

Déconstruction interactionnelle du genre : émancipées par l'éducation ou excipées de l'honneur masculin ?

Jean-Louis Olive

► **To cite this version:**

Jean-Louis Olive. Déconstruction interactionnelle du genre : émancipées par l'éducation ou excipées de l'honneur masculin ? : Trajectoires de femmes gitanes. Déconstruction interactionnelle du genre : émancipées par l'éducation ou excipées de l'honneur masculin ?, May 2011, Le Havre, France. halshs-00653155

HAL Id: halshs-00653155

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00653155>

Submitted on 18 Dec 2011

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Déconstruction interactionnelle du genre : émancipées par l'éducation ou excipées de l'honneur masculin ?

Trajectoires de femmes gitanes.

par **Jean-Louis Olive***

« Rigoureusement parlant, on ne comprend jamais rien à partir d'une photographie »
(Sontag, 2008: 42)

« La sexualité et les pratiques sexuelles ne sont pas déterminées par le genre »
(Butler, 2006: 71-72)

« Ne cherchez pas la lame. Tout est dans les cicatrices »
(Haddad, 2010: 51)

Sous le sceau implacable de la globalisation, les sociétés gitanes muent et mutent, résistent à l'assimilation par un processus d'acculturation réciproque (*a two-way acculturation*, in Gray-Floyd & Quintana, 1972: 23). C'est sans doute tout autre chose que de penser un monde sans nuance, polarisé entre « femmes arriérées » d'un côté et « femmes libérées » de l'autre. Dans cet essai, il s'agit d'évoquer deux logiques affrontées. D'une part, les appareils idéologiques et les mass média nationaux projettent des jugements de valeur (imagés et imaginés) sur les institutions familiales gitanes. Arguant de modernité, reproduisant des schèmes misérabilistes ou des conventions populistes, ils assignent les nouvelles générations gitanes à des conduites de ghetto, selon la rhétorique ultralibérale des poches de pauvreté et du repli communautaire. Or, d'autres journalistes, plus proches des chercheurs, témoignent d'une écoute plus sensible. D'autre part, loin des constructions imagologiques et des « captures par l'image » qui peuvent procurer le sentiment d'une « perte de l'humain » (Sontag, 2003: 100), dans la réserve et dans la dignité, des femmes gitanes déconstruisent leurs statuts et trament des parcours atypiques, renversant les représentations et stéréotypes dominants, poursuivant leurs études et retardant l'âge au mariage. Dans le même temps, elles réinvestissent des « traditions » et des pratiques différentielles tel le rituel de défloration préconjugale de la mariée, souvent mal perçu par les regards exogènes. Si la question de la virginité féminine trouble et déconcerte les meilleures d'entre les chercheuses (Lacoste-Dujardin, 1981), commençons par enquêter sur la difficile persistance des représentations négatives, parfois négationnistes, et des discours racisants.

* Sociologue et ethnologue, Professeur au département de Sociologie de l'Université de Perpignan, Art-Dev Umr 5281 Cnrs (*Acteurs, Ressources et Territoires dans le Développement*).

1. Construction d'une image et échec de la représentation de la femme gitane : Magnum fait amende honorable

Les plus grands s'y laissent prendre : pour exemple, Susan Meiselas, photographe free-lance et photoreporter pour l'agence Magnum, est connue pour ses travaux sur les minorités Kurdes, la révolution du Nicaragua, le Salvador et le Chili (plus récemment les Dani en Papouasie). Invitée au festival du photoreportage Visa pour l'Image à Perpignan, et coutumière du centre-ville, elle y fait la connaissance de jeunes femmes gitanes et parvient à s'immiscer dans leurs débats alors que se prépare un mariage. Elle parvient ensuite à se faire inviter à la cérémonie, et assiste notamment au rituel de défloration de la future mariée par une matrone. La scène se déroule au domicile, au sein du gynécée, le résultat du test du mouchoir (*mocador*, *pañuelo*, *dikló*) n'étant proclamé aux hommes qu'une fois à l'extérieur du territoire endogyne.

Le reportage paraît dans le cahier central de la revue Télérâma dans le numéro du 27 août 1997. A l'exception d'une photographie de la jeune fille en robe de mariage, une seule a pu choquer : celle où l'on voit, jambes écartées sur la table de la cuisine et le visage marqué par une intense émotion, une jeune mariée de dix-sept ans, en partie dissimulée par le dos de la matrone qui vient juste d'explorer son inimité afin de déterminer sa virginité. Si la prise de vues ne semble pas avoir posé problème sur le moment (l'émotion du groupe ayant occulté la présence, d'ailleurs bienveillante, de la photographe), dans le secret du domicile matrilocal, le déclencheur et l'ouverture de l'obturateur ont néanmoins violé cet instant d'intimité et de très grande tension rituelle, consacré par le suspense ou l'attente des familles alliées (Olive, 2003). La parution des photographies en couleur dans une revue à grand tirage (sponsor du festival) est une autre affaire. JS, dit Mambo, musicien reconnu dans la communauté, et très proche de la jeune mariée, se considère comme offensé : « C'est une honte. Comme si j'étais à la maison en train de faire l'amour avec ma femme et qu'on nous prend en photo. Ca vous plairait de voir çà dans le journal ? ». Alors que les tribunaux sont saisis, EC dit Pitou, patriarche décédé aujourd'hui, se fait plus précis : « Ce n'est pas une agression, c'est une insulte. » Il a à cœur de rappeler justement que « Jamais un homme n'a pu assister à cette scène ! », et il ajoute : « Il faut respecter nos coutumes. C'est comme çà que nos jeunes filles restent pures. »

« La future mariée est allongée sur la table, terrorisée. Une vieille femme examine son sexe. L'hymen est intact. La vieille agite un linge brodé comme un signe de victoire », proclame la légende. Ressentant mal le décalage langagier entre l'image et le commentaire, estimant alors

que cette photographie est une atteinte à la vie privée, la famille saisit la justice au titre de l'article 9 du Code civil le 22 septembre 1997 et, en instance le 17 octobre 2000, le Tribunal de Montpellier condamne Susan Meseilas, ainsi que l'agence Magnum et la revue *Télérama* à verser 30 000 F à la jeune fille devenue majeure et à lui restituer le négatif. Les numéros sont retirés de la vente et les condamnés font appel, sans résultat, au terme de l'arrêt émis par la 2^e chambre civile de la Cour de cassation du 18 décembre 2003¹.

Sur un blog du journal *Le Monde* on lit que : « la jeune fille de dix-sept ans, allongée sur une table, se fait inspecter l'hymen par une femme qui vérifie si elle est vierge. Le constat du contraire serait un suprême déshonneur pour la mariée et ses proches » (Guerrin, 1997). Dans la presse et sur Internet, des messages solidaires sont adressés à la photographe, et très peu à la jeune mariée. A Perpignan, le tribunal reconnaît pourtant que Susan Meseilas a agi « de manière loyale », a été « conviée » à ce rite, a photographié « sans dissimulation ni artifice », puis que l'image « ne procède d'aucun voyeurisme » puisqu'elle « ne dévoile rien du corps ». L'agence Magnum est prestigieuse, *Télérama* n'est pas un journal à scandales, et le reportage témoigne plutôt d'une sympathie pour les femmes gitanes, sans doute maladroite et intrusive.

Ce n'est pas la photo qui est en cause, mais sa publication « sans le consentement du sujet », et l'impact différé de la page imprimée, que ne mesurent pas toujours ceux qui ont accepté d'être photographiés. Il y a aussi le droit de rétractation du sujet, mais cet argument surprend la photographe : « Je peux vous assurer que l'autorisation est un faux problème. La vraie question, c'est la condition très dure de la femme gitane, qui n'a pas droit à la parole. Et j'ai peur que cette histoire ne se retourne contre elles. » Elle se plaint ensuite de ne pas avoir pu rencontrer la jeune mariée, la *núvia*, et de ce que les Gitans parlent pour elle et pour celles qui étaient sur la photo. Choqué par cette atteinte verbale à sa fonction de représentant désigné par la communauté et atteint dans sa « respectabilité résistante » (Kaprow, 1982), Mambo rétorque : « On est macho, reconnaît-il, mais ce ne sont pas des esclaves. »

Après la publication de *Télérama*, le directeur du festival, Jean-François Leroy, dit avoir été « convoqué » par des dirigeants gitans, tout en prétendant avoir de bonnes relations avec la communauté. Là s'arrête sa connaissance relative de ces groupes de filiation patrilinéaire, que les ethnologues qualifiaient alors de *patrigroupes*² (San Román, 1997: 94). Puis le directeur

¹ http://www.lexinter.net/JPTXT/publication_d%27une_photographie_et_prescription.htm

² Terme inspiré du « *compromise kin group* » (classification de George Peter Murdock, *Social structure*, 1949).

de Magnum, François Hebel, va plus loin et se perd dans l'amalgame : « tout le monde se scandalise de ce que les Talibans font subir aux femmes en Afghanistan mais nous sommes condamnés lorsque les femmes gitanes sont cantonnées dans un statut indéfendable. » Dans le contexte d'une ville qui accueille le festival du Photojournalisme Visa pour l'Image, il prend ses aises et se risque encore plus loin : « Si l'on doit obtenir une autorisation écrite après la prise de vue, c'est toute la photo du réel qui est menacée. » La photo du réel ? Serait-ce à dire qu'il faut tout montrer alors que « le monde ne peut être révélé. » (Aubenas, 1999: 54)

Ainsi le propos marxiste de la journaliste est-il soudain outrepassé par l'idéologie du système. Le regard de Susan Meseilas, comme celui de Fernanda Eberstadt d'ailleurs (Eberstadt, 2007 ; commentaire critique dans : Bonet, 2007), n'est pas exempt de stéréotypes et d'archétypes sur ces « Bohémiennes qui n'en sont pas », et ces portraits de femmes fantasmées par la littérature et le théâtre (Aurax-Jonchière, 2005: 10-16). La production « imagologique » a toujours suivi deux voies antithétiques, d'un côté les « bans anti-gitans » des textes administratifs, de l'autre les fictions romanesques (Bordigoni, 2001: 166), en miroirs inversés et asymétriques. C'est le principe de la « propagande iconographique » (Bourdieu, 1998: 93), qui a été entretenue chez les Gitans eux-mêmes par l'hétéronomie catholique sous l'empreinte du clergé espagnol.

L'enthousiasme du photographe pour ses sujets est contingent et instantané, mais à l'inverse, son « regard avide (...) cherche consciemment à les défier et à les subvertir » (Sontag, 2008: 115). « La facilité déconcertante avec laquelle on peut prendre des photos... tout cela suggère une relation très fragile à l'activité cognitive » (*Id.*, 162). « C'est la première fois en vingt-cinq ans que je ne peux pas partager mes images avec les personnes photographiées », dit Susan Meseilas. Sa réputation n'est pas en cause, mais son reportage raté n'en fait pas une ethnologue (d'autant qu'elle s'aventure sur les terrain minés d'un féminisme institutionnel). Sous couvert d'un altruisme apparent, la générosité féminine et féministe de la photographe fonctionne aussi, peut-être, comme révélateur : « nos façons mêmes de penser les "genres de vie" possibles sont forcloses par des présupposés répandus et violents. » (Butler, 1999: 26)

Instantanée et figée, la photographie n'a aucune vertu narrative ni cognitive : « Le savoir tiré des photographies sera toujours une certaine forme de sentimentalisme, qu'il soit cynique ou humaniste. Ce sera un savoir au rabais : une apparence de savoir, une apparence de vérité ; de la même façon que l'activité photographique est une apparence d'appropriation, une

apparence de viol... Les sociétés industrielles font de leurs membres des camés dont l'image est la drogue ; c'est la plus puissante forme de pollution mentale. » (Sontag, 2008: 43)

Dans cet « univers parallèle », l'image n'a rien de virtuel, elle est à tout moment un véritable enjeu. Les livres de photographie ou les films consacrés aux « Tsiganes » sont nombreux. La prise de vue est souvent un jeu auquel les Gitans se prêtent avec plaisir, mais rendre publique n'importe quelle image pose problème, pose le problème de sa réception publique. On pense aussi à la remarque d'Alain Reyniers à propos de la restitution du travail du chercheur par l'écriture, tel qu'il est assimilé au journaliste par les Roms, « Car, tôt ou tard, il lui faudra rendre compte de son usage et s'exposer à la vindicte comme *pukremaskro*, "mouchard" (du sanskrit *prakhya* "annoncer, publier") » (Reyniers, 1992: 41-42). C'est là une invitation à la vigilance et au recoupement incessant des données. Pierre Bourdieu avait ainsi dénoncé le double jeu ou la « double hétéronomie » de « ceux qui campent à la frontière entre la connaissance savante et la connaissance commune, essayistes, journalistes, universitaires-journalistes et journalistes-universitaires. » (Bourdieu, 1984: 13-14)

Ajoutons enfin qu'il ne s'agit pas d'un cas isolé car, tout récemment, d'autres chercheurs en anthropologie ont du dénoncer les manipulations et les pratiques éditoriales expéditives de la revue *Télérama*, lors de la parution d'un numéro hors série sur les Dogon (Doquet, 2011).

Au bout du compte, l'indemnisation de la communauté gitane par l'Agence Magnum et par le magazine *Télérama*, sponsors du Festival qui se déroule dans la ville et dans le quartier Gitan endotisé et piégé (cible désignée des amateurs de clichés), est de « bonne guerre ». En rendant hommage à Diane Arbus, par analogie avec son suicide, Susan Sontag le disait : « comprendre l'appareil photo comme arme offensive, cela implique qu'il y aura des victimes » (Sontag, 2008: 63), ou « L'appareil peut être indulgent ; il sait aussi fort bien être cruel » (*Id.*, 148). On pense ici aussi à Virginia Woolf (*Trois guinées*), et aux prolongements analytiques de son œuvre chez Susan Sontag, Nancy Huston et Pierre Bourdieu. La guerre est le code par lequel s'expliquent aussi les intrusions et intromissions, « descentes » de policiers ou de journalistes, les fouilles et les interrogatoires de toutes sortes, dont nous ne sortons pas indemnes. Il s'agit aussi de formes de « viol » (du droit à préserver sa propre image aux yeux d'autrui).

2. Construction de l'image par l'outrage représentationnel, ou la stratégie répulsive de TF1 qui se paie des Gitans

En recensant de tels témoignages, Marc Bordigoni fait succinctement le rapprochement entre la mésaventure de Susan Meseilas, assignée en justice pour avoir publié un reportage dévoilant certains moments d'une cérémonie de mariage à Perpignan, et l'expérience malheureuse que décrit avec réalisme Caterina Pasqualino à propos de sa tentative de recherche à Séville. « Au début les femmes se montraient généralement méfiantes. Elles m'accueillaient avec un sourire moqueur, sous-entendant que je ne pouvais être qu'une dévergondée » (Pasqualino, 1995: 17). Les terrains Gitans ne sont pas aussi aisément accessibles aux *Paios*, *Busné*, *Gadgé*, *Raklé* que nous sommes d'abord, et cela dès les premiers moments de rencontre. Une jeune ethnologue non gitane peut connaître de telles déconvenues (et être traitée de « *pute* »), à plus forte raison si l'on touche au domaine de l'intime et à ses codes les plus secrets. Admettons que certains moments sont difficiles pour les chercheurs et enquêteurs, et quand le « terrain se ferme », il n'est pas d'autre solution que de prendre de la distance. L'ethnologue Caterina Pasqualino a vu son enregistrement vidéographique d'une cérémonie de mariage lui être restitué après que certaines scènes eurent été effacées. Elle dut alors changer totalement de terrain de recherche (et le résultat fut aussi très heureux). Marc Bordigoni a présenté ce cas comme un paradigme du genre : « Du côté des Gitans, l'ambiance était désormais tendue à mon égard, les visages s'étaient fermés. Devant un tel mur, il m'apparut clair que si la communauté acceptait que l'on s'intéresse à ses problèmes sociaux, elle refusait catégoriquement que l'on fasse incursion dans ses problèmes de société : lorsqu'ils avaient visionné les images que j'avais tournées, ces dernières avaient déclenché une suspicion qui maintenant menaçait de tourner à l'agression. La mort dans l'âme j'abandonnais la partie. » (Pasqualino, 1995: 9)

Comme Miriam Lee Kaprow, Paloma Gay y Blasco eut sans doute plus de chance. A Madrid, une *ajuntaora* (littéralement jointeuse) lui tient des propos crus et métaphoriques sur la nature des femmes qu'elle déflore : ouverte ou entière, rosée ou piquetée, elle parle de celles qu'il faut déboucher, voire « ouvrir avec un tournevis, car elles ne sont plus très tendres » (Gay y Blasco, 1999: 91). La défloreuse se distancie ainsi de sa pratique par l'humour, mais il n'est pas certain que les non-spécialistes et les candides soient en mesure de le goûter.

Dans un tout autre contexte, c'est une journaliste de TF1 qui s'immisce dans la cité gitane de la Renaude à Marseille, pour y réaliser un reportage intrusif et dénué d'humanité dans la plus totale pauvreté. Filmant en direct le rituel de défloration d'une *nobia*, elle interroge Pastora, présentée comme un « *caïd* » ou une « *matriarche* » qui s'apprête à vérifier si sa petite-fille, en robe de mariée et couchée sur une table les jambes écartées, est bien vierge : « Sous l'œil

de la caméra, Pastora parade : si c'est pas bon, on la jette dehors comme un chien !, dit-elle en claquant l'intérieur des cuisses de la jeune fille » (*Le Droit de savoir*, TF1, 19.09.2007). La voix off de Charles Villeneuve relativise un instant la scène : « la cérémonie est d'ailleurs théâtrale » (Arraitz, 2007), mais il ne voit pas pour autant qu'il s'agit d'une distance créée par l'autodérision de Pastora, manière d'endosser le stigmaté afin de mieux réagir au harcèlement médiatique et au « préjudice anti-gitan ». Dans un monde violent et persécutif, les « crises de persécution » des Gitans s'enchaînent dans un état de panique (Acton, 1994: 24-28). C'est ce qu'aurait pu comprendre la journaliste de TF1, si seulement elle avait mieux préparé son reportage et recoupé ses informations, ou si elle avait suivi une meilleure formation.

Mais au lieu d'essayer de comprendre et de questionner, au lieu de juger, on s'attarde plutôt sur la barbarie de l'exécution, dans un « rapport de redondance » entre l'énoncé et l'acte que désigne l'énoncé (Deleuze, 1980: 100). Délocutive et bavarde, la presse raisonne à travers le mot d'ordre, l'énonciation illocutoire du « mass-media act, au sens où les Anglais parlent de speech-act » (*Id.*, 103). Mais que signifie, que dissimule cette logorrhée névrotique ? Comme le pointe Nicolas Arraitz sur le site des quartiers défavorisés de Marseille : « Aubaine : leur présence gêne un investissement immobilier de... Bouygues, propriétaire de TF1 ». En réalité, Pastora et son mari José, ainsi que deux autres familles, ont été expulsés de leur logement à La Renaude, le 10 août 2006, le mobilier a été cassé et la maison a brûlé de façon mystérieuse (Arraitz, 2006). Officiellement, on invoque des loyers impayés (selon la directrice de *Habitat Marseille Provence*), mais juste de l'autre côté du mur, une résidence de plus grand standing est en cours de construction. Le centre social de la cité a été rasé, trois maisons dévitalisées (destruction des huisseries, canalisations, escaliers, ouvertures murées), attendant d'être rasées elles aussi. « Les Gitans gênent », et c'est justement ce que, dans leur jargon et leur pratique agressive (*embedded*), les journalistes appellent l'*Omerta* (Champagne, 1999).

On accuse, inversant les rapports de force et de victimation : « le reportage laisse entendre que ce sont les gitans, et eux seuls, qui ont abîmé le quartier et leur vie ». La mercenaire les traite de « squatters », alors qu'il s'agit de locataires, titulaires d'un bail puis expulsés, de familles hébergées avec des retards de loyer. Si la parole de Pastora est moquée, la journaliste cite littéralement et sans commentaire critique les paroles crues de la directrice d'HMP : « C'est des gens, vous les mettez dans un immeuble et tout le monde s'en va. Leur mode de vie n'est pas conforme à la vie en collectivité ». Misère du journalisme, « programmé pour parler haut et fort de ce qu'il ne connaît pas » (Arraitz, 2007), ou pour s'arroger un peu de cet « abus de

savoir » proliférant dans notre société, en s'accréditant du statut d'expert, en convertissant sa compétence dans un autre champ (De Certeau, 1980/1: 21-22), aussi transgressé et violé.

Alors que la journaliste-mercenaire extrapole et s'aventure à parler de « zones de non-droit », un documentaire montre que les habitants de cette cité se battent depuis 1987 pour obtenir de meilleures conditions de vie et d'habitat³. Comme à la Cité du Nouveau Logis à Perpignan, la réalisatrice y montre le contraste entre l'aspect soigné des intérieurs (amélioré, peint, carrelé aux frais des locataires) et la désolation des alentours (due à l'abandon des bailleurs de fond et de la municipalité). La signature du contrat cédant le « droit à l'image » est obtenue après coup, tracée par une femme illettrée et sans clause de rétractation. « On n'a pas forcément les codes pour déchiffrer certains signes d'agacement », admet ainsi l'aventurière des bas-fonds. « J'ai croqué Pastora, qui était consentante », dit-elle, arguant toujours de son bon droit.

Or, elle bascule alors dans le stéréotype de la « femme du quart monde », reconduisant ici la « femme moyenne du tiers-monde qui mène une vie fondamentalement limitée du fait de son appartenance au genre féminin (sexuellement inhibée) et au tiers-monde (ignorante, pauvre, sans éducation, liée par la tradition, confinée dans ses foyers, tournée vers la famille, victimisée, etc.), par opposition à la femme occidentale libérée » (Mohanty, 1991: 56). On en revient à l'hypothèse bipolaire et absurde : Femmes arriérées d'un côté, femmes libérées de l'autre ? Usant d'un double monopole réductionniste (méprisant le public et substituant le spécialiste), les speakers s'expriment par formules (*lesser meaning*), jouant sur l'implicite et sur le « sens minimal » (Douglas, 1975: 166), altérant la langue de « ségrégats vocaux » (Goffman, 1987: 127) ou scripturaux. Dans l'univers régi par le marché médiatique, les « régimes de vérité » de l'énonciation événementielle sont soumis aux principes de la routine, de la censure et de « l'agnition » (Aldrin, 2005, 72). Prétendant contrôler le « terrain », cet arbitraire de sélection peut coïncider avec un besoin légitime, la quête de cohérence préconstruite, le choix privilégié de « témoins » ou « personnages » ciblés et convenus. L'expérience permet de constater que, le plus souvent, « Les acteurs tournent, les rôles restent. » (Aubenas, 1999: 18)

La méthode d'investigation est plutôt sommaire : « La règle d'or est d'être recommandé par quelqu'un, l'autre grande leçon est que tout peut basculer en l'espace de quelques minutes ». A La Renaude, Dominique, du comité de chômeurs CGT, fulmine, car elle a la sensation très nette que la journaliste, Michaëlle Gagnet, l'a approchée et utilisée pour s'introduire parmi les

³ Dominique Idir, *Expulsions à la Renaude*, film primé au festival du film militant d'Aubagne, 2007.

Gitans expulsés : « Elle m'a utilisée pour s'introduire dans la cité. Elle a fait croire aux Gitans qu'elle allait faire un reportage en leur faveur. Elle a fait des cadeaux, donné de l'argent et filmé le mariage de la fille de Dolorès. Maintenant, toute la France a vu la scène de la virginité, alors que c'est tabou » (Arraitz, 2007). On peut imaginer la blessure de Dolorès, qui a visionné et enregistré en famille et en direct l'émission du 19 septembre 2007⁴.

On a vu comment la première tentative pour établir un terrain ethnologique à Séville fut un échec pour C. Pasqualino alors que les choses se présentaient bien et qu'elle était autorisée à tourner en vidéo une cérémonie de mariage gitan. Mais, dit-elle : « Ils ne m'avaient pas fait confiance. Être présentée comme l'amie de leur assistante sociale ne m'avait pas aidée. Je découvrais qu'à leurs yeux celle-ci n'était qu'un agent de l'administration *paya*. » Pour le travailleur social ayant lentement constitué sa propre place, l'ethnologue peut aussi être un perturbateur indésirable : « L'assistante sociale, qui craignait pour elle-même d'être rejetée, me recommandait avec insistance de changer de population. » (Pasqualino, 2005: 9)

La question de l'appropriation des femmes passe par leur naturalisation : Michaëlle Gagnet ne fait que reproduire ici un habitus masculin dominant (Guillaumin, 1978), perpétuer la lutte des genres et accentuer l'effacement sexué des femmes (Spivak, 1987: 151). En croyant dénoncer l'appropriation du corps et du ventre des femmes, la journaliste crée un antagonisme par son énoncé performatif. On le sait pourtant, la question de l'arraisonnement des femmes passe par « le consentement des dominées à leur domination » (Mathieu, 1985: 185). Achetant le droit à l'image de Pastora, la journaliste fait d'elle « un objet évaluable et interchangeable, circulant entre les hommes au même titre qu'une monnaie » (Dardigna A.M., in Bourdieu, 1998: 50). Il est aisé de discourir et d'ignorer « les limitations des possibilités de pensée et d'action que la domination impose aux opprimés » (Favret, 1987 ; Mathieu, 1991: 216). Au plan empirique, la Télé-vérité prolonge la « capture par l'image », qui peut procurer le sentiment d'une « perte de l'humain » (Sontag, 2003: 100). La réalité filmée s'y trouve « dé-familiarisée » (Sontag, 2008: 169). Dans ce contexte, il n'est pas si difficile de concevoir qu'une jeune femme puisse être « particulièrement vulnérable aux images, et surtout aux images filmées » (Huston, 2001: 282), car la réalité n'est pas communiquée par ce qui est représenté au sein de l'image, mais par la mise en question de la représentation qu'elle transmet (Lévinas, 1998: 81).

⁴ « Marseille, enquête au cœur des cités sensibles », *Le Droit de savoir*, TF1, 19.09.2007, émission présentée par Charles Villeneuve et animée par Michaëlle Gagnet.

Ce sentiment asymétrique d'indignation et de honte, « *mala vergonya* », « *mala vergüenza* » (in Pitt-Rivers, 1954: 184-188), s'oppose au sens de l'honneur, et c'est justement ce que nous renvoient les Gitans sédentarisés de longue date, dans la profondeur historique de l'interaction commune entre nos sociétés (après six siècles de cohabitation interactionnelle). Dans le cercle vicieux de ces jeux de réciprocité négative, les Gitans répondent par une forte propension à « l'impertinence » (Kaprow, 1982: 400) – l'étymologie de ce terme étant la non-appartenance. L'attitude vaut par l'absence de timidité, de retenue ou de réserve suite à une provocation ou une agression, de même que les Gitans des ghettos se rebellent et se moquent de notre charité libidineuse, de notre faux désir d'aider sans jamais s'en donner les moyens. « On est dans la misère, dans la merde. Ils disent qu'on est des sauvages » disait Pastora à Marseille. « On est des Indiens dans une réserve », me disait aussi Pitou à Perpignan, cette fois en privé.

3. Déconstruction de l'image et du malentendu cognitif : un endoculturalisme de genre

Les reporters dénoncent trop peu ici la pauvreté de condition urbaine et se gardent d'énoncer l'incroyable capacité de résistance du peuple gitan, qui se signifie aussi par une authentique personnalité esthétique à travers les fêtes et les mariages. « Le mouchoir, c'est la preuve de la virginité de la fille... chez nous, ça compte beaucoup, la virginité de la fille. C'est pour ça qu'on fait une grande fête », dit Mossa (Leblon, 1992: 49). C'est une expression d'identité, et d'autres reporters, plus discrets, ont su enquêter au sein des populations et ont valorisé le rôle fédérateur que joue l'institution du mariage, sa ritualité, ses festivités : ainsi la série estivale et continue de six numéros thématiques du *Courrier International* (Guillemoles, 2007).

Ailleurs, les Gitans jouent aussi le jeu et ils acceptent de se mettre en scène et d'accueillir la caméra. Certains tabous tombent chez les jeunes Gitans, qui restent néanmoins attachés à des rites traditionnels qui peuvent « choquer » le public⁵, s'il n'est pas averti ni initié. Il m'a été donné de distinguer la qualité d'écoute d'un journaliste comme Julien Charnay, qui a construit une émission honnête sur M6⁶, et les réactions contrastées qu'elle a suscitées sur le blog de l'émission : le sujet du *dicaló* y est pourtant traité avec réserve et respect. Mais ce que ne voient pas les spectateurs mal informés et soumis au « sens minimal » (Douglas, 1975: 166),

⁵ <http://forum.m6.fr/actu-infos/zone-interdite/mariages-id1154928-page1.html>.

⁶ Le 9 juin 2005, Julien Charnay m'avait sollicité comme conseiller scientifique pour un entretien enregistré afin d'étayer son émission sur le mariage de Celia et Mourad (Cité Saint-Gély et Figuerolles, Montpellier), diffusé le 26 juin 2005 à 20 h 50 sur *M6 Zone Interdite* : une séquence porte sur la scène du mouchoir (rite traditionnel de défloration), qui est filmée la veille du mariage avec réserve et dignité, au sein d'un groupe de dix femmes.

c'est le caractère plébiscité et la puissance symbolique du rite, tel qu'il est pris en charge par les femmes, transmis et revendiqué par les nouvelles candidates au mariage.

Dans la famille Reyes, comme chez la plupart des Gitans, on a appris à placer ses croyances et traditions à distance et même à adopter une posture de dérision. Alors que les *Payos* fabulent sur le communautarisme ou le misonéisme qui caractériseraient le mariage gitan, les acteurs eux-mêmes mettent en scène des unions mixtes de femmes gitanes avec un « *payo*⁷ ». En fait, l'existence constante des unions mixtes et de mariages différentiels rendent la communauté gitane plus poreuse qu'on ne le suppose (Houdelet, 2008: 103-104). L'infirmière scolaire note aussi un changement et une prise de conscience des parents, qui acceptent un compromis entre le prolongement des études et le retardement de l'âge au mariage (*Id.*, 107).

J'ai décrit ailleurs et avec précision les rituels de défloration de la mariée (Olive, 2003). Je n'y reviens pas ici, sauf à dire qu'il s'agit bien d'un « rite de transition » pré-nuptial, au même titre que l'excision et la circoncision dans d'autres cultures. Ce rite vaut « transition vers le statut d'adulte, reconnaissance de la maturité sexuelle, intégration à la communauté plus large, et appel au sentiment d'appartenance ethnique ou de solidarité sociale » (Ottenberg, 1994: 353). C'est la transmission des connaissances, de pouvoirs et de techniques aux jeunes ou profanes par les aînés ou les « experts rituels » (c'est le cas des « *jaies* » et anciennes déflorees), en tant que détenteurs de compétences théoriques ou pratiques, et aussi de droits inhérents à leur position sociale et aux pouvoirs qui s'y rattachent (Skorupski, 1976: 94). La reviviscence des expériences d'enfance, la préparation des rôles d'adultes et l'identification au sexe assigné fonctionnent en connivence avec l'enseignement des valeurs culturelles et morales cruciales et fondamentales de la société et avec la formation à de nouvelles tâches et de compétences. Les rapports à l'autre étant très codifiés, la parole des hommes (référents communautaires, et eux-mêmes époux et pères) est normalisée par l'état contingent (parfois chaotique, anormalisé et au mieux figé) des rapports entre populations autochtones et communautés gitanes. On peut décrire le rituel de défloration comme un trait diacritique (Nadel, 1970: 137-142), ou un trait dissociatif intentionnel, s'inscrivant dans un processus d'acculturation antagoniste (Devereux, 1972: 226) ; et jusqu'à le concevoir comme un climax d'intensité culturelle (*Id.*, 131-166).

Ce qu'ignorent totalement les journalistes et reporters de tout poil qui affrontent les jeunes filles *Cali*, c'est leur sens poussé de la « pudeur » (Cargol, 2008: 14) : je le tiens d'étudiantes

⁷ Henri Moati & Chico (Gypsy Kings), *La noce gitane*, Dîner-spectacle musical, El Patio, Arles, 1999.

gitanes qui ont justement travaillé cette question et qui ont soutenu des travaux universitaires. Les femmes, quant à elles, sont tenues de préserver la *honra* de la famille (Pasqualino, 1995: 78 ; Gay y Blasco, 1999: 91-95), en démontrant la maîtrise du désir sexuel par la conservation de leur virginité. Cela est confirmé, le jour de leur mariage, lors de la défloration rituelle. La virginité d'une femme couvre sa famille d'honneur, alors que l'acte sexuel est généralement différé d'une journée. Souillée de sang rose et pur, elle prouve la haute moralité des hommes de leur famille, considérés comme les gardiens du corps féminin, donc, de leur « *gypsyness* ». La vertu (*virtut*, *virtud*) de la fiancée ou de la jeune mariée est une préoccupation centrale qui atteint à la valeur du sacré (la *pachiba* en caló), en tant que *respectabilité* (*respecte*, *honra*). La traduction littérale serait « honneur » mais, comme le précise l'auteure, cette notion peut, au moment du mariage, prendre un caractère très concret : il désigne alors le liquide discret qui colore le mouchoir avec lequel la *ajuntaora* déflore la jeune fille. En Andalou, la *picaora* pique l'hymen d'un doigt (Pasqualino, 1995: 94-99). En catalan, la *juntadora* (marieuse) ou la *sacadora* (leveuse) dit « retirer le mouchoir » (*treure el dicaló*). On évoque aussi les taches qui maculent le mouchoir sous les noms des « cinq étoiles » ou des « trois roses », les mêmes qui servent aussi à nommer les chants traditionnels nuptiaux, *Alboreà*, *Las tres Albadas*, *Yeli-Yeli* (Leblon, 1992: 46-50 ; Olive, 2003: 37-38), rites de vie et d'union, de passage.

Toujours à Montpellier, une journaliste donne la parole à Palamia, « Dame au mouchoir » ou « défloreuse de vierges » (*picadora*), qui a décidé par elle-même à l'âge de 70 ans de révéler et de démystifier certains arcanes au public des non-Gitans (*Païos*). Palamia raconte : « Je lui parle, je la mets en confiance. Après j'enroule le mouchoir autour de mon index et je l'enfonce pour lui tirer les cinq roses ». Cinq roses pour désigner les cinq voiles de l'hymen, raconte-t-on. Cinq taches laiteuses imprimées à vie aux quatre coins et au centre d'un carré de tissu immaculé. « En dix minutes c'est fait. Il n'y a pas de sang et puis, s'il y a un peu de rose, c'est moi qui juge là-dedans. » Dedans, la douleur. Dehors, la clameur. Sous les fenêtres, les hommes attendent le verdict. « Tout le monde chante et pleure. » La nièce de Palamia glisse alors : « Je prendrai la relève. Je ne sais pas pourquoi... J'ai toujours aimé ça⁸ ». Le reportage est respectueux et le ton modéré, la journaliste ne cède pas au jugement de valeur, démontrant par là aussi son intérêt pour ces femmes catalanophones (lien supplémentaire entre elles).

⁸ Sandra Canal, « Gitans. Profession : défloreuse de vierges », *MidiLibre.com*, 21.11.2010 : <http://www.midilibre.com/articles/2010/11/21/A-LA-UNE-Profession-defloreuse-de-vierges-1459014.php5>

Pas de clichés cette fois ni de photographies poignantes qui conservent le pouvoir de choquer, certes, mais nous desservent plutôt « si la tâche est de comprendre » (Sontag, 2003: 98). Car entrer dans ces « zones de non-droit » n'est pas une chose aussi aisée que de faire un cliché et d'user de formules prêtes à l'emploi. La technique de cadrage n'est pas sans rapport avec le cadre idéologique qui inscrit le regard : « les photos sont une façon d'emprisonner une réalité conçue comme récalcitrante, inaccessible ; une façon de la faire tenir tranquille » (Sontag, 2008: 222). Faussée par la « vision médiatique » (P. Champagne in Bourdieu, 1993: 61-69), même bienveillante (populiste ou misérabiliste), la misère du monde et les problèmes sociaux sont instrumentalisés. Conçus à la hâte par extension du Festival *Visa pour l'image*, certains reportages ont saturé l'œil indifférent du spectateur de ruelles encombrées de sacs poubelles et de déchets, sur lesquelles se détachent les figures méconnues de l'obésité ou du deuil. Je me souviens de pages et de photographies assassines⁹ où la « communauté gitane », focalisant le regard ignorant sur fond d'insalubrité, était un lieu de typification stéréotypée, d'étiquetage ethnique et de typicité endotique. Ce que le discours journalistique ne révèle pas, c'est bien que, derrière le stéréotype de la femme gitane en noir, se tient un idéaltype qui procède moins des traditions gitanes que d'un emprunt historié aux religiosités dominantes, catholiques pour les générations ascendantes. Le port du grand deuil n'est pas l'apanage des femmes gitanes, mais celui des femmes catalanes, notamment bourgeoises et chrétiennes, qui portent toujours très haut l'habitus vestimentaire marial dans la cité, parcourues par la Procession de la Sanch à Pâques (Olive, 2002), lorsque Perpignan ressemble aussi à València ou Sevilla.

Si les questions d'honneur se portent alors sur la respectabilité et la réputation, à travers le maintien – à vrai dire instable – d'un équilibre entre la virilité des hommes et la virginité des femmes (idéaux-types de référence), ces rapports n'ont rien de spécifiquement gitan. On peut aussi bien évoquer les jeux de séduction et la « pudeur volontiers outrée chez les adolescentes maghrébines » (Lepoutre, 1997: 361) et, sous d'autres latitudes mésoaméricaines encore, les « combats de jeunes coqs » (Lewis, 1963: 125-126). Car il s'agit de codes génériques, de rites de qualification et d'élévation de statut qui transcendent leurs expressions micro-culturelles.

Il y a beaucoup à dire des « femmes musulmanes », qu'on stigmatise par méconnaissance, alors que « les mariages précoces » et « la virginité de la jeune fille » sont à la fois le recours à la tradition comme référence et la norme sociale comme valeur actuelle, ce qui confère à la

⁹ « Perpignan, ville frontières », *Libération*, 29 et 30.11.2003, cahier central, XVI p.

femme maghrébine une position cruciale dans la transmission du patronyme et du patrimoine (Zemmour, 2002), et non pas seulement une position de soumission. Vu d'ici, il s'agit d'un système à quatre entrées : « la focalisation médiatique sur les violences envers les femmes des minorités aboutit en effet à une stigmatisation de l'ensemble des hommes immigrés et de leurs fils, ce qui non seulement renforce le racisme, mais aussi produit un système complexe de contraintes sur les femmes immigrées et leurs filles en les soumettant à des injonctions paradoxales : défendre les hommes qui sont leurs proches contre le racisme, tout en refusant le sexisme de ces derniers ». Nacira Guénif-Souilamas avait aussi très bien montré comment les « injonctions paradoxales » sont le cadre dans lequel se définissent les « *beurettes* » (Guénif-Souilamas, 2000: 25), parmi d'autres femmes « ethnicisées ».

4. Déconstruction interactionnelle du genre : par-delà nihilisme ethnicisant et féminisme postmoderne

Le traitement médiatique des « femmes arriérées » suppose une mise au point, lorsqu'il réfère à une position affichée comme féministe, et en réalité complaisante ou faussement militante : afin d'éviter toute ambiguïté, précisons ici que l'ancrage théorique des journalistes incriminés plus haut renvoie en réalité à des « perspectives de genre » énoncées sous l'impératif ambigu du *politically correct*, « en tant qu'outil d'affirmative action contestable dans le design des politiques publiques » (Mathieu, 1991: 210). Sur ces questions d'épistémologie et d'héritage sans testament, référons aux travaux de Françoise Collin (2001) et levons une autre ambiguïté. Depuis Virginia Woolf jusqu'à Judith Butler, le principe de la domination masculine ne peut plus être considéré comme étant l'apanage exclusif des hommes, ce qui place les femmes en situation de victimes, mais il procède d'un rôle construit et d'un habitus incorporé, tel qu'il est inconsciemment assimilé et reproduit, notamment par les femmes, et souvent à travers ce que l'usage a appelé une « domination consentie » (Bourdieu, 1998: 41-42). En psychanalyse, l'incorporation renvoie d'ailleurs à l'échec du deuil et à la « mélancolie de genre » (refus de la perte de l'aimé, négation du désir), qui ont conduit nos sociétés au refus et à l'intolérance vis-à-vis des conduites de genre mélangées et des sexes non autorisés (Butler, 2005: 147-148).

Judith Butler, dont les ouvrages ne sont traduits en français que depuis cinq ans, propose de dédiagnostiquer le genre : elle examine les fondements anthropologiques et psychanalytiques de la norme hétérosexuelle dominante, interroge la validité de la parenté réduite à ces universaux culturels ou symboliques que sont le tabou de l'inceste et le mythe d'Œdipe, et les conditions d'émergence de la transformation sociale confrontée à ces universaux (Butler, 2006).

Dans le cas des jeunes femmes gitanes, exposées dès leur plus jeune âge à l'honneur masculin et en même temps excipées¹⁰ de lui, exceptées en quelque sorte, elles construisent leur genre à travers le rapport qu'elles entretiennent à l'hétéronomie masculine, « forme de complaisance à l'égard des attentes masculines » (Bourdieu, 1998: 73). Elles s'identifient d'ailleurs plutôt aux stratégies de reproduction des familles bourgeoises (*Id.*, 103-105). Or, ce rapport change car il s'institue au cœur de « groupes ethniques en interdépendance » (Barth, 1995: 215-219), dans des « systèmes sociaux polyethniques », qui trament nos sociétés complexes ou plurielles.

Contre toute « nature » féminine, le genre est bien une performance sociale apprise, répétée, et exécutée, sous un caractère de convention et d'obligation sociale. S'il s'agit d'« une activité incessante performée » (Butler, 2006: 13), elle est « performée pour autrui » (*Id.*, 39). Pour la femme gitane, être considérée comme vierge au mariage est une manière de s'intégrer dans le monde des Gitans, de réassurer les hommes dans leur propre virilité. Conseillère au Planning familial de Montpellier, Latifa Drif écoute sans juger les jeunes gitanes qui viennent chercher un certificat de virginité ou un mode de réparation. Elle commente la pratique du « dekló » : « Ce rituel est très prégnant. C'est une question d'honneur, elles sont soumises à la pression de la famille, du clan, du quartier. Elles redoutent que « les gens parlent ». Le « mouchoir » est intégré par les hommes et intériorisé par les femmes¹¹ ». L'attitude des jeunes gitanes est ici très comparable à celle des femmes cambodgiennes, péruviennes, mongoles, philippines, malgaches, etc. C'est pourquoi la défloration rituelle, exercée au sein du gynécée (en présence des parentes et alliées du clan, sous l'exercice et la protection de femmes expertes), a traversé le temps et a conservé son caractère de rite agrégatif, car « celle-ci n'est pas une mutilation ».

Nous devons bien entendu distinguer ces formes rituelles transmises des formes de défloration prostitutionnelle, et autres déviations que condamne à juste titre Nancy Huston : « Oui, il faut mettre fin à la virginité, au mythe de la virginité, aux symboles de la virginité », du moins lorsque, dans des bordels « on recoud jusqu'à cinq fois l'hymen des fillettes de 6 ans, pour que des clients payent (cher) le plaisir de les déflorer », ou « si l'on ne trouve pas de sang sur le drap au lendemain des noces, la mariée est frappée, conspuée, répudiée¹² ». Précisons ici que lorsqu'ils sont violents, certains « rites de transition » (excision, introcision) entrent dans la

¹⁰ Du latin *excipere*, composé de *ex-* « hors de » et de *capere* « prendre » : prendre de, tirer de, excepter, in Alain Rey dir. (2006), *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Le Robert, I, p. 1356.

¹¹ Sandra Canal, « Gitans. Profession : défloreuse de vierges », *MidiLibre.com*, 21.11.2010.

¹² Nancy Huston, « Complaisant », *LeMonde.fr*, 13.03.2011.

classification des mutilations génitales féminines (GMF) créée par l’OMS en 1996 et qu’elles font l’objet d’enquêtes très sérieuses, en tant que pratiques contestées (Ottenberg, 1994: 364). Mais les sociologues et les ethnologues doivent se garder d’opiner ou d’influencer les acteurs tant qu’ils n’ont pas recueilli l’avis des principaux protagonistes (adolescents en transition, familles et aînés, communautés d’adultes) et celui des experts rituels concernés. En 1993, lors de la Conférence des Droits de l’Homme qui fut organisée par les Nations Unies à Vienne, il fut clairement stipulé : « *The human rights of women and of a girl-child are an inalienable, integral and indivisible part of universal human rights.* » (part 11, paragraph 9)

Il ne faut surtout pas confondre défloration et castration (opérations d’ablation et mutilations, excision, clitoridectomie, dévoilement du gland ou de la verge). Elle est encore moins un viol, avec introcision ou lacération, même si « intégrité et défloration sont entourées de tabous qui couvrent des manifestations sociales comme le mariage, le mythe de la fécondité, mais aussi les mutilations sexuelles » (Chippaux in Poirier, 1990: 553-554). Cependant, la virginité n’est pas une pratique dégradante pour la femme, et la rupture de l’hymen n’a pas de conséquences dommageables réelles : membrane souple, transparente et poreuse, peu vascularisée, l’hymen est situé à 3-4 centimètres de l’entrée de l’orifice vaginal, et sa rupture est peu douloureuse, accompagnée d’une légère perte de sang. Après la défloration, la cicatrisation de la rupture hymenale se fait en trois à quatre jours, durant lesquels une légère perte de sang peut perdurer avec une légère sensation de douleur ou de picotement. C’est bien pourquoi il est préférable de différer la pénétration sexuelle de 24 à 48 heures, ce que respectent la plupart des groupes gitans qui ritualisent ces deux moments par un temps intermédiaire de fête et de danses¹³.

Sous le régime de la loi, l’affaire devient sensible. Lorsque le sensationnalisme non-tempéré se mêle à un féminisme superficiel, le résultat produit est une sorte d’hygiénisme médiatique, un misérabilisme qui enferme ses victimes dans une condition imagée et imaginée, aseptisée, laquelle n’a cours que dans les représentations mentales des observateurs. Ces représentations ne sont pas exemptes de connotations nihilistes et misogynes, voire de ce que Nancy Huston a appelé la « doctrine négativiste » (Huston, 2004: 21-22, 338-340), qui s’inscrit dans le dégoût du féminin et du corps en tant que chair, comme forme de génophobie (*Id.*, 342-343). Cette tendance morbide, que pourrait subsumer un rapport de domination incorporé et non dépassé

¹³ Julien Charnay, émission spéciale sur le mariage, M6, *Zone interdite*, 26 juin 2005, 20h50.

(Bourdieu, 1998: 47-48), s'oppose ici aux revendications des mères lesbiennes, à l'éloge de la maternité et du corps, depuis Hannah Arendt jusqu'à Nancy Huston (Terestchenko, 2009).

A trop mal définir des concepts comme le « patriarcat », on peut nier la maternité et la femme en tant qu'« être utérin » (Schwartz, 2002: 179), et l'on court aux contresens, qui s'expliquent par le décodage bourgeois des réalités ouvrières, jusqu'à dénier « l'hétéronomie masculine » (*Id.*, 204), laquelle est bien moins un pouvoir qu'une délégation de pouvoir sur la femme, par un jeu subtil de réciprocité. « La différence sexuelle est inévitable et fondamentale mais (que) cette forme, du fait de son caractère patriarcal, est contestable » (Butler, 2006: 240). Non sans pondération à cet égard, Judith Butler évite l'amalgame entre patriarcat et territoire.

A l'inverse et tout en partant d'une bonne intention (condamner fermement les maris violents), Elisabeth Badinter se fourvoie dans le piège béant de l'ethnisation (Badinter, 2005) : « Il est déraisonnable de mettre sur le même plan la violence contre les femmes observée dans les pays démocratiques et celle observée dans les États patriarcaux, non démocratiques. Dans ces derniers, la violence contre les femmes est une violence fondée sur des principes philosophiques, traditionnels et religieux qui n'ont rien à voir avec les nôtres... En revanche, la violence à l'égard des femmes dans nos sociétés est tout à fait contraire à nos principes ..., elle révèle avant tout une pathologie... qui nécessite des soins ». Nouveau clivage entre elles et nous. Qu'en est-il de ce « patriarcat » indéfini et désémantisé ? Il y a là un danger évident car, s'il est même la forme « la plus ambiguë et la plus feutrée » du racisme (Delphy, 2006: 104), « Le féminisme doit se garder d'assimiler le progrès à l'intégration des conceptions occidentales de la puissance d'agir et de la mobilisation politiques. » (Mohanty, 1991).

Le féminisme ne peut se cantonner à un rôle d'opposition à « l'hétérosexualité obligatoire et au phallogocentrisme » (Butler, 1990: 54), et donc à une sorte de guerre, car à ce compte les revendications « universelles » des féministes des pays dominants mènent à des méprises sur l'action des féministes des pays en espoir de développement. « Ce cadre fait en outre des pays développés le lieu de la puissance d'agir féministe authentique et voit dans les pays en voie de développement un bloc monolithique contre lequel on se définit » (Butler, 2005b: 75-76). On ne peut alors que déplorer, avec Chandra Mohanty, cet « universalisme ethnocentrique », dès lors que : « les féministes ont pris pour allant de soi que les femmes sont un groupe déjà constitué et cohérent avec des intérêts et des désirs identiques, sans égard à la classe, l'appartenance ethnique ou à la race, ou encore aux contradictions, [ce qui] suppose une

conception du genre ou de la différence sexuelle ou encore même du patriarcat qui peut valoir universellement ou même indépendamment des appartenances culturelles. » (*Id.*, 55)

Il s'agit de renoncer à « l'arrogance sémantique » des féministes blanches occidentales de la classe moyenne (Spelman, in Nicholson, 1996: 45). Il s'agit d'éviter de voir se reproduire ici le stéréotype, construit par l'histoire coloniale et ravivé par la globalisation, des « femmes du sud », exclues du progrès et jugées « arriérées » ? (Marchand & Parpart, 1995: 13). Désormais les « femmes de l'est » revendiquent aussi « la réévaluation critique de certains concepts consacrés de la réflexion féministe classique. Se rapprochant d'autres féminismes dissidents (postcolonial ou noir américain), les intellectuelles est européennes mettent en question l'ethnocentrisme de la production scientifique occidentale. » (Cîrstocea, 2008)

Si la tension est aussi grande entre les questions sexuelles et les questions raciales, pourquoi les femmes les plus vulnérables, parmi elles les jeunes femmes gitanes ostracisées, qui vivent leur propre processus d'intégration et de division des genres, ne bénéficieraient-elles pas des mêmes compétences ? Pourquoi seraient-elles moins évoluées ou moins libérées ? On perçoit ici toute la violence symbolique du discours raciste et les ambiguïtés des discours antiracistes, conçus en miroirs inversés, car tout se passe aussi comme si l'on voulait singulariser, exclure, « sortir les femmes racisées de l'ensemble des femmes. » (Delphy, 2006: 98-99)

5. Cali. Performance de genre invisible et asymétrique, par capture et par émancipation

Les sociétés les plus démunies sont assimilées aux « ethnies stigmatisées » (Bourdieu, 1980: 242-243 ; 1994: 191). Nous leur imputons un stigmate, une « différence fâcheuse » (Goffman, 1975: 15), et l'analyse de leurs stratégies d'adaptation à un monde hostile fait ressortir cette « différence inquiétante » (San Román, 1994) qu'on invoque afin de mieux les méconnaître. Sédentarisés par la loi et immobilisés par la force, les Gitans constituent un « groupe ethnique malgré lui » (Kaprow, 1978). C'est pourquoi ils ont appris à se déterritorialiser, à développer le devenir minoritaire et à renverser le principe ou l'« appareil de capture » (Deleuze, 1980: 545-560). Êtres spoliés et forcés à se réfugier sous protection de la loi (aborigènes australiens, inuits, touaregs) : « l'imposition légale de la souveraineté implique une déterritorialisation immédiate des territoires indigènes ainsi que leur reterritorialisation en un espace uniforme appartenant à la Couronne et placé sous l'autorité du souverain » (Patton, 2000: 124).

En diachronie, dès leur territorialisation sous l'Ancien Régime, les groupes « tsiganes » et les Gitans d'Europe ont su bénéficier de l'institution régaliennne du *parrainage* et du *patronage* seigneurial, qui leur garantissait la protection de la noblesse (Jussen, 1992), un sauf-conduit de libre circulation sur le territoire européen, et une reconnaissance de leur statut d'itinérants. Mais entre temps, « L'entretien et l'éducation des enfants deviennent une affaire publique » (Engels, 1972: 84). Avec la sédentarisation et la familialisation (comme institutionnalisation du contrôle social des familles) et l'obligation de rendement scolaire (Donzelot, 2005: 140, 188), les familles gitanes ont du perpétuer et renouveler l'art de l'acculturation antagoniste réciproque (positive et associative, si l'on en croit Georges Devereux, 1972: 201-228).

A mi-chemin entre le droit et la psychanalyse, l'institution du *surmoi parental* et ses réseaux d'expertise fixent le cadre normatif des compétences ascendantes dans l'illusion d'un vide biologique (Martin, 2003: 33). Dans un rapport fusionnel et confusionnel entre public et privé, univers social et univers sociologique, l'institution parentale devient un enjeu politique fort, même si elle se fonde sur un syndrome nébuleux, qui procède par déficit ou par élimination : comme la déscolarisation, la désocialisation, ou la déresponsabilisation (Donzelot, 1999).

Par force de loi, les familles gitanes s'acculturent et s'adaptent aux changements contextuels, développent des stratégies d'emprunt alloplastique et de tactique : « J'appelle tactique l'action calculée que détermine l'absence d'un propre. Aucune délimitation d'extériorité ne lui fournit la condition d'une autonomie. La tactique n'a pour lieu que celui de l'autre. Elle s'y insinue, fragmentairement, sans le saisir en son entier, sans pouvoir le tenir à distance. [...] Ce qu'elle gagne, elle ne le garde pas. Il lui faut constamment jouer avec les événements pour en faire des "occasions" » (De Certeau, 1980/1: 60-61). Dans les familles ouvrières, l'intériorisation des rôles de femme (par le mariage) et de mère (par l'enfantement) se reproduit et se déforme en même temps. Dans les classes populaires, les identités narcissiques entre fille et mère sont aussi des modes de réparation (Schwartz, 2002, 255) et de contiguïté. Plus tard, la maternité précoce et le premier enfant les rendent « esclaves » (Leblon, 2002: 69) et casanières... Ainsi l'apprentissage interactionnel des rôles de genre et l'appartenance ethnique sont inextricables et « tous les signes sociaux de genre sont ethniquement marqués. » (Devereux, 1987: 99)

Chez les jeunes filles gitanes, l'intériorisation du mariage passe par des jeux et des rites, et par un soin poussé du corps et des parures (Houdelet, 2008: 111), ce qui les rend plus vulnérables à l'école, autre raison à la discontinuité présentielle ou au retrait précoce. Bien que l'enquête

directe dans le collège ne décèle pas de différences marquées dans la scolarisation des filles et des garçons gitans (*Id.*, 118), du moins tant que l'on y maintient la mixité, l'équilibre de l'âge et du niveau scolaire (*Id.*, 17) déterminent les rapports de socialité ou d'hostilité envers les non gitans (alors qu'on note une extension récente et importante des mariages mixtes).

Mossa parle de « Gitans civilisés » (Leblon, 1992: 89), car ils scolarisent leurs enfants autant que ces derniers le veulent. A Perpignan, selon le modèle « que nous ont enseigné nos grands-parents, effectivement, la femme gitane a une place précise qui est de s'occuper de la famille... », mais le jeune père et guitariste gitan parle aussi de briser le moule : « On se rend compte que peut-être les Gitans d'aujourd'hui sont un peu plus ouverts, peut-être qu'ils acceptent plus de choses. Après, tout dépend de l'éducation... Moi en ce qui me concerne je n'ai aucun problème à ce que ma femme travaille, fasse des études... ça ne l'a pas empêchée d'avoir un DESS, tu vois » (JC, in Houdelet, 2008: 5). D'autres diront encore qu'il ne s'agit là que d'un discours (*Id.*, 87-88), du moins jusqu'à la venue du premier enfant, mais on ne peut généraliser. La régression scolaire (entendue en termes de niveau acquis) est moins affaire de capacités qu'une peur de l'assimilation et une forme de solidarité avec « le milieu d'origine » (Missaoui, 2005). On distingue aussi les catégories du Gitan « moderne », du « mitigé » et du « traditionnel » (Cargol, 2008: 20). Il n'y a donc pas d'image homogène de la femme gitane, il n'y a qu'une image invisible, indéterminée et interdéterminée, mise en tension.

En définitive, l'image est une « manifestation de la différence introduite par la photographie dans l'aspect des choses » (Sontag, 2008: 164). Ce que les acteurs du discours journalistique ne restituent pas, c'est ce qu'ils ne savent pas, ce qu'ils n'observent pas au quotidien dans la vie des quartiers difficiles, lieux qu'ils n'habitent pas. Ils ne savent pas distinguer les femmes gitanes qui conduisent ou qui fument, femmes qui travaillent ou qui militent, commerçantes et étalagistes, chiffonnières et couturières, coiffeuses, cabaretières et demain... Il y a aussi les assistantes maternelles et auxiliaires de vie scolaire, médiatrices et présidentes d'association, telles RG ou MB, étudiantes et enseignantes, infirmières et libérales, comme SB. Ailleurs, se posent des problèmes de relogement et de négociation avec l'institution, et ce sont de jeunes mères, incarnant parfois tout un clan, telle CS, montant en ligne et inférant à la mairie.

Portraits invisibles de femmes gitanes assumant le leadership de leur groupe : dérangeant-elles donc les hommes Gitans, installés dans leur « machisme », ou bien nos sociétés ? Avides de définitions figées et stéréotypées, de places assignées ? Or, on l'a vu, l'occasion (de trouver un mari, d'accéder au statut de femme, etc.) se traduit par cette labilité, cette liberté du choix.

Pourvoyeurs et quêteurs de modalités ou de « stratégies » organisées et normées (San Román, 1994: 133-134), en « vivant au jour le jour » (Gray-Floyd & Quintana, 1972: 32), les Gitans manifestent un optimisme proverbial, et ils expriment ainsi leur refus des institutions durables et aliénantes par un goût plus prononcé pour « l'impermanence. » (Kaprow, 1991: 221)

Intégrés et sédentarisés de très longue date dans la société rurale et urbaine perpignanaise, ou marseillaise, les Gitans y vivent et prospèrent en immersion, sachant que « L'immersion n'est pas nécessairement synonyme de ségrégation » (Williams, 1991: 244-246 ; Kaprow, 1992: 127). Dans un monde où le changement de forme et de structure sociale est constant (lié à la mobilité des groupes, de l'alliance et de l'échange), il « se pratique une véritable modulation de l'identité », dans le sens où « La modulation de l'identité ne modifie pas le système de relations, elle joue avec les relations de ce système. » (Williams, 1994: 177)

La construction du genre nominal des « femmes gitanes » évite justement de les naturaliser, de les essentialiser en stéréotypes (Spelman 1998: 170-178). Notre groupe de recherche, de la Licence jusqu'au Doctorat de sociologie, a d'ailleurs été fréquenté par certaines d'entre elles, et elles ont rendu compte de travaux réflexifs et récursifs sur leur condition (Olive, 2007). En se considérant comme exposées, elle refusent des demandes, en concertation avec leur père, et repoussent l'âge au mariage de 16-18 ans à 22-25 ans voire au-delà afin de poursuivre leurs études, et entrer dans des carrières d'enseignante, d'infirmière, de préparatrice en pharmacie. Inscrites en Licence et Master de Lettres et Sciences sociales, Rebecca L, Lindsay C, Bruna L, Lisa R, Sandie B revendiquent leurs origines rurales à Prades, Vinça, Ille-sur-Têt et Millas, communes périphériques où d'autres modèles sont éprouvés, et où le ghetto urbain (Saint-Jacques, Haut-Vernet à Perpignan) n'a pas exporté ni imposé ses modèles. Revendiquant une parenté et une fraternité entre cousines, entre prescriptions gitanes et aspirations païas, elles se situent à l'intersectionnalité des genres et des systèmes d'oppression (Crenshaw, 1989).

Depuis le témoignage de Mossa et en vingt ans, les choses changent : « Maintenant, quand même, les Gitanes ne se laissent plus dire des choses comme ça. Elles ne se laissent plus injurier par leur belle-mère et si elles ont quelque chose à dire, elles le disent ; elles discutent. Et si leur mari ne les aime pas, elles ne le gardent pas » (Leblon, 1992: 64-65). Que dire encore de LR, qui est spécialiste du théâtre hugolien (Reyes, 1995), a réalisé un DEA (Master 2) traitant de sa propre trajectoire scolaire et universitaire (Reyes, 1998). Elle témoigne de ce que, malgré la pression sociale du groupe, ses parents lui ont laissé une grande liberté pour

gérer sa scolarité. Aujourd'hui installée dans le statut de professeure de Français-Catalan en Collège, elle poursuit sa quête de savoir et sa recherche en Doctorat, et interroge toujours ce statut alternatif. Nous l'avons tout récemment invitée à en débattre dans un colloque que nous organisons à l'Université et elle a très ouvertement posé ce problème de réflexivité¹⁴.

Ces exemples démontrent si nécessaire qu'il n'y a pas nécessairement de fatalité sociale ni de contradiction entre la communauté familiale et le devenir-femme qui transparait de ces belles trajectoires individuelles. C'est même, à en croire les *Cali* (selon le nom qu'elles-mêmes se sont auto-attribué), l'un des nouveaux enjeux de la « gitanitude » (Willmott, 2009). Portée par les femmes en Espagne (Gay y Blasco, 2009), et transporté du local à l'échelle macrosociale, un tel constat recoupe le fait que la conception contemporaine de la féminité s'avère indissociable de la construction de l'identité ethnique ou nationale (Varikas, 1998).

Ces données infirment les hypothèses alarmistes du sociologue Alain Tarrus, qui n'échappait pas au discours convenu ou voulait plaire aux puissances du moment. Sortant de sa réserve ou par un élan de démagogie, il crut voir les femmes sortir de leurs quartiers, et, au prétexte de l'omniprésence structurante des toxicomanies et déviances, en vint à encourager les « sorties communautaires » ou « l'effacement ethnique » (Tarrus, 1997, Missaoui, 1999). Ces dénis du lieu et de l'appartenance d'origine ne sont en réalité que des formes empiriques de négation de la famille et de ses recompositions, qui sont loin d'être arrêtées ou figées sur le terrain. Or, c'est précisément à l'encontre de cette doxa que s'inscrivent les tendances sociologiques que nous observons dans les trajectoires, encore isolées et essaimées, de jeunes femmes gitanes en réussite. Nous analysons des situations personnelles et inédites qui contribuent à moduler et à recomposer l'hétéronomie masculine, cette « forme de complaisance à l'égard des attentes masculines » (Bourdieu, 1998: 73), par observance du rite de défloration (le mouchoir), mais aussi par emprunt antagoniste au mode de vie et aux professions des Païas. Ces parcours de femmes sont encore atypiques, certes, mais ils se développent, et induisent déjà de nouveaux modèles, que l'on peut recouper avec d'autres témoignages, à Séville, Grenade, Barcelone, ou Gérone (12 femmes gitanes du quartier de la Font de la Pólvora, in Carreras, 2010).

Fortes d'une démarche structurée et exprimée en langue Kaló (qui donne Kali au féminin), sur le modèle de la chanteuse andalouse Concha Vargas, les femmes gitanes « *veulent parler* »

¹⁴ J.-L. Olive & M. Chartier, *Luttes de classements et trajectoires atypiques : éducation et scolarisation des groupes minorisés*, Atelier Urba Rom, partenariat Art-Dev et Inspection académique des P.O. , 11-12 mai 2011.

(Vargas, 1997). Un peu partout, ces modèles innovants contribuent à définir et à exemplifier ces femmes comme passeuses d'un « genre liminoïde », au sens où l'anthropologue Victor W. Turner l'entendait : « qui borde et déborde les tabous dans les sociétés tribales et qui subvertit la structure normative dans les sociétés industrielles... » (Turner, 1974: 14-17)

Cali, c'est ainsi qu'elles se nomment elles-mêmes, en référence à l'ethnonyme des Gitans et à son féminin. Ni femmes arriérées, ni femmes libérées, les jeunes femmes gitanes se pensent et se projettent autrement, émancipées par l'éducation et excipées de l'honneur masculin. Elles en sortent autant qu'elles ressortent par exception. Dans les groupes minorisés, les rapports de genre et les stratégies de nuptialité se recomposent dans la transformation de la « loi gitane » et dans la mise au monde de relations inédites. Car lorsqu'une société, à un moment précis de son histoire, est perçue comme une structure en ruines ou en débris, en situation de rupture vis-à-vis des systèmes idéologiques de son passé, elle n'en demeure pas moins à ses propres yeux : « un système, un tout cohérent... tendant à trouver dans la variété de ses métaphores une ouverture vers le futur, un meilleur mode de vie et une nouvelle force de contestation de ses propres paradigmes. » (Turner, 1974: 14)

L'émancipation consentie de ces femmes gitanes passe paradoxalement par la réappropriation volontaire de la défloration rituelle. Certes minoritaire, une partie d'entre elles a commencé à rejeter l'idéal masculin de virginité et le rituel qui le sanctionne. Toutefois, ce refus est encore loin d'être devenu un acquis, au plus un objectif raisonnable et lointain, mais on peut espérer et militer désormais avec Nancy Huston car : « la non-virginité généralisée des femmes serait un premier pas vers la reconnaissance de cette vérité cruciale : le corps d'une femme lui appartient. Partant, le but n'est pas de le déflorer mais de le faire fleurir¹⁵ ».

Bibliographie

Acton Thomas A. (1994), « Moral panics, modernisation, globalisation and the Gypsies », *Sociology Review*, Vol.4 (1), University of Greenwich (uk), September 1994, p. 24-28.

Aldrin Philippe (2005), *Sociologie politique des rumeurs*, Paris, Puf.

Aubenas Florence & Benasayag Miguel (1999), *La fabrication de l'information*, Paris, La Découverte.

¹⁵ Nancy Huston, « Complaisant », *LeMonde.fr*, 13.03.2011.

Auraix-Jonchière Pascale & Loubinoux Gérard (2005), *La Bohémienne, figure poétique de l'errance aux XVIIIe et XIXe siècles*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal.

Barth Fredrik (1995), « Les groupes ethniques et leurs frontières » (1^{ère} éd. 1969), in Poutignat P. et Streiff-Fenart J., *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, p. 203-249.

Bordigoni Marc (2001), « Terrain désigné », observation sous contrôle : quelques enjeux d'une ethnographie des Tsiganes », *Ethnologie française*, 2001/1, 31: 117-126.

Bourdieu Pierre (1980), *Le sens pratique*, Paris, Seuil.

Bourdieu P. (1984), *Homo Academicus*, Paris, Minuit.

Bourdieu P. (1993), *La Misère du monde*, Paris, Seuil.

Bourdieu P. (1994), *Raisons pratiques*, Paris, Seuil.

Bourdieu P. (1998), *La domination masculine*, Paris, Seuil/Liber.

Butler Judith (2005), *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, Paris, La Découverte, préface de Eric Fassin, traduction de Cynthia Kraus, 1^{ère} éd. 1990.

Butler J. (2005b), *Vie précaire*, Paris, éd. Amsterdam.

Butler J. (2006), *Défaire le genre*, traduction Maxime Cervulle, Paris, éd. Amsterdam.

Carreras Àlex, Oliveras Ramon, Radresa Paula, *Sacais Romi, amb ulls de dona*, AASS, Girona, film vidéo 63 mn., 2010.

Cârstocea Ioana (2008), « Between the Past and the West » : le dilemme du féminisme en Europe de l'Est postcommuniste, *Sociétés contemporaines*, n° 71, 2008.

Crenshaw K. W. (1989), *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex : A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine. Feminist Theory and Antiracist Politics*, Chicago, University of Legal Forum: 139-167.

De Certeau Michel (1980), *L'Invention du quotidien. 1. Arts de faire*, Paris, Gallimard, 10/18.

Deleuze Gilles & Guattari Félix (1980), *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Paris, Minuit.

Delphy Christine (2006), « Antisexisme ou antiracisme ? Un faux dilemme », in N. Guénif-Souilamas (éd.), *La République mise à nu par son immigration*, Paris, La Fabrique éditions, 81-108.

Devereux Georges (1972), *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Paris, Flammarion.

Devereux L. (1987), « Gender Difference and the Relations of equality in Zinacantan », in M. Strathern ed., *Dealing with Inequality: Analysing Gender Relations in Melanesia and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press.

- Donzelot Jacques (2005), *La Police des familles*, Paris, Minuit (1^{ère} éd. 1977).
- Donzelot J. (1999), « La police des familles, suite », *Informations sociales*, n° 73-74, 1999, p. 136-143.
- Douglas Mary (1975), *Implicit Meanings*, London, Routledge & Kegan Paul.
- Eberstadt Fernanda (2007), *Le Chant des Gitans*, Paris, Albin Michel.
- Engels Friedrich (1972), *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat*, Paris, Éd. Sociales.
- Favret Jeanne (1987), « L'arraisonement des femmes », *Les Temps Modernes*, février 1987 : 137-150.
- Gay y Blasco Paloma (1999), *Gypsies in Madrid. Sex, Gender and the Performance of Identity*, Oxford, Berg.
- Gay y Blasco P. (2009), « La féminité gitane dans le contexte de la fragmentation politique dans l'Espagne du XXe siècle », *Etudes tsiganes*, 33-34, « Etre une femme dans le monde tsigane », p. 140-161.
- Goffman Erving (1975), *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps*, Paris, Minuit (1^{ère} éd. 1963).
- Goffman Erving (1987), *Façons de parler*, Paris, Minuit.
- Gray-Floyd L. & Quintana B.B. (1972), *Que Gitano ! Gypsies of Southern Spain*, New York, Holt, Rinehart and Wilson.
- Guénif-Souilamas Nacira (2000), *Des Beurettes*, Paris, Hachette.
- Guillaumin Colette (1978), « Pratique du pouvoir et idée de Nature (1) : L'appropriation des femmes », *Questions féministes*, n° 2: 5-30.
- Guillaumin Colette (1992), *Sexe, race et pouvoir*, Paris, Côté-Femmes.
- Haddad Joumana (2010), *J'ai tué Schéhérazade. Confessions d'une femme arabe en colère*, Arles, Actes-Sud / Sindbad.
- Huston Nancy (2001), *Journal de la création*, Arles, Actes Sud / Babel.
- Huston Nancy (2004), *Professeurs de désespoir*, Arles, Actes Sud.
- Jussen B. (1992), « Le parrainage à la fin du Moyen Âge. Savoirs publics, attentes théologiques et usages sociaux » *Annales E.S.C.*, 2, 1992, p. 467-502.
- Kaprow Miriam Lee (1978), *An Ethnic Group in Spite of Itself : Gypsies of Saragossa*, New York, Department of Anthropology of Columbia University, Doctoral dissertations.

Kaprow M. L. (1982), « Resisting Respectability: Gypsies in Saragossa », *Urban Anthropology*, 11, 3-4.

Kaprow M. L. (1991), « Celebrating Impermanence : Gypsies in a Spanish City », in P. De Vita (éd.), *The Naked Anthropologist : Tales From Around the World*, Belmont, California, Wadsworth.

Kaprow M. L. (1992), « Gitanos », in L. A. Bennett éd., *Encyclopedia of World Cultures*, Boston, GK Hall, IV, p. 127-130.

Lacoste-Dujardin Camille (1981), «L'œuf entre les mains du père », in *La première fois ou le roman de la virginité perdue à travers les siècles et les continents*, ouvrage collectif, préface du Dr Gilbert Tordjman, Paris, Ramsay, p. 287-326.

Leblon Bernard (1992), *Mossa, la gitane et son destin*, Paris, L'Harmattan.

Lepoutre David (1997), *Cœur de banlieue. Codes, rites et langages*, Paris, Odile Jacob.

Lévinas Emmanuel (1998), *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset.

Lewis Oscar (1963), *Les Enfants de Sanchez : autobiographie d'une famille mexicaine*, Paris, Gallimard.

Marchand M. & Parpart J. eds. (1995), *Feminism, postmodernism, development*, London: Routledge.

Martin C. (2003), *La parentalité en questions*, Rapport pour le Haut Conseil de la Population et de la Famille, Paris, La Documentation Française, avril 2003.

Mathieu Nicole-claude (1985), *L'Arraisonement des femmes. Essais en Anthropologie des sexes*, Paris, éd. de l'EHESS, coll. Cahiers de l'Homme n° 24.

Mathieu N.C. (1991), *L'Anatomie politique. Catégorisation et idéologies de sexe*, Paris, Côté-Femmes.

Missaoui Hasnia-Sonia (2005), *L'école, le collège : y rester ou en sortir*, Perpignan, Trabucaille éd.

Missaoui Lamia & Tarrius Alain, « Lorsqu'une crise en cache une autre », *Etudes tsiganes*, 10-2, « Femmes Tsiganes », p. 106-115.

Mohanty Chandra Talpade (1991), « Under Western Eyes : Feminist Scholarship and Colonial Discourses », in Chandra Talpade Mohanty, Ann Russo et Lourdes Torres (dir.), *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington, Indiana University Press : 51-80.

Nadel Siegfried (1970), *La théorie de la structure sociale*, Paris, Minuit.

Nicholson Lydia (1996), « Interpreting Gender », *Signs : Journal of Woman in Culture and Society*, vol. I, XX: 79-105.

Olive J.-L. (2002), « Mystères catalans, rites de ténèbres et rythmes de lumière : Pâques ou l'eschatologie populaire en Méditerranée », in Paul Carmignani, Jean-Yves Laurichesse et Joël Thomas (éd.), *Rythmes et lumières de la Méditerranée* (colloque VECT, mars 2002), Presses universitaires de Perpignan : 113-139.

Olive J.-L. (2003), « Conjugalité et parentalité, famille et communauté, le dedans et le dehors du monde Gitan : approche discrète d'un anthropologue au seuil de l'altérité », in Paul Marciano (éd.), *Conjugalité, parentalité : quel paradoxe ?* (Actes des XIIIe Rencontres de Périnatalité, Béziers, 11.04.2003), Toulouse, Erès, coll. Spirale n° 26: 29-63.

Olive J.-L. (2007), « Les Gitans sur le marché scolaire. Les sciences sociales à l'épreuve du terrain : enquête-école à Perpignan », in David Giband & Guillaume Lacquement, *La Ville et ses marges scolaires. Retour d'expériences sur l'éducation prioritaire et la rénovation urbaine en France et à l'étranger*, actes du colloque UMR 5045 CNRS (Université de Perpignan, le 7 avril 2006), Presses Universitaires de Perpignan : 61-94.

Ottenberg Simon, 1994, « Male and female secret societies among the Bafodea Limba of the Northern Sierra Leone ». In T. Blakeley, W. Van Beek & D. Thompson eds., *Religion in Africa*, London, James Currey.

Pasqualino Caterina (1995), *Dire le chant. Les Gitans flamencos d'Andalousie*, Paris, CNRS.

Patton Paul (2000), *Deleuze and the Political*, London / New York, Routledge.

Pitt-Rivers Julian (1954), *People of the Sierra*, New York, Criterion Books.

Poirier Jean éd. (1990), *Histoire des mœurs*, Paris, Gallimard / La Pléiade, vol. I.

Reyniers Alain (1992), *La roue et la pierre. Contribution anthropo-historique à la connaissance de la production sociale et économique des Tsiganes*, Paris, thèse de doctorat, Université de Paris V.

San Román Teresa (1994), *La Diferència inquietant : Velles i Noves estratègies culturals dels Gitanos*, Barcelona : Altafulla, Fundació Serveis de Cultura Popular ; et (1997), Madrid, Siglo XXI ed.

Schwartz Olivier (2002), *Le monde privé des ouvriers*, Paris, PUF.

Skorupski J. (1976), *Symbol and Theory. A Philosophical Study of Theories of Religion in Social Anthropology*. Cambridge, Cambridge University Press.

Sontag Susan (2003), *Devant la douleur des autres*, Paris, Christian Bourgois.

Sontag Susan (2008), *Sur la photographie*, Paris Christian Bourgois (1^{ère} éd. 1977).

Spelman Elizabeth (1988), *Inessential Women*. Boston, Beacon.

Spivak Gayatri Chakravorty (1987), *In Other Worlds : Essays in Cultural Politics*. New York, Methuen.

Tarrus Alain (1999), « Économies souterraines, recompositions sociales et dynamiques des "marges" dans une ville moyenne française », *Sociétés Contemporaines*, n° 36, 1999 : *Les pratiques sociales des drogues*.

Turner Victor W. Turner (1974), *Dramas, fields and metaphors*, Ithaca and London, Cornell University Press.

Vargas Concha (1997), « Camelamos naquerar » (propos recueillis par Manuela Vicente) *Etudes tsiganes*, 10-2, « Femmes Tsiganes », p. 59-73.

Varikas Eleni (2006), *Penser le sexe et le genre*, Paris, PUF.

Varikas E. (1998), « Sentiment national, genre et ethnicité », *Tumultes*, n° 11, Appartenances et ethnicités.

Williams Patrick (1991), « ethnies minoritaires », in Pierre Bonte et Michel Izard, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, P.U.F.

Williams P. (1994), « Une ethnologie des Tsiganes. Jeux, tours, manèges », *Etudes Tsiganes*, 2, p. 4-7.

Zemmour Zine-Eddine (2002), « Jeune fille, famille et virginité. Approche anthropologique de la tradition », *Confluences Méditerranée*, n° 41, printemps 2002.

Mémoires

Baptiste Julia Sandie (2001), *L'enfant de culture gitane en pédiatrie*, I.D.E., Mémoire de fin d'études, I.F.S.I., Hôpital Maréchal Joffre, Perpignan, 30 p.

Cargol Lindsay (2008), *La scolarisation des filles gitanes dans les familles rurales*, Enquête-école de Licence 3 sous la direction de J.-L. Olive, Université de Perpignan, 40 f.

Clapier Cécile & Coché Amandine (2006), *L'école et la différence. Enquête réalisée à l'école maternelle Léon Blum*, Enquête-école 1, Mémoire de Licence 3 de Sociologie, Université de Perpignan.

Fernandez Stéphane & Gagneux Cindy (2006), *L'école et la différence : la scolarisation des enfants gitans à Prades*, Enquête-école 1, Mémoire de Licence 3 de Sociologie sous la direction de J.-L. Olive, Université de Perpignan.

Hénon Alexis, Jimenez Audrey & Klein Aurélie (2006), *Etude sur l'école Maternelle Jeanne Hachette, 2005-2006*, Enquête-école 1, Mémoire de Licence 3 de Sociologie, Université de Perpignan.

Houdelet Suzy, Jaquez Elsa, Pierson Jennifer, Sylla Hawha (2008), « *Les inégales* », *Filles, Gitanes, Ecole*, Enquête-école de Licence 3 sous la direction de J.-L. Olive, Université de Perpignan, 220 f.

Musso Lucie & Plantard Guillaume (2006), *La scolarisation des enfants au collège J.-S. Pons*, Enquête-école 1, Mémoire de Licence 3 de Sociologie, Université de Perpignan, 168 f.

Reyes Elisabeth (1995), *La mort dans le théâtre hugolien : étude de la mort dans les pièces méditerranéennes et françaises de Victor Hugo, de 1829 à 1838*, Maîtrise de Lettres, Université de Perpignan, 106 f.

Reyes Elisabeth (1998), *Què es ser gitano a l'alba del segle XXI*, DEA de Catalan, Université de Perpignan, 75 f.

Simarro Karine (1998), *Tradition et modernité chez le Gitan*, Maîtrise de Sociologie sous la direction d'Ahmed Ben Naoum, Université de Perpignan, 108 f.

Willmott Lara (2009), *Les femmes gitanes à l'école : gitanitude et égalité des chances*, Master 1 de Sociologie sous la direction de J.-L. Olive, Université de Perpignan, 158 f.

Hémérogaphie & sitographie

Arraitz Nicolas (2006), « Archipel oublié », *CQFD*, n° 039, 15 novembre 2006, adresse : <http://www.cequifautdeuire.org/spip.php?article1217>

Arraitz Nicolas (2007), « TF1 se paie des Gitans », *CQFD*, n° 049, octobre 2007, adresse : <http://www.cequifautdeuire.org/spip.php?article1531>

Arraitz Nicolas (2007), « TF1 se paie des Gitans (CQFD) », *Acrimed / action critique médias*, 26 octobre 2007 : http://www.acrimed.org/spip.php?page=imprimer&id_article=2743.

Badinter Elizabeth (2005), « La vérité sur les violences conjugales », *L'Express*, 20 juin 2005.

Bonet Gérard Bonet, "Controverse autour du 'Chant des Gitans' : le point de vue de Jean-Louis Olive", *L'Indépendant*, n° 299, 27.10.2007, p. 18.

Champagne Patrick (1999), « La censure journalistique », in Pierre Bourdieu (éd.), dossier *Joyeux bordel, Les Inrockuptibles*, n° 178, du 16/12/98 au 05/05/1999.

Charnay Julien (2005), émission sur le mariage et reportage sur un mariage gitan et le rite du mouchoir à la Cité Saint-Gély et à Figuerolles, Montpellier. Entretien enregistré le 9 juin 2005 et diffusé le samedi 26 juin 2005, *M6 Zone Interdite*.

Doquet Anne, Dougnon Isaïe, Douyon Denis, Jolly Éric, Richards Polly, « Des chercheurs contre les pratiques éditoriales de Télérama », *Mediapart*, 20.04.2011 : <http://blogs.mediapart.fr/blog/dojopo/200411/des-chercheurs-contre-les-pratiques-editoriales-de-telerama>

Guerrin Michel (1997), « Les Gitans de Perpignan se sentent insultés par une photographe de Magnum », blog : <http://www.roudel.org/formonline/methodologie/perpi/perpignan.swf>

Guillemoles Alain, "Les Gitans de Perpignan tiennent à leurs traditions", *La Croix* (reportage de L. de Courcy et A. Guillemoles, *L'Europe tzigane 2/5 : la loi de la famille*), mardi 31.07.2007, p. 17-18.

Meseilas Susan (1997), « Femmes gitanes » reportage photographique sur un mariage gitan dans le quartier Saint-Jacques, Perpignan, *Télérama*, n° 2485, du 30 août au 5 septembre 1997 (numéro retiré de la vente).

Olive J.-Louis & Chartier Marie, *Luttes de classements et trajectoires atypiques : éducation et scolarisation des groupes minorisés*, Atelier Urba Rom, partenariat Art-Dev et Inspection académique des P.O. , 11-12 mai 2011, <http://urbarom.crevilles.org/>.

Terestchenko Michel (2009), « Nancy Huston », samedi 18 juillet 2009. adresse : <http://michel-terestchenko.blogspot.com/2009/07/nancy-huston.html>