



HAL
open science

The Turn of the Word. Discours et performances chez les Irish Travellers

Estelle Shallon

► **To cite this version:**

Estelle Shallon. The Turn of the Word. Discours et performances chez les Irish Travellers. Anthropologie sociale et ethnologie. 2015. dumas-01191692

HAL Id: dumas-01191692

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01191692v1>

Submitted on 14 Sep 2015

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.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License



UFR ALLSH Département Anthropologie

« *The Turn of the Word*¹ »

Discours et performances chez les Irish Travellers

Master 1 – Anthropologie sociale Spécialité recherche

Présenté par Estelle Shallon

Sous la direction de Marc Bordigoni

Année 2015

¹ Expression de Mary Warde dans *The Turn of the Hand : a Memoir from the Irish Margins* (2010).

Photographies de couverture :

Haut : « *A Storyteller* », G.Gmelch (1972: 87).

Bas : photo tirée du livre de Joyce (2000: 9).

Remerciements

Pour ses conseils, ses relectures, sa patience et son soutien, à Marc Bordigoni. Merci à Laurence Hérault. Merci également à Marie-Claire, Sonia, Léa, Lucie et Clément, pour les aides, commentaires et réflexions qu'ils ont pu apporter.

Table des Matières

Avant-propos	1
Introduction.....	4
Partie 1: Littérature orale, Pratiques langagières et Construction du Discours.....	9
I - Littérature orale et Pratiques Langagières	9
a- Littérature orale	9
b- Pratiques langagières, ethnographie de la parole	11
c- Genre et classification	13
d- Situation et contexte.....	16
II - Production et transmission du discours	19
a- Langage : la voix et le corps	19
b- Transmission et mémoire	20
c- Interlocuteur, auditoire	22
III - Construction du discours, Construction sociale	24
a- <i>Performer</i> , énonciateur	24
b- Intentionnalité, efficacité, performativité.....	26
c- La parole comme construction sociale	28
Partie 2 : Langue, Origines et Histoire.....	37
I - Langue et la recherche des origines	37
a- Dénominations	38
b- Nomades et Itinérants	39
c- Les <i>Travellers</i> d'Irlande	41

II - Histoire, ethnie et discours anti-<i>Traveller</i>	45
a- Le cas de l'Angleterre	46
b- Les <i>Travellers</i> d'Irlande.....	50
Partie 3 : Quelques éléments du mode de vie et des représentations	57
Economie, travail	57
Mariage, alliances et réseaux.....	61
Femmes et enfants	64
Notions de <i>pollution</i> , propreté, pureté.....	65
Le Voyage	68
Le nom.....	71
La langue	74
L'écrit	77
Partie 4 : <i>Irish Travellers</i> , Folklore et Discours	81
I - Ethnofolkloristique irlandaise et <i>Irish Travellers</i>	81
a- L'ethnofolkloristique irlandaise	81
b- La place des <i>Irish Travellers</i>	83
c- Les études sur les <i>Travellers</i>	85
II - <i>Irish Travellers</i> : productions orales, musicales et écrites	88
a- <i>Storytelling</i> et Musique	88
b- Style et Répertoire.....	90
c- Thèmes du storytelling et musique	91
d- <i>Storytellers</i> et musiciens	94
III - Quand les <i>Travellers</i> se racontent	95
<i>Travellers</i> et <i>Settled</i>	96
La route et la maison	97

Apprendre et Travailler	98
Argent et addictions	100
Relations familiales et conflits	101
Foi et Religion.....	102
Les chevaux.....	103
Conclusion.....	103
IV – Pratiques Langagières : quelques notes.....	105
Partie 5 : La Construction du Discours et l’Intérêt d’une Perspective Comparatiste	113
I – Mémoire, Histoire et Transmission.....	113
a- Inscrire la mémoire dans l’histoire.....	113
b- Contradictions	120
II - Répertoires	125
a- Répertoires hommes-femmes.....	127
b- Répertoire premier et répertoire familial	128
c- Répertoire public/privé.....	129
d- Répertoire interne/externe.....	131
III - Attachement- détachement et le discours en interne	137
a- L’événement de performance.....	139
b- Le concept de vérité dans le discours et dans la performance	141
c- Implications sociales	143
d- Attachement-détachement.....	145
Conclusion.....	150
Annexes.....	160

Annexe 1 : Deux exemples en Europe Continentale : la France et la Hongrie	160
Annexe 2 : Pollution et rapports de sociabilité	162
Annexe 3 : « Raccourcir la route », récit.....	163
Annexe 4 : Humour noir sur les violences conjugales	163
Annexe 5 : Narration et chant, exemple de « <i>Nan McCann</i> ».....	164
Annexe 6 : <i>The Tinker and the Crucifixion</i>	167
Annexe 7 : Histoire de Saint Patrick	170
Annexe 8 : Montrer que l'on écoute et le critère de vérité.....	171
Bibliographie	174

