarest et vivant à Genève, est divorcée et mère de trois garçons, tous aux yeux et cheveux noirs : « ...celui-ci du milieu, est le plus noir, mais lui il dit à tout le monde qu'il est Roumain, pas Tsigane [rises] », souligne-t-elle. On se revoit par hasard dans un tramway à Genève : elle me confie sur un ton amical : « J'ai fait un rêve...tu vas halluciner ! J'étais habillée en robe de mariée. Tu vas rire... tu sais qui était le marié ? Un des policiers, ilotier, un gars sympa et jeune, avec des yeux bleus que je côtoie quand je vais au boulot. Tu m'imagines avoir maintenant une fille comme ça, blondinette ? » (septembre 2018).

Le rêve de Rebeca de créer du métissage racial parle d'une stratégie féminine de faire avec le malaise raciste et patriarcal tout en délimitant un espace à soi. Cette stratégie prend la voie de la femme mariée, en créant une passerelle idéale du point de vue rom, entre Roms et Gadje, entre la femme rom et son « ennemi principal » (Delphy 1998). Elle exprime l'effort de la protagoniste de penser le mariage comme lieu d'aliénation *et* en même temps d'émancipation féminine, car comme on le sait, l'émancipation est souvent imaginée à partir des catégories et des termes du dominant. L'espace matériel et symbolique délimité par la robe de mariée – symbole de la domination masculine par excellence – représente cet *espace à soi* – *lieu fragile* où s'articulent la compassion, la sororité, les contradictions, la complicité et la reconnaissance entre *de très nombreuses* femmes...



BIBLIOGRAPHY

- Auzias, Claire. 2009. *Cœur de femmes tsiganes*. Marseille : Égrégories Editions.
- Behar, Ruth et Deborah A. Gordon (eds.). 1995. *Women Writing Culture*. Berkeley, Los Angeles : University of California Press.
- Behar, Ruth. 1996. *The Vulnerable Observer : Anthropology That Breaks Your Heart*. Boston : Beacon Press.
- Bilge, Sirma. 2010. « La patrouille des frontières au nom de l'égalité de genre dans une nation en quête de souveraineté ». *Sociologie et sociétés* XLII (1) : 197-226.
- Bițu, Nicoleta et Crina Morteau. 2009. *Drepturile copilului sunt negociabile? Cazul mariajelor timpurii în comunitățile de romi din România* [Children's rights are negotiable? The case of early marriages in Roma communities in Romania]. Bucharest : UNICEF [http://www.unicef.ro/wp-content/uploads/drepturile-copilului-nu-sunt-negotiable.pdf].
- Bițu, Nicoleta et Enikő Magyari-Vincze, « Personal Encounters and Parallel Paths toward Romani Feminism ». *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 38 (1) : 44-46.
- Bourdieu, Pierre. 1994. « Stratégies de reproduction et modes de domination ». *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 105 : 3-12.
- Canut, Cécile, avec la collaboration de Stefka Stefanova Nikolova, Gueorgui Jetchev. 2016. *Mise en scène des Roms en Bulgarie, Petites manipulations médiatiques ordinaires*. Paris : Petra éditions.
- Collier, Jane Fishburne et Michelle Z Rosaldo, Sylvia Yanagisako. 1997. « Is there a family?: new anthropological views ». In *The gender / sexuality reader: culture, history, political economy*, eds. Roger N. Lancaster et Micaela di Leonardo, 71-81. New York and London : Routledge.
- Cossée, Claire. 2002. « Familles tsiganes et protection de l'intimité ». *Ethnologie française* 32 (1) : 49-59 [DOI : 10.3917/ethn.021.0049].
- De Certeau, Michel. 1980. *L'invention du quotidien* [vol.1]. Paris : Union générale d'éditions.
- Delphy, Christine. 1998. *L'ennemi principal. Economie politique du patriarcat* (vol 1), Paris : Editions Syllepse.
- Douglas, Mary. 2001/1967. *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*. Traduit par Anne Guérin. Paris : Eds. la Découverte.
- Dorlin, Elsa. 2008. *Black Feminism. Anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000*. Paris : L'Harmattan.
- Dorobantu, Oana et Carmen Gheorghe. 2019. *Problema Românească - O analiză a rasismului românesc* [The Romanian Issue: An analysis of Romanian racism]. Bucharest : Hecate.
- Fassin, Eric. 2010. « National Identity and Transnational Intimacies : Sexual Democracy and the Politics of Immigration in Europe ». *Public Culture* 22 (3) : 507-529.
- Fosztó, László. 2009. *Colecție de studii despre Romii din România* [Collection des études des Roms en Roumanie]. Cluj-Napoca : Ed. ISPMN.
- Gardey, Delphine et Cynthia Kraus (eds.). 2016. *Politiques de coalition / Politics of Coalition*. Zurich : Seismo.
- Gay y Blasco, Paloma. 1999. *Gypsies in Madrid: Sex, Gender and the Performance of Identity*. Oxford, New York: Berg.
- 2011. « Agata's story: singular lives and the reach of the "Gitano law" ». *Journal of the Royal Anthropological Institute* 17 (3) : 445-461.
- Gay y Blasco, Paloma et Liria Hernandez. 2020. *Writing friendship: a reciprocal ethnography*. Palgrave Macmillan [DOI : 10.1007/978-3-030-26542-7].
- Gropper, Rena. 1975. *Gypsies in the city : Culture patterns and survival*. Princeton : Darwin Press.
- Haraway, Donna. 1988. « Situated Knowledges : The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective ». *Feminist Studies* 14 (3) : 575-599 [DOI : 10.2307/3178066].
- Harding, Sandra. 1989. « Feminism and Methodology ». *Hypatia* 3(3):162-164.
- Harding, Sandra. 1991. *Whose science? Whose knowledge? Thinking from women's lives*. New York : Cornell University Press.
- Hașdeu, Iulia. 2007. « Bori et r(R)omni. Réflexions sur les rapports sociaux de sexe chez les Roms căldărari de Roumanie ». *Etudes Tsiganes* 31-32 : 116-143.
- 2008, « Corps et vêtement des femmes rom en Roumanie. Un regard anthropologique ». *Etudes Tsiganes* 33-34 : 60-77.
- 2011, « Pourquoi les filles rom sont-elles moins scolarisées que les garçons? ». *Cahiers pédagogiques* 21/mai : 28-33.
- 2014. « Les Roms : une communauté de gens mariés. Réflexions sur le genre et l'ethnicité à partir du point de vue des femmes ». *Acta Ethnologica Hungarica*. 59 (1) : 69-84.
- 2019. « Notre connaissance de l'Autre entre science et art. Le point de vue situé d'une anthropologue ». In *Analysis*. 3 (3) : 266-269.
- Héritier, Françoise. 1996. *Masculin/Féminin I : la pensée de la différence*. Paris : Odile Jacob.
- Keller, Evelyn, et Helen Longino (eds.). 1996. *Feminism and Science*. Oxford : Oxford University Press.
- Kóczé, Angéla, Violetta Zentai, Jelena Jovanović, Enikő Vincze (eds.). 2019. *The Romani Women's Movement. Struggles and Debates in Central and Eastern Europe*. London : Routledge [DOI : 10.4324/9781351050395].
- Lacoste-Dujardin, Camille. 2002. *Dialogue des femmes en ethnologie*. Paris : La Découverte.
- Lévi-Strauss, Claude. 1967 [1949]. *Les structures élémentaires de la parenté*. [2e. éd.] Paris : La Haye, Mouton.
- 1975. *La voie des masques*. Genève : Skira.
- Lorde, Audre. 1984. *Sister Outsider*. Trumansburg, New York : Crossing Press.



- Matras, Yaron. 2019. « Romani self-appellations in a linguistic perspective: A reply to Leonardo Piasere ». *ANUAC. Rivista della Società Italiana di Antropologia Culturale* 8 (2): 105-112 [available online at: <http://dx.doi.org/10.7340/anuac2239-625X-3927>].
- Mathieu, Nicole-Claude. 1985. « Quand céder n'est pas consentir. Des déterminants matériels et psychiques de la conscience dominée des femmes et de quelques-unes de leurs interprétations en ethnologie » In *L'arraisonnement des femmes : Essais dans l'anthropologie des sexes*, textes réunis par Nicole Claude Mathieu, 169-245. Paris : Editions du Minuit.
- Meillassoux, Claude. 1977. *Femmes, greniers et capitaux*. Paris : F. Maspero.
- Morteanu, Crina Marina. 2009. « O perspectivă generală asupra mariajelor timpurii în România » [General overview on early marriages in Romania]. *Nevisarakali – Revista femeilor române* 1 : 100-105.
- Nikolova, Stefka Stefanova. 2011. *La vie d'une femme Rom/Tsigane*. Paris : Petra.
- Okely, Judith. 1975. « Gypsy Women : Models in Conflict ». In *Perceiving Women*, ed. Shirley Ardener, 55-86. New York : Halstead Press.
- 1983. *Traveller Gypsies*. Cambridge : Cambridge University Press.
- 2008. « Post-scriptum 35 ans après ». *Etudes Tsiganes* 12 : 48-59.
- Olivera, Martin. 2012. *La tradition de l'intégration. Une ethnologie des Roms Gabori dans les années 2000*. Paris : Edition Petra.
- Oprea, Alexandra. 2005. « The arranged marriage of Ana Maria Cioaba, Intra-Community Oppression and Romani Feminist Ideals. Transcending the 'Primitive Culture' argument ». *European Journal of Women's Studies* 12 (2) : 133-148.
- Oprea, Alexandra. 2012. « Romani Feminism in Reactionary Times ». *Signs*, 38/1: 11-21.
- Pasqualino, Caterina. 1998. « Femmes, danse et société chez les Gitans d'Andalousie ». *L'Homme* 38 : 99-117.
- Piasere, Leonardo. 2019. « A reply to Yaron Matras ». *ANUAC. Rivista della Società Italiana di Antropologia Culturale* 8 (2) : 113-124 [<http://dx.doi.org/10.7340/anuac2239-625X-3933>].
- Rubin, Gayle. 1975. « The Traffic in Women. Notes on the Political Economy of Sex ». In *Toward an Anthropology of Women*, ed. Rayna R. Reiter, 156-210. London, New-York : Monthly.
- Rea, Caterina. 2012. « 'Nous avons été muette pendant très longtemps. Maintenant nous voulons parler de tout'. La constitution d'un féminisme tsigane ». *Etudes Tsiganes* 51 (3) : 119- 135.
- Scheper-Hughes, Nancy. 1992. *Death without weeping : The violence everyday life in Brazil*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Strathern, Marilyn. 1981. « Culture in a Netbag : The Manufacture of a Subdiscipline in Anthropology ». *MAN* 16 (4) : 665-688.
- 1986. « An Awkward Relationship : The Case of Feminism and Anthropology ». *Signs* 2 (2) : 276-292.
- Stewart, Michael. 1997. *Time of the Gypsies*. Oxford: Westview Press.
- 2018. « Interprétations du mariage précoce dans le système juridique en Angleterre. Retour sur une expérience d'expertise ». *Ethnologie française* 172 (4) : 657-672.
- Sutherland, Ann. 1975. *Gypsies : The Hidden Americans*, Waveland, Illinois: Waveland Press.
- 1977. « The Body as Social Symbol among the Rom ». In *The Anthropology of the Body*, ed. John Blacking, 375-390. London : Academic Press.
- Tabet, Paola. 1998, *La construction sociale de l'inégalité des sexes : des outils et des corps*. Paris : L'Harmattan.
- 2002, *La grande arnaque : sexualité des femmes et échange économique-sexuel*. Paris : L'Harmattan.
- Tauber, Elisabeth. 2018. « Balanced or Negative Reciprocity. Thinking/Remembering, Seeing Dreams and Collecting Money among Sinti in North Italy ». *Ethnologie française*. 172 (4) : 623-634.
- Tesăr, Cătălina. 2012. « Women Married off to Chalices »: *Gender, Kinship and Wealth among Romanian Cortorari Gypsies*. Thèse University College London.
- Testart, Alain, Nicolas Govoroff et Valérie Lécrivain. 2002. « Les prestations matrimoniales ». *L'Homme* 161 : 165-196.
- Volpp, Leti, 2006, « Quand on rend la culture responsable de la mauvaise conduite ». *Nouvelles Questions Féministes* 25 (3) : 14-31.
- Williams, Patrick. 1984, *Mariage tsigane : une cérémonie de fiançailles chez les Roms de Paris*, Paris : L'Harmattan.
- 1994. « Structures ou stratégies, le mariage chez les Rom Kalderas ». *Etudes Tsiganes* 4 (2) : 169-182.
- 2011. « Une ethnologie des Tsiganes est-elle possible ». *Ethnologie française* 197 : 1-14.

