

Être manouche : une histoire de familles

Jean-Luc Poueyto

DANS **ETHNOLOGIE FRANÇAISE** 2018/4 Vol. 48 , PAGES 601 À 612

ÉDITIONS **PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE**

ISSN 0046-2616

ISBN 9782130802150

DOI 10.3917/ethn.184.0601

Date de mise en ligne : 05/10/2018

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-ethnologie-francaise-2018-4-page-601?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

Être manouche : une histoire de familles

Jean-Luc Poueyto

Université de Pau & Pays de l'Adour E2S UPPA /
« Identités, Territoires, Expressions, Mobilités » EA 3002
jl.poueyto@gmail.com

RÉSUMÉ

Les Manouches affirment qu'ils se différencient des gadjé par le lien qu'ils entretiennent avec leurs morts. Loin de s'inscrire dans une nostalgie menacée de disparaître, une telle attitude souligne au contraire combien différentes conceptions du temps historique peuvent coexister dans la société dite occidentale et influencer sur le sentiment identitaire de communautés humaines. Ainsi, le « respect des défunts » est partie prenante d'une certaine conception de la famille, de l'héritage, de l'héritage... Lieu de distorsion et d'intégration, il relève alors d'un conflit idéologique latent avec la société environnante dans lequel la société manouche peut sans cesse se réinventer.

Mots-clés : Manouches. Catégories. Morts. Régime d'historicité. Histoire. Idéologie.

Il y a près de vingt ans, lors de l'enregistrement en studio du disque *Latcho Dives, Musiciens manouches en Béarn* auquel j'assistais, Katia Adèle, soudainement inspirée, se mit à chanter le premier couplet de *O Menshi*, une chanson de son répertoire. Cependant, l'ingénieur du son étant sorti pour faire une pause, cette performance ne fut pas enregistrée. Par la suite, j'ai vivement regretté cette absence car Katia était très habitée par l'émotion lorsqu'elle lançait ces premiers mots : *O Menshi*, locution que l'on peut traduire littéralement par « Les gens » mais qui signifie, en fait, « Nous les Manouches » ou mieux encore « Nous, nos Manouches à nous », « Ceux de notre famille »...

Dans cet appel, Katia semblait bien savoir à qui elle s'adressait. Pourtant, une telle affirmation identitaire peut paraître bien flottante et échappe, de fait, à toute forme de catégorisation satisfaisante provenant de l'extérieur, tentatives pouvant relever du champ politique, savant, ou encore médiatique. En effet, si « être manouche » peut signifier que l'on fait partie d'un groupe familial inscrit dans une longue transmission intergénérationnelle de particularités culturelles, on peut s'étonner du fait qu'une telle « tradition »

réussisse à se maintenir de manière si vivace de nos jours, alors que tant de sociétés, rurales mais aussi urbaines, semblent englouties dans les bouleversements du monde présent.

Il se peut alors que ce puissant sentiment identitaire subsiste parce que les Manouches font pleinement partie des sociétés européennes tout en s'en distinguant par l'entretien constant et dynamique d'une marque de différence. Un tel écart, nous le verrons, est d'ordre idéologique et porte sur une conception autre de l'histoire, et donc du passé, du présent et de l'avenir.

■ Manouches, Gens du voyage, Roms, etc. : limites de la taxinomie

Selon les époques et les lieux, un grand nombre de termes différents ont pu être utilisés pour désigner des populations souvent associées aux Manouches de Pau : « Bohémiens », « Romanichels », « Tsiganes », « Roms », « Romanos », « Raboins », « Gitans », « Bouhèmes » et « Gitous », « Tatay », « Truqué-Taulé »

ou « Chanaz » en Béarn ainsi que « Carraques » ou « Cascarots » au Pays basque. Dans le domaine de l'ethnologie, et à la suite des travaux de philologues allemands de la fin du XVIII^e siècle, le terme générique « Tsiganes » rassembla ainsi pendant longtemps un certain nombre de sous-groupes ethniques tels que les Roms, les Gitans, les Manouches et Sinté, eux-mêmes subdivisés en de multiples entités¹. En France et sur un plan politique, après l'avènement de la loi sur les nomades de 1912, ces populations ont été désignées comme « Nomades » puis « Gens du voyage », appellations administratives qui souvent recouvrent, par prudence républicaine, bien des exonymes locaux. C'est ainsi qu'il est courant de lire dans la presse locale, ou d'entendre dans la bouche de responsables politiques, l'étrange locution « Gens du voyage sédentarisés », lorsqu'il s'agit de désigner par exemple des familles gitanes que l'on a pourtant toujours connues sédentaires, comme c'est le cas dans la région de Pau, à Mont-de-Marsan ou dans la vallée de Nay.

En juillet 2010, le président Sarkozy, dans son fameux discours de Grenoble, fut le premier de nos représentants nationaux à amorcer une longue série de confusions terminologiques. À la suite des incidents survenus à Saint-Aignan, dus à des personnes qui relevaient de la catégorie « Gens du voyage »², il dénonça l'immigration de Roms³, semblant ignorer au passage que les Roms en question, venus pour la plupart de Roumanie ou de Bulgarie, ne sont nullement des nomades. Outre le *hold up* sémantique à quoi renvoyait ce discours, le premier représentant de l'État français désignait ici des populations par une appellation ethnique, ce qui est contraire aux principes de la République tels qu'ils sont définis dans l'article 1 de la Constitution. Mais la France fait aussi partie de l'Union européenne et adhère au Conseil de l'Europe, institutions qui affirment ou reconnaissent, selon les points de vue, l'existence d'une minorité européenne dont les membres sont tout d'abord nommés « Tsiganes »⁴, puis « Roms et Gens du voyage ». Dès lors, bien des responsables politiques français ont jonglé avec ces appellations Roms/Gens du voyage et ont contribué ainsi à l'ethnicisation politique de groupes humains en France sans pour autant sortir de leur légitimité puisqu'ils pouvaient désormais justifier leurs propos en s'abritant derrière les appellations des institutions européennes.

Mais, pour être crédibles, de telles constructions identitaires venant d'institutions politiques doivent également s'appuyer sur le soutien des institutions

savantes. Le Réseau universitaire européen d'études romani (EANRS), qui rassemble plusieurs centaines de chercheurs d'horizons divers, a été mis en place en 2011 par le Conseil de l'Europe dans le but de « proposer une interface entre des chercheurs universitaires et les décideurs politiques, tant au niveau européen que national afin de permettre la mise en œuvre d'initiatives politiques facilitant l'inclusion sociale de la population rom qui soient mieux conçues et fondées sur des observations fiables »⁵. À lire les nombreux échanges de courriels qui ont lieu sur le réseau des *Romani Studies*, il ne semble pas que ce dernier ait eu beaucoup d'incidences sur les décisions politiques des membres du Conseil de l'Europe. En effet, selon László Foszto, l'animateur de ce réseau⁶, mises à part quelques interventions entre 2011 et 2015, période durant laquelle le réseau dépendait officiellement du Conseil de l'Europe, ce dernier a le plus souvent totalement ignoré les recommandations des chercheurs. En revanche, un tel dispositif a eu pour effet qu'un ensemble conséquent de chercheurs soit associé aux institutions européennes pour entériner scientifiquement l'existence d'une catégorie générale qui est celle de « Roms et Gens du voyage ». Cette généralisation ne manque pas d'intriguer tous ceux qui constatent sur le « terrain » combien un tel outil de classification peut être erroné⁷.

C'est ainsi que les Manouches que je connais dans la région paloïse m'ont toujours affirmé ne pas du tout se retrouver dans ce genre de classification. Les Roms sont pour eux des « Hongrois »⁸, les Gitans, des « Espagnols », les Yéniches sont désignés quant à eux comme étant des « Barengré », catégorisations auxquelles se rajoute celle de « Roulié », terme renvoyant à des gens bien peu civilisés. Enfin, eux-mêmes s'identifient comme étant des « Manouches espagnols », arguant du fait que dans la première partie du XX^e siècle, leurs « anciens » avaient vécu en Espagne. On constate donc que les systèmes de catégorisation concernant l'appartenance identitaire de ces personnes diffèrent très sensiblement selon les acteurs et qu'ils sont la plupart du temps très fluctuants. De plus, l'adhésion à une catégorie générique « tsigane » ou « rom » reste mineure, voire inexistante. C'est ainsi que, sur une période de près de trois décennies, je n'ai constaté que très peu de mariages entre membres de ces différents groupes « tsiganes » alors que de nombreuses unions se sont nouées avec des gadjé, garçons ou filles non-manouches, qui s'empressent alors de devenir manouches, parlant romanès et « respectant » les défunts⁹. Ce continuel malentendu taxinomique est d'autant plus surprenant

que, contrairement à bien d'autres sociétés humaines, ces groupes familiaux nous proposent une explication très simple concernant leur sentiment d'appartenance identitaire, celle qui a donné le titre à l'ouvrage de Patrick Williams, *Nous, on n'en parle pas* [Williams, 1993], et qui consiste à annoncer que eux, contrairement aux gadjé, ne parlent pas de leurs morts.

■ Une idéologie manouche

Il reste dès lors à comprendre ce que signifie, pour des gens qui se pensent comme tels, le fait « d'être manouche ». L'affirmation « Nous (contrairement à vous), nous ne parlons pas des morts » peut être considérée comme l'élément d'une théorie qui leur permet de se distinguer des non-manouches, que ces derniers soient des gadjé, ou bien, à des degrés moindres, des Gitans, des Roms, des Yéniches...

Pourtant, et contrairement à ce que proclame cette déclaration, les Manouches parlent beaucoup de leurs morts mais ils ne le font que dans le cadre de leur intimité familiale ou amicale. D'une manière générale, et comme l'ont montré tout d'abord Williams [1993] puis moi-même [Poueyto, 2012] et, dans ce numéro, Elisabeth Tauber, la prégnance (présence ?) des défunts imprègne toutes les activités, ordinaires ou extraordinaires, de leur vie quotidienne qu'il s'agisse de la conception de la famille, de l'habitat, du travail, de la transmission des biens matériels, de l'éducation, etc. Aussi, au-delà d'une simple position (« Nous, on n'en parle pas »), l'attitude des Manouches concernant leurs « chers disparus » relève de ce qu'on peut désigner comme étant une idéologie car elle a bien pour fonction de « servir d'armature interne » à leur organisation sociale [Bonte et Izard, 2004 : 347]. Il serait cependant fallacieux de considérer qu'un tel rapport au passé recouvrirait tout intérêt pour le présent ou encore plus pour l'avenir. Bien au contraire, comme le souligne dans ce même numéro Cătălina Tesăr à propos des Roms Cortorari de Roumanie, la projection dans l'avenir à travers le désir de descendance est incessante chez les Manouches. Elle se manifeste très tôt à travers les spéculations que font les enfants sur leurs futures alliances matrimoniales ou sur le nom qu'ils attribueront à leurs propres enfants, à l'occasion du mariage qui célèbre non seulement un état matrimonial mais également de futurs parents¹⁰, jusqu'à l'obtention du statut de « *Papou* »

ou de « *Mamou* » (grand-père ou grand-mère). Être *Papou* ou *Mamou* non seulement signifie se trouver à la tête d'une famille amenée à se prolonger dans le temps, mais également confère aux grands-parents une fonction de patriarche, c'est-à-dire de fondateur de famille, puisque le nom de ceux qui les ont précédés a commencé à sombrer dans l'oubli.

Dans son approche herméneutique du concept de culture, Clifford Geertz préconise d'accorder une attention particulière aux ressources symboliques qui sous-tendent toute idéologie : tropes, rythme, jeux de langues, etc., soit ce qu'il regroupe d'une manière générale sous la notion de « style »¹¹. Si on suit ces recommandations, deux figures rhétoriques semblent se détacher dans le discours manouche. La première, difficile à saisir car très volatile et parcourant les propos ordinaires, s'applique le plus souvent à l'encontre des gadjé afin de souligner leur gaucherie, leur balourdise et leur déplorable tendance à être *yalo* ; Joseph Valet, dans son *Vocabulaire des Manouches d'Auvergne* [Valet, 1986], traduit *yalo* par « cru », « vert » au sens de pommes vertes, mais également en deuxième occurrence par les termes « rustre », « mal dégrossi », traductions qui recourent celles qu'en font les Manouches que je connais. Cette figure de rhétorique se présente sous la forme d'une ironie discrète et dépourvue de raillerie, consistant donc à dire le contraire de ce que l'on souhaite faire comprendre, comme par exemple lorsqu'on commente l'attitude ladre d'un gadjo en vantant sa générosité. Procédé qui repose autant sur l'ambivalence que sur l'ambiguïté, l'ironie manouche peut alors être considérée comme étant la manifestation d'une culture qui adhère à la société environnante et s'en distingue dans le même temps.

L'autre forme d'expression très récurrente dans leurs activités langagières s'apparente à la paronomase, laquelle consiste à associer des mots proches dans le son mais de sens différents. Beaucoup plus facile à étudier, cette figure, comme nous allons le voir, est très largement utilisée dans les modes de nomination manouche. En effet, chaque enfant se voit attribué à la naissance une double identité, celle de l'état civil et celle de l'intimité manouche. Dans le premier cas il s'agit d'un prénom – celui qui sera mentionné sur l'acte d'état civil – ainsi que d'un patronyme¹² et, dans le second, du « *lap* », appellation sous laquelle il sera désormais identifié au sein de la communauté. Il en résulte que tout Manouche, à travers cette double identité, s'inscrit à la fois dans l'environnement social dominant et dans l'intimité manouche¹³.

À la différence des prénoms usuels, le *lap* est un nom unique, toujours inventé et jamais hérité car nul ne peut s'appeler comme un mort. Un tel phénomène touche bien d'autres sociétés, comme a pu le rappeler Lévi-Strauss dans *La Pensée sauvage* [1962 : 213], mais la manière dont les Manouches l'abordent reste cependant singulière. Le *lap* échappe par conséquent aux propriétés que, selon lui, tout nom propre doit revêtir, à savoir qu'il doit être « le produit de l'intersection de trois domaines : comme membre d'une classe, comme membre de la sous-classe des noms disponibles au sein de la classe, enfin comme membre de la classe formée par mes intentions et par mes goûts » [ibid. : 200]. Masquant le patronyme et n'étant jamais reproduit à l'identique, le *lap* semble donc être seulement produit par les intentions et les goûts des parents et proches de l'enfant¹⁴. Dès lors, tout en maintenant en parallèle une « identité de papier » conforme aux usages en cours dans la société environnante, la nomination manouche diffère radicalement de la tradition chrétienne dominante en Europe¹⁵.

De plus, et contrairement à bien d'autres usages populaires de nomination, le *lap* n'est nullement un sobriquet, il est le véritable nom de la personne. Construit à partir d'éléments prélevés dans le langage ordinaire, qu'il s'agisse de dialectes romanès, de français, d'anglais, d'espagnol ou de noms de marques ou de personnages célèbres, il diffère cependant le plus souvent de son référent par un effet de légère distorsion tel que, par exemple, « Didji », nom qui se réfère bien sûr au D.J. tout en s'appuyant sur le phonème /Dj/, son très courant en manouche, et sur le mot *Dji* qui signifie « la vie » ; cet effet peut également être d'ordre scripturaire comme lorsque des jeunes écrivent leur nom sous forme de graffiti (Djoe, Djon ou Djaz par exemple)¹⁶. L'effet paronomastique obtenu et qui consiste à construire un nom dont le son en évoque un autre permet alors aux personnes qui se reconnaissent comme Manouches de s'inscrire au sein même de la société environnante tout en y affirmant un léger décalage.

La plupart des *laps* manouches relèvent ainsi très directement d'un véritable savoir-faire langagier nécessitant un entraînement auquel s'adonnent les jeunes Manouches dès leur enfance, comme j'ai souvent pu le constater.

L'étude stylistique du *lap*, ici rapidement survolée, permet de mieux comprendre combien l'idéologie manouche, qui repose sur l'oblitération du nom des morts, est constamment réactivée à travers le processus de nomination et donc à travers l'identité même

des membres de ces familles. La singularité de chaque *lap* vient, paradoxalement, renforcer la cohésion du groupe ; loin de constituer une entité close, ordonnée et anonyme, la société manouche repose en effet sur un réseau intensément activé, à travers d'incessantes visites et rencontres entre des membres qui ne peuvent être en aucune façon confondus les uns avec les autres.

Signe faisant appel aux langues environnantes tout en s'en distinguant par glissement phonétique, s'inscrivant dans un processus « traditionnel » de nomination tout en coupant court à toute transmission du nom, le « lap » se situe au carrefour de l'intégration et de la distorsion, phénomènes que Paul Ricœur considère comme constitutifs et complémentaires de toute idéologie¹⁷. Commentant le texte de Geertz évoqué plus haut, le philosophe écrit ainsi : « Y a-t-il de l'idéologie sans conflit entre les idéologies ? Si nous ne considérons que la fonction d'intégration d'une culture et si cette fonction n'est pas contestée par une forme alternative pour produire de l'intégration, pouvons-nous avoir de l'idéologie ? » [Ricœur, 1986 : 342]

Aussi, plutôt que d'interpréter un tel comportement collectif comme relevant d'un habitus exotique hérité d'une très lointaine et hypothétique origine indienne et donc destiné à s'épuiser, on peut admettre que le fait de se considérer comme étant manouche repose au contraire sur un conflit maintenu avec la société environnante qui est d'ordre idéologique et qui s'inscrit dans une problématique très contemporaine. À la fois lieu d'intégration et de distorsion, objet d'un perpétuel malentendu, résistant à toute tentative d'enculturation massive et d'élimination, on constate là un choix assumé qui touche à la place qu'on accorde aux morts dans notre société, sujet sensible et d'importance puisqu'il définit notre rapport collectif au passé, au présent, au futur. Autrement dit, tenter de mieux saisir ce que signifie le fait de vouloir être manouche dans un environnement dominant qui est non-manouche nécessite de prendre en compte leur propre conception de l'histoire et de voir en quoi celle-ci peut être constitutive de leur sentiment identitaire.

■ Un régime d'historicité manouche ?

La manière dont les Manouches considèrent leur passé pourrait donc relever de ce que Halbwachs a désigné par « mémoire collective », phénomène qui a pour propriété d'être « un courant de pensée continu,

d'une continuité qui n'a rien d'artificiel, puisqu'elle ne retient du passé que ce qui en est encore vivant ou capable de vivre dans la conscience du groupe qui l'entretient. Par définition, elle ne dépasse pas les limites de ce groupe » [Halbwachs, 1997 (1950) : 131]. En effet, ces personnes entretiennent bien un lien d'ordre indiciaire¹⁸ avec leurs « chers disparus », que ce soit par l'évocation qu'ils en font constamment au sein de l'intimité familiale ou bien à travers l'abondante et discrète présence au sein des familles des objets *mûle* : couteau du père disparu, soupe qu'aimait la grand-mère, chanson favorite du cousin décédé, etc.¹⁹.

La démonstration de Halbwachs sous-tend cependant l'idée qu'une telle conception du temps au sein d'une société serait liée à la notion de « tradition » : « C'est qu'en général l'histoire ne commence qu'au point où finit la tradition, au moment où s'éteint ou se décompose la mémoire sociale » [*ibid.* : 130]. De ce point de vue, calqué sur le modèle colonial, la question de l'existence manouche se réduirait à celle d'une société de type primitif dont le destin serait de disparaître à plus ou moins court terme dans le grand maelstrom de la mondialisation. Et l'affaire s'arrêterait là.

Le problème est que, loin d'être « traditionnel », le fonctionnement des sociétés manouches adhère au contraire, depuis un bon nombre de siècles, à celui des sociétés européennes environnantes. Il est donc en constant devenir et, par conséquent, toujours *dans* l'histoire. Qu'elles soient d'ordre historique ou anthropologique, les traces abondent en effet pour attester que des sociétés que l'on peut rapprocher de bien des groupes tsiganes actuels vivent au sein de l'Europe depuis au moins l'époque médiévale²⁰ en constante interaction avec les populations environnantes, que ce soit sur le plan économique, politique ou culturel²¹. Plus encore, un tel comportement échappe à toute sorte de réification, ne laissant derrière lui guère de documents ou de pièces « typiques » que des folkloristes pourraient tenter de sauver de l'oubli puisque, à l'instar de ce qui a été développé plus haut concernant la nomination, ce ne sont pas des contenus qui sont transmis à travers les générations (comme ici des noms), mais des processus (des manières de nommer). Il en est ainsi dans la façon de cuisiner – « à la manouche » –, de jouer de la musique, de travailler, d'éduquer les enfants, etc., soit un « art de faire » que Patrick Williams a pu définir comme étant le « jeu romanès », « romanès » signifiant « à la manière des Roms »²².

Autrement dit, la question que pose une telle idéologie manouche n'est pas celle de la tradition (ou de

la mémoire collective) *versus* l'Histoire. Elle est bien celle de la reconnaissance d'un modèle historique qui diffère de celui des sociétés au sein desquelles vivent les Manouches.

L'historien François Hartog, retraçant l'histoire de la diversité des réalités que recouvre le concept de « régime d'historicité », propose un cadre de réflexion d'ordre comparatiste portant sur les différentes manières dont une société traite son passé : « la notion de devoir pouvoir fournir un instrument pour comparer des types d'histoire différents, mais aussi et même d'abord [...] pour mettre en lumière des modes de rapport au temps : des formes de l'expérience du temps, ici et là-bas, aujourd'hui et hier. » [Hartog, 2012 : 29]. Un tel « instrument » permet donc de repenser l'historiographie à travers des approches anthropologiques et, réciproquement, offre à l'anthropologie une possibilité de penser l'histoire des groupes étudiés sans devoir se référer à un unique modèle historique occidental. Il s'agit là d'une question devenue récurrente en anthropologie mais qui ne débouche pas toujours sur des solutions très opérationnelles²³.

S'inscrivant à la suite de réflexions menées sur ce thème par de nombreux chercheurs (de Certeau, Koselleck, Detienne, Yerusalmi, Goody, etc.), Hartog présente quant à lui différents cas de régimes d'historicité, qu'il s'agisse de ceux en cours dans des sociétés du Pacifique, de ceux qui ont parcouru le monde occidental depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours, ou encore de la tradition juive. Dans une démarche comparative et en s'inspirant de ces exemples, il devient alors possible d'imaginer un modèle permettant de mieux comprendre la façon dont les Manouches conçoivent leur propre rapport au passé, au présent et à l'avenir. Les observations émises plus haut permettent de faire l'hypothèse que ce régime d'historicité manouche serait caractérisé par une inscription dans un passé peu éloigné (trois à quatre générations), qu'il serait alimenté par les souvenirs « heureux » d'ancêtres disparus, lesquels seraient entretenus et partagés de manière très intense par leurs divers descendants, et seulement par eux. Il s'oppose donc au modèle occidental qui privilégie la longue durée, la coupure (présent/passé, périodes historiques...) et qui a pris tout son essor durant le XIX^e siècle au sein des « communautés imaginées » comme Benedict Anderson [2002] a pu le montrer de son côté. Mais plus encore, si on suit Hartog lorsqu'il avance également que ce régime d'historicité « servirait à désigner "la modalité de conscience de soi d'une communauté humaine" », on pourrait, non pas

y trouver la « clé » de l'existence manouche, tentative bien entendu vouée à l'échec car trop simplificatrice, mais tout de même quelques pistes pouvant expliquer bien des aspects de leur mode de vie.

■ Histoire manouche, mythes, légendes, histoire *gadji*

Du fait du silence porté sur le nom de leurs morts, les ascendances lignagères s'effacent au bout de quelques générations, d'autant plus que de nombreux mariages sont « contractés » avec des *gadji* (lesquels, la plupart du temps, deviennent alors manouches). En ce cas, l'inscription dans le passé s'épuise très vite et demande à être renouvelée au fur et à mesure que les souvenirs s'estompent. Et il n'y a pas plus de récits légendaires citant de grands ancêtres ou d'autres héros puisqu'on ne parle pas des morts. Aussi, loin de s'ancrer dans un récit fondateur lointain plus ou moins figé, la société manouche s'accorde la possibilité de se réinventer à chaque génération.

Anne-Christine Taylor, dans son article sur l'oubli des morts chez les Jivaros, oubli motivé par des raisons tout autres que celles observées ici chez les Manouches, constate une semblable absence de mythes à caractère historique. Elle précise cependant qu'un tel refus de mémoriser un passé collectif « n'implique donc pas la répudiation du passé tout court. Bien au contraire, c'est justement la négation du passé sous les espèces du collectif qui permet la construction du passé sous les espèces de l'individu » [Taylor, 1997]. On l'a évoqué plus haut, une telle observation pourrait là encore être rapportée aux Manouches qui vont toujours se représenter comme relevant d'un réseau d'individualités fortes plutôt que d'une entité collective.

Michel de Certeau, dans son interrogation sur l'historiographie, émet l'idée suivante : « L'histoire est sans doute notre mythe. Elle combine le “pensable” et l'origine, conformément au mode sur lequel une société se comprend » [de Certeau, 1975 : 38]. En ce cas, le régime d'historicité manouche pourrait faire également office de mythe car il repose sur des discours partagés dont la valeur symbolique est dotée d'effets régulateurs. Il se manifeste à travers la narration collective et plurielle des discours sur les défunts, évocation sans cesse réitérée mais qui se love exclusivement au sein d'une intimité très mesurée, celle de la famille, des amis, des proches... De ce fait le mythe, si on veut que

ce phénomène soit un mythe, échappe à toute forme de récit puisqu'il se dissout dans l'infini des pratiques ordinaires quotidiennes.

De plus, pour reprendre la formule de Certeau, la question du « pensable » s'ajoute celle de « l'origine », sujet qui semble totalement absent des préoccupations des familles que je connais. En près de trente ans, je n'ai jamais entendu mes interlocuteurs émettre des propos portant sur leur origine si ce n'est, parfois, l'évocation passagère de la source indienne, information qui provenait soit d'un instituteur, soit d'un documentaire vu à la télévision.

Le temps du mythe, le *ille tempore* manouche, apparaîtrait alors là où le nom des anciens commence à disparaître. De nos jours, cette temporalité est encore celle du « temps des chevaux », quand certains d'entre eux se déplaçaient en roulotte à cheval, soit l'époque où vivaient les grands-parents des générations actuelles les plus âgées. D'une manière plus générale, l'évocation des défunts, et donc du passé, est toujours positive, même si la personne décédée était peu appréciée de son vivant. Par contre, nombreuses sont les histoires, les *tchathé parmisé* (soit littéralement les « fictions vraies »), qui évoquent les terribles réactions d'un mort (un *moulo*) que l'on a dérangé²⁴.

Coucou Doerr, un des « anciens » de ces familles palaises (1903-1986), a ainsi œuvré pour rendre compte de cette époque de manière très idéalisée, que ce soit à travers la publication de son récit de vie [1982] ou encore dans ses tableaux naïfs²⁵. Le monde manouche qui y est décrit est un monde heureux, sans pertes humaines ni douleurs. Les camps de concentration et le génocide des Tsiganes y sont à peine évoqués alors que, selon sa fille Pato, Coucou et sa famille vivaient durant la guerre à Oloron et se rendaient souvent aux abords du camp de Gurs pour tenter de faire parvenir un peu de nourriture aux internés. Ainsi, pour avoir réalisé avec deux jeunes Manouches un petit documentaire vidéo sur l'internement des nomades durant la guerre²⁶, *Trapas men lé*, « ils nous ont attrapés », j'ai pu constater combien cette terrible expérience restait peu transmise à l'intérieur de ces familles, mais également entendre certains des descendants de ces victimes s'indigner que l'on « parle de cela ». Une telle attitude pose un problème paradoxal de référence à l'Histoire et à la notion de vérité. En effet, comment comprendre que des groupes humains ne souhaitent pas contribuer à la reconnaissance de « vérités de fait »²⁷ ? Comment défendre le concept de régime d'historicité propre à certaines sociétés face à

une histoire « scientifique » alimentée par une raison critique quand ces mêmes groupes humains semblent refuser l'évocation des événements avérés qui ont bouleversé la vie de leurs ascendants et, par conséquent, leur propre existence ? Il est probable que, là encore, des éléments de réponse se situent dans les zones frontalières qui séparent et réunissent à la fois ces sociétés. Tout d'abord, le silence des Manouches sur « ce qui est arrivé pendant la guerre » ne relèverait pas du déni mais d'une prise de distance avec le drame qui leur permet, en quelque sorte, d'évacuer la volonté d'anéantissement dont ils ont été l'objet. Plus précisément, la réalisation collective de ce documentaire a produit une zone de transition dans laquelle la violence de ce rapport à la vérité historique a pu être négociée. Créé à la demande d'une des jeunes protagonistes et revêtant la forme d'une recherche historiographique « classique » – interviews d'historiennes spécialistes de ces questions, recueil de témoignages d'anciens internés et déportés –, ce travail avait été projeté aux familles vivant sur l'aire paloise mais n'avait apparemment guère suscité de leur part le désir d'approfondir ces « connaissances ». Pourtant, malgré cette supposée apathie, les nombreuses discussions qui ont pu suivre cette projection – celles auxquelles j'ai pu assister comme celles qui m'ont été rapportées – ont permis de raviver et d'affiner la mémoire d'événements qui étaient considérés jusque-là comme résultant du *fatum*, ou bien qui relevaient d'un très regrettable sentiment de culpabilité. Ainsi un jeune homme m'avait demandé : « Si les anciens sont allés dans ces camps, c'est bien qu'ils avaient dû faire quelque chose pour cela... Tu ne penses pas, Jean-Luc ? » Que l'histoire gadji puisse servir au renouvellement de la mémoire de ces familles et par là même alimenter leur sentiment identitaire, cela n'a finalement rien d'extraordinaire puisque les sociétés manouches n'existent justement qu'en constante interaction avec celles qui les environnent.

■ L'écriture, la famille, l'habitat, l'héritage

L'Histoire, dans sa conception occidentale, repose avant tout sur l'écriture²⁸ alors que, dans le cas de l'expérience historique²⁹ manouche, les événements du passé ne sont pas destinés à être fixés par écrit pour être transmis à travers un grand nombre de générations.

D'après la sémiotique de Peirce, les signes qui renvoient aux « chers disparus », et donc au passé familial, sont clairement d'ordre indiciaire, soit, toujours selon Peirce, « en connexion dynamique (y compris spatiale) et avec l'objet individuel d'une part et avec les sens ou la mémoire de la personne pour laquelle il sert de signe d'autre part » [Peirce, 1978 : 150]. Ces signes *moulé* – chapeau du père disparu, photo de la grand-mère, chanson enregistrée sur K7, etc. – n'ont pas pour fonction d'agir de façon pérenne. Ils sont discrètement conservés, par exemple au fond d'une boîte à chaussures ou d'un tiroir de caravane, pour être « activés » de manière souvent aussi vive que fugace dans des moments de forte émotion mémorielle, le plus souvent à l'occasion d'une fête familiale quand, par exemple, tard dans la soirée, l'un des fils se met à chanter la chanson préférée de son « pauvre père » ou encore que l'on s'attarde devant la photo d'une « mère disparue » en émettant quelques sobres commentaires. Un tel phénomène relève-t-il alors de l'Histoire ? Peut-être, si on suit ici Walter Benjamin qui écrit, dans ses *Thèses sur le concept d'histoire* :

L'image vraie du passé passe en un éclair. On ne peut retenir le passé que dans une image qui surgit et s'évanouit pour toujours à l'instant même où elle s'offre à la connaissance. [...] Car c'est une image irrécupérable du passé qui risque de s'évanouir avec chaque présent qui ne s'est pas reconnu visé par elle [Benjamin, 2000 : 430].

Éphémère, l'aura de ces objets *moulé* ne scintille de plus que pour les parents et les proches du ou de la disparu(e), lesquels peuvent être cependant très nombreux.

Le périmètre de la famille s'élargit en effet à tous les descendants, enfants, petits-enfants, arrière-petits-enfants de chaque défunt, lesquels ont autant d'ascendants qu'il y a d'alliances dans les générations qui les précèdent (grands-parents maternels, grands-parents paternels, etc.) et donc de souvenirs à entretenir. C'est ainsi que le jour de la Toussaint, bien des familles nucléaires manouches parcourent des centaines de kilomètres, se rendant de cimetière en cimetière pour rendre successivement hommage « aux morts du père et à ceux de la mère ».

Cette conception aussi large que peu définie de la famille amène chaque regroupement familial à se redimensionner selon les circonstances. De très larges rassemblements ont ainsi lieu lors d'un décès, des cousins venant de toute la France pour l'enterrement, d'autres plus restreints se forment à l'occasion de mariages

ou des fêtes de Noël. La vie quotidienne est le plus souvent partagée sur les « terrains » dans un système de sororité, le mari devenant gendre car rejoignant la famille de sa femme, et de petits groupes peuvent également se créer pour aller effectuer des travaux saisonniers. Il va alors de soi que, du fait de sa souplesse, l'habitat en caravane s'avère le plus approprié à une telle conception de la famille puisqu'il permet des agrégations de groupes familiaux qui peuvent varier au fil des circonstances³⁰. Mais là encore, ce phénomène est en corrélation avec le régime d'historicité qui est propre aux Manouches. En effet, chez les gadjé, un pavillon d'habitation est un lieu construit, personnalisé, qui s'entretient (on le repeint, on répare la fuite sur le toit, on fait tomber une cloison) et qui est donc conçu pour durer des décennies et être transmis aux générations suivantes par le système de l'héritage³¹. Une caravane, au contraire, est un objet de consommation (choisi par les femmes) qui s'achète, puis se revend selon l'usure au bout de quelques années. On ne la transforme pas et, surtout, on ne la transmet pas aux descendants. En effet, en cas de mort d'un veuf ou d'une veuve, sa *verdine* est brûlée avec la télévision ainsi que tous les biens qu'elle comprend. De nombreux informateurs m'ont même signalé que l'argent, l'or ou les bijoux que posséderait le défunt, une fois les frais des funérailles payés, sont mis dans le cercueil avec le corps. De même, les biens liés aux activités professionnelles de production – petits travaux du bâtiment, élagage, récupération de matériaux – ne s'héritent pas. Il s'agit la plupart du temps de microentreprises presque toujours éphémères, sans locaux et ne nécessitant que très peu de matériel. Seul le fourgon familial, qui sert également, la nuit, de chambre pour les enfants qui ont dépassé l'âge de dormir avec leurs parents, représente un investissement financier de plusieurs milliers d'euros. Pourtant, à la mort de son propriétaire, qui est toujours le chef de famille, ce véhicule bien qu'utile, voire indispensable, à la poursuite de la vie familiale est systématiquement donné à une casse automobile afin d'être entièrement détruit.

O *Menshi*, cette existence manouche que chantait Katia, résiste à bien des efforts de classification car elle ne relève pas d'une entité distincte et définissable, de type « peuple ». De tels systèmes de catégorisation supposent que la culture de ces groupes familiaux soit

inscrite dans un flux endogamique continu – depuis sa mystérieuse origine indienne jusqu'à nos jours – qui se maintiendrait tant bien que mal au milieu des bouleversements de l'histoire. Autrement dit, associant un héritage culturel, voire génétique, à un type de comportement, ces propos, pourtant toujours très majoritaires, sont de type racial. Dans le cas des Manouches, une rapide étude généalogique nous montre pourtant que, dans chaque famille, bien des ascendants sont des gadjé « à l'origine ». En se mariant, ils ont adopté les valeurs du groupe notamment concernant le « respect des défunts » mais ils ont également contribué à insuffler des éléments culturels extérieurs dans le fonctionnement social de ces familles.

De même, nous avons pu voir ici combien le monde manouche est d'une manière générale en constante interaction avec celui des sociétés environnantes et que ces liens relèvent d'une dialectique d'ordre idéologique, mouvement d'intégration mais aussi de distorsion, marquant à la fois une volonté d'appartenance et de différenciation. Il en résulte un malentendu permanent qui, tel le « quiproquo assumé » analysé par Martin Olivera à propos des Roms Gabori³², régénère sans cesse ce sentiment identitaire. Dès lors, « être manouche » signifie adhérer à un système hybride, constamment alimenté par des éléments du monde gadjé, toujours en reconstruction, dans lequel s'entremêlent un rapport au passé spécifique, une certaine conception de la famille et par conséquent de l'habitat, de l'héritage, etc. Le refus de se référer à une histoire lointaine permet aux Manouches de s'inscrire dans une dynamique de reconstruction identitaire sans cesse renouvelée et d'échapper ainsi à leur assimilation comme à leur extermination.

Nous ne savons pas depuis combien de temps le « respect des défunts », tel qu'il a été ici décrit, existe chez les Manouches. Et nous ne savons pas non plus si c'est sous cette forme qu'il se maintiendra dans l'avenir, ne serait-ce que parce que bien d'autres groupes humains en Europe – Roms, Gitans, Yéniches – maintiennent des conceptions de la famille qui sont très proches tout en ayant un rapport avec leurs morts sensiblement différent. Ainsi, plus tard, les Manouches parleront peut-être publiquement de leurs morts mais cela n'empêchera nullement d'autres chanteuses de lancer l'appel à « O *Menshi* ». ■

I Notes

1. Voir à ce propos l'article de Jean-Louis Georget, 2014.
2. Loi n° 2000-614 du 5 juillet 2000 relative à l'accueil et à l'habitat des gens du voyage. Article 1^{er} : « Les communes participent à l'accueil des personnes dites gens du voyage et dont l'habitat traditionnel est constitué de résidences mobiles ».
3. « La règle générale est claire : les clans-clan doivent être reconduits dans leur pays. Et c'est dans cet esprit d'ailleurs que j'ai demandé au ministre de l'Intérieur de mettre un terme aux implantations sauvages de campements de Roms. Ce sont des zones de non-droit qu'on ne peut pas tolérer en France. Il ne s'agit pas de stigmatiser les Roms, en aucun cas. Nous avons fait depuis la loi Besson de grands progrès pour les aires mises à leur disposition » in http://www.la-croix.com/Actualite/S-informer/Monde/Discours-de-Nicolas-Sarkozy-a-Grenoble-_NG_-2010-08-02-555076 (dernière consultation juin 2018).
4. « La terminologie employée par le Conseil de l'Europe (CdE) a considérablement varié depuis 1969, date du premier texte portant sur ces populations : "Tziganes et autres nomades (texte de 1969)", "nomades" (1975 et 1983), "populations d'origine nomade" (1981), "Tziganes" (1993), "Roms (Tziganes)" (1995), "Roms" (1997, 2002), "Roms/Tziganes" (1995, 1998, 2000), "Rom(s)/Tziganes et Voyageurs" (2001), "Roms et Gens du voyage" (entre 2004 et 2010), "Roms" depuis 2010. Cette évolution peut être suivie notamment dans le livre de Jean-Pierre Liégeois *Le Conseil de l'Europe et les Roms, 40 ans d'action*, publié en 2010 par les Éditions du Conseil de l'Europe. », *Glossaire terminologique raisonné du Conseil de l'Europe sur les questions roms*, 2012, <https://rm.coe.int/1680088eaa> (dernière consultation juin 2018).
5. Résultats du programme joint EANRS 2011-2015, <https://rm.coe.int/1680647c4a> (dernière consultation juin 2018).
6. Échanges mail avec Lázsló Foszto le 28 février 2018.
7. Lire par exemple à ce propos l'article de Martin Olivera [2009] sur la diversité des groupes roms en Roumanie.
8. Voir, dans ce volume, l'article de Lise Foisneau.
9. Voir à ce propos le chapitre que Leonardo Piasere consacre aux mariages des Tziganes avec les gadje [2015 : 99-104].
10. Voir à ce propos Poueyto, 2012a : 136-140.
11. « With no notion of how metaphor, analogy, irony, ambiguity, pun, paradox, hyperbole, rhythm, and all the other elements of what we lamely call "style" operate—even, in a majority of cases, with no recognition that these devices are of any importance in casting personal attitudes into public form, sociologists lack the symbolic resources out of which to construct a more incisive formulation » [Geertz, 2000 : 209].
12. Le prénom est alors désigné comme étant son « nom d'école » ; le patronyme peut être celui du père, ou parfois celui de la mère si les circonstances l'exigent.
13. Cette ambivalence peut tourner à l'ambiguïté quand le prénom « officiel » et le *lap* s'avèrent être identiques, phénomène qui s'est développé depuis que la loi du 8 janvier 1993 a assoupli considérablement les possibilités de nomination lors des déclarations des naissances. Dans ce cas, tout tient à des questions d'usage et de contexte. Là où à l'école, par exemple, ou bien dans une administration, le *lap* accompagné du patronyme fera office de prénom, le même signifiant se suffira à lui-même au sein des familles manouches pour identifier la personne. En ce cas, nous avons affaire à un effet particulier de paronymase, qui touche plutôt à l'homonymie puisque le même nom recouvre deux signifiés qui semblent les mêmes mais dont le sens diffère sensiblement.
14. Il arrive également que deux adultes, à l'origine éloignés géographiquement, portent le même *lap* ou, au contraire, que le même nom soit volontairement attribué à deux cousins dont les parents sont très proches. Lorsque l'une de ces deux personnes décède, l'ensemble des Manouches de la région attribue immédiatement un nouveau *lap* à celui qui « reste ».
15. Cette tradition chrétienne de nomination, selon Jean-Pierre Albert, « inscrit chaque chrétien dans un double réseau classificatoire : celui de la parenté baptismale [...] ; celui des séries paradigmatiques correspondant aux noms des saints » [Albert, 2005 : 124]. Voir également, à titre de comparaison, les usages de nomination en milieu rural dans Zonabend, 1979.
16. Voir à ce propos les passages que j'ai consacrés à l'étude de l'écriture des *laps* [Poueyto, 2012 et 2014].
17. Voir notamment le chapitre que Paul Ricœur [1986] consacre à Clifford Geertz.
18. Peirce définit ainsi les indices comme étant des « signes par connexion physique », au contraire de ce qu'il désigne comme icônes et symboles, typologies de signes qui n'ont pas un lien continu avec leur référent [Peirce, 1978 : 151].
19. Voir à ce propos l'ouvrage de Patrick Williams [1993], lequel a pu inspirer bien d'autres travaux [Poueyto, 2012b et 2015].
20. Voir à ce sujet, entre autres publications d'Henriette Asséo, son article « Histoire des Bohémiens et Tziganes en Europe » [2012].
21. Voir par exemple, à propos des interactions musicales entre Tziganes et manouches, Patrick Williams [1991 et 1996], Poueyto [2015] et, concernant les pratiques culinaires, Poueyto [1994].
22. Voir à ce propos les articles de Patrick Williams [2003], de Leonardo Piasere [2015], de Cécile Canut [2009] ainsi que celui que j'ai consacré aux pratiques musicales des Manouches de Pau [2015].
23. Ainsi, l'idée de « co-temporalité » développée par Johannes Fabian dans sa dénonciation très efficace des impasses du structuralisme en matière d'Histoire des « autres » peut sembler plutôt insuffisante sur le plan opérationnel puisqu'elle ne propose pas vraiment de méthodologie [Fabian, 2006].
24. Histoires très proches de celles rapportées par Joseph Valet [1988, 1991, 1993].
25. Coucou Doerr fut un musicien virtuose, un étonnant peintre naïf et l'auteur d'un des rares récits autobiographiques manouches qui existent en France. Véritable aubaine pour un anthropologue paloï, car évoquant toutes les vieilles familles catholiques de la région, cet ouvrage m'a servi de fil conducteur pour les études que j'ai publiées sur sa peinture [2010] et sur les Manouches de Pau [2012].
26. *Trapas men lé* (« Ils nous ont attrapés »), *Mémoires de l'intermède de Tziganes d'Aquitaine, 1940-1946*, 26, Instep Aquitaine, 2004 ; <https://mediakiosque.univ-pau.fr/avc/courseaccess/375> (dernière consultation juin 2018).
27. Voir sur ce sujet l'important ouvrage de Catherine Coquio [2015].
28. Sur la place de l'écriture dans l'histoire, voir de Certeau [1975] et Ricœur [2000].
29. « Par expérience historique, désignons simplement "les différentes façons dont les gens, sur l'horizon de leurs mondes sociaux historiquement constitués, vont imaginant et se représentant à eux-mêmes le passé et ses significations pour le présent". » François Hartog [2016], citant Stephan Palmié et Charles Stewart dans un ouvrage à paraître.
30. Voir également, dans ce volume, l'article de Lise Foisneau.
31. Ce qui n'est pas le cas dans certains groupes tziganes vivant en pavillon, comme le décrit, dans ce volume, Katalina Tesar.
32. Je reprends l'expression à Martin Olivera, 2012 et 2014.

I Références bibliographiques

- ALBERT Jean-Pierre, 2005, « La transmission des prénoms. Quelques enjeux religieux d'une dérégulation », in Agnès Fine et Françoise-Romaine Ouellette (dir.), *Le Nom dans les sociétés occidentales contemporaines*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail : 121-138.
- ANDERSON Benedict, 2002, *L'Imaginaire national, réflexions sur l'origine et l'essor des nationalismes*, Paris, La Découverte.
- ASSÉO Henriette, 2012, « Histoire des Bohémiens et Tsiganes en Europe », in *Bohèmes, de Léonardo de Vinci à Picasso*, catalogue de l'exposition du Grand Palais, Paris, Réunion des musées nationaux.
- BENJAMIN Walter, 2000, « Sur le concept d'histoire », in Walter Benjamin, *Œuvres III*, Paris, Folio Essais.
- BONTE Pierre et Michel IZARD, 2004 [1991], *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Puf.
- CANUT Cécile, 2009, « Du jeu romanès à la romani chib. La langue au secours de "l'âme tzigane" », in Cécile Canut, Dilana Bodourova et Elina Caroll (dir.), *Langues à l'encan. Une nouvelle Europe des langues*, Paris, Michel Houdiard Éditeur.
- CERTEAU Michel DE, 1975, *L'Écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard.
- COQUIO Catherine, 2015, *Le Mal de vérité ou l'utopie de la mémoire*, Paris, Armand Colin.
- DOERR Joseph, dit Coucou, 1982, *Où vas-tu Manouche ?*, Bordeaux, Wallada.
- FABIAN Johannes, 2006, *Le Temps et les autres. Comment l'anthropologie construit son objet*, trad. de l'anglais par Estelle Henry-Bossonney et Bernard Müller, Toulouse, Anacharsis.
- GEORGET Jean-Louis, 2014, « Le débat indo-européen et l'identité tzigane à l'orée du XIX^e siècle en Allemagne : enjeux et débats », in Catherine Coquio et Jean-Luc Poueyto (dir.), *Roms, nomades, Tsiganes : Un malentendu européen*, Paris, Karthala : 263-279 ; disponible en ligne sur <http://www.tsiganes-nomades-un-malentendu-europeen.com/>
- HALBWACHS Maurice, 1997 [1950], *La Mémoire collective*, Paris, Albin Michel.
- HARTOG François, 2012, *Régimes d'historicité, présentisme et expériences du temps*, Paris, Le Seuil.
- HARTOG François, 2016, « Vers une nouvelle condition historique », *Le Débat*, 188 : 169-180.
- OLIVERA Martin, 2009, « Introduction aux formes et raisons de la diversité rom roumaine », *Études Tsiganes, Roms de Roumanie, la diversité méconnue*, 38.
- OLIVERA Martin, 2012, *La Tradition de l'intégration, une ethnologie des Roms Gabori dans les années 2000*, Paris, Pétra.
- OLIVERA Martin, 2014, « La production du romanès. "Quiproquo assumé" et dynamiques socio-culturelles chez les Tsiganes », in Catherine Coquio et Jean-Luc Poueyto (dir.), *Roms, nomades, Tsiganes : Un malentendu européen*, Karthala, Paris, <http://www.tsiganes-nomades-un-malentendu-europeen.com/>
- LÉVI-STRAUSS Claude, 1962, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon.
- PIASERE Leonardo, 2015, *Mariages romanès, une esquivé comparative*, Florence, Seid Editions.
- POUEYTO Jean-Luc, photographies de Didier SORBÉ, 1994, *Latcho Rhaben, cuisine tzigane*, Serres-Castet, Éditions de Faucompret.
- POUEYTO Jean-Luc, 2010, « Coucou Doerr, un écrivain naïf », *Études Tsiganes*, 37 : 118-129.
- POUEYTO Jean-Luc, 2012a, *Manouches et mondes de l'écrit*, Paris, Karthala.
- POUEYTO Jean-Luc, 2012b, « Un patrimoine culturel très discret, le cas des Manouches », *Terrain*, 58 : 130-143.
- POUEYTO Jean-Luc, 2014, « Les écritures discrètes des Manouches », in Catherine Coquio et Jean-Luc Poueyto (dir.), *Roms, nomades, Tsiganes : Un malentendu européen*, Paris, Karthala : 551-572, <http://www.tsiganes-nomades-un-malentendu-europeen.com/>
- POUEYTO Jean-Luc, 2015, « Loin de Django, la musique des Manouches de Pau », *Gradhiva*, 21 : 182-203.
- PEIRCE Charles S., 1978, *Écrits sur le signe*, trad. de l'anglais par Gérard Deledalle, Paris, Le Seuil.
- RICÉUR Paul, 1986, *L'Idéologie et l'utopie*, Paris, Le Seuil.
- RICÉUR Paul, 2000, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Le Seuil.
- TAYLOR Anne-Christine, 1997, « L'oubli des morts et la mémoire des meurtres », *Terrain*, 29 : 16-27.
- VALET Joseph, 1986, *Vocabulaire des Manouches d'Auvergne*, Clermont-Ferrand, chez l'auteur.
- VALET Joseph, 1988, 1991, 1994, *Contes Manouches I, II, III*, Clermont-Ferrand, chez l'auteur.
- WILLIAMS Patrick, 1991, *Django*, Montpellier, Le Limon.
- WILLIAMS Patrick, 1993, *Nous, on n'en parle pas. Les vivants et des morts chez les Manouches*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- WILLIAMS Patrick, 1996, *Les Tsiganes de Hongrie et leurs musiques*, Paris/Arles, Cité de la Musique/Actes Sud.
- WILLIAMS Patrick, 2003, « Langue tzigane : le jeu romanès », *Revue d'études tsiganes*, 16 : 171-176.
- ZONABEND Françoise, 1979, « Jeux de noms. Les noms de personne à Minot », *Études rurales*, 74 (1) : 51-85.

I ABSTRACT

To be Manush: a story family

The Manushes claim that they are different than the Gadge because they respect their deads. Such an attitude is nothing at all part of an exotic legacy threatened with extinction. It stresses on the contrary how different conceptions of historical time can coexist in so-called Western society and influence the sense of identity of human communities. Thus, the “respect for the dead” is part of a certain conception of the family, the habitat, the inheritance. Place of distortion and integration, it is then a latent ideological conflict with the society environment in which Gypsy society can constantly reinvent itself.

Keywords: Manouches. Categories. Deads. Regime of historicity. History. Ideology.

I ZUSAMMENFASSUNG

Manouche-Sein: eine Familiengeschichte

Die Manouches behaupten, dass sie sich durch die Verbindung, die sie zu ihren Toten erhalten, von den Gadjé unterscheiden. Es handelt sich hierbei nicht um eine vom Verschwinden bedrohte Nostalgie. Eine solche Haltung zeigt im Gegenteil auf, wie verschiedene Konzepte der historischen Zeit in der so genannten westlichen Gesellschaft koexistieren können und Einfluss auf das Gefühl der Identität der Menschen haben. So ist der „Respekt für die Verstorbenen“ Teil einer bestimmten Konzeption der Familie, des Lebensraums, des Erbes... Als Ort der Verzerrung und Integration, zeigt er auch den latenten ideologischen Konflikt mit der umgebenden Gesellschaft auf, in dem sich die Gesellschaft der Manouches ständig neu erfinden kann.

Stichwörter: Manouches. Kategorien. Tote. Gschichtlichkeit. Geschichte. Ideologie.

I RESUMEN

Ser Manouche: una historia de familias

Los Manouches afirman que se diferencian de los Gadjé (Payos) por el lazo que mantienen con sus muertos. Lejos de inscribirse en una nostalgia amenazada de desaparición, tal actitud subraya al contrario cuantas diferentes concepciones del tiempo histórico pueden cohabitar en la sociedad llamada occidental e influir en el sentimiento identitario de comunidades humanas. Así, el “respeto de los difuntos” es una parte esencial de una cierta concepción de la familia, de la vivienda, de la herencia... Lugar de distorsión y de integración, pertenece pues a un conflicto ideológico latente con el entorno social en el cual la sociedad gitana puede reinventarse sin cesar.

Palabras clave: Manouches. Categorías. Muertos. Régimen de historicidad. Historia. Ideología.