Avant-propos

Les *Irish Travellers* appartiennent à l'« univers nomade » européen. On parle souvent d'« itinérants » ou de « nomades » mais ces dénominations semblent quelque peu génériques. En effet, la réalité des modalités de déplacements de ces populations pousse à relativiser cette idée, beaucoup sont sédentarisés ou « semi-nomades ». On constate de plus que, pour les *Travellers*, une « sédentarisation » est rarement définitive. Cependant, si le terme « nomade » ne correspond pas forcément à une réalité du mode de vie, il semble correspondre à un mode de penser. Plusieurs auteurs, dont certains *Irish Travellers* tels que McDonagh (1994), parlent de « *nomadic mindset* » : c'est la possibilité de voyager qui prédomine au voyage lui-même, et vivre en *trailer* (caravane) en est l'un des signes. Le terme « itinérant » ne correspond pas non plus véritablement à une réalité quotidienne. Cette notion a pourtant le mérite de signaler que ces groupes ne se déplacent pas de manière aléatoire et sans but, mais suivent un parcours, un itinéraire spécifique à chaque famille ou groupe, en fonction de critères particuliers. J'utiliserai ces deux termes lorsqu'il sera question d'évoquer l'ensemble des populations nomades « de service » (au sens occupationnel) en Europe.

J'aurai plutôt tendance à parler de Tsiganes lorsque je traiterai des groupes en Europe continentale. Cependant, comme le rappellent différents auteurs, il n'existe pas une communauté tsigane, cette dénomination réunit sous un seul nom un ensemble de communautés distinctes, qui d'ailleurs ne se reconnaissent pas sous ce nom (Bordigoni, 2013a; Poueyto, et al., 2011; Williams, 2011). *Gypsy*, relativement proche de Tsigane, sera appliqué lorsqu'il sera question de ceux vivant ou étant originaires de pays anglophones, et particulièrement dans les exemples traités, anglais. *Traveller* est un terme généralement attribué aux populations non-*Gypsies* en pays anglophones, et le plus souvent aux Irlandais et Écossais. L'adjectif « *irish* » ne sera spécifié que lorsqu'il sera question des *Irish Travellers* à l'extérieur de l'Irlande ou dans un contexte plus général¹ : un *Irish Traveller* est *Traveller* quand il est en Irlande. J'opérerai la même distinction pour d'autres groupes, ainsi les *Gypsies* d'Angleterre ne seront appelés *English Gypsies* que lorsqu'ils ne seront pas le sujet direct du propos dans lequel ils sont mentionnés. La manière dont ils sont nommés amène aux amalgames, c'est pourquoi je présenterai les différents noms qui ont pu leur être attribués, l'histoire ou les connotations de certains d'entre eux.

¹ S'il existe des *Gypsies* en Irlande, la majorité est *Traveller*.

Les mots *Gadjo*², *Gadjé* (pluriel de *Gadjo*), *Payo*, ou encore *Gorgio* avec les *English Gypsies*, sont des termes utilisés par différentes communautés Tsiganes pour désigner les non-Tsiganes. Pour autant, le « non-Gypsy » ou le « non-Traveller » n'est pas forcément « sédentaire ». Un individu doit adhérer à un ensemble de valeurs et être reconnu comme appartenant au groupe (selon divers critères) pour être désigné comme *Gypsy*. C'est pourquoi je préférerai parler de « non-Gypsies » ou « non-Travellers » qui semblent plus appropriés.

Les *Irish Travellers* désignent les « autres », les non-*Travellers* par les expressions *Settled people* ou *Settled community*. *Settled* ne signifie pas exactement « sédentaire » mais plutôt « installé » et porte moins l'emphase sur une permanence. Ainsi, s'il existe, dans la manière dont l'expriment les *Irish Travellers*, une communauté *Settled*, il existe aussi des *Travellers settled*. En anglais, la distinction s'opère par la nuance entre *be* et *have* et par la particule *a*. Les individus non-*Travellers* sont décrits par « *he is a Settled* », alors qu'il est dit d'un *Traveller* que « *he has settled* » et, si cela se prolonge, il est dit parfois « *he is like a Settled* ». Là encore, cette notion reflète d'avantage un mode de penser qu'un mode de vie. Pour les *Travellers*, un ensemble de valeurs accompagnent la « pensée *settled* », telles que, par exemple, la propriété terrienne ou l'exploitation d'un espace déterminé et souvent délimité. A ce titre, d'autres noms attribués aux *Settled* reflètent cette idée, ceux de *Country People* ou *Buffer*, qui peuvent être traduits par « paysan » ou « gens du pays », ce qui signale aussi un certain attachement à la terre. Ainsi, un *Traveller* qui « *has settled* » ne sera décrit comme *Settled* que si celui-ci s'est sédentarisé depuis un long moment et a intégré un certain nombre de valeurs perçues par les *Travellers* comme des valeurs *settled*. Dans le texte qui suit, j'aurai tendance à utiliser « non-*Traveller* » lorsque je développe une idée d'une perspective extérieure, et *Settled* quand il sera question des conceptions *travellers* sur les non-*Travellers*.

Dans mon choix d'apposer une majuscule à *Traveller*, Tsigane ou *Gypsy*, je m'aligne sur la majorité des auteurs en sciences humaines (et autres) qui abordent désormais ces populations en tant qu'ethnie. Cependant, certains auteurs écrivent *traveller* ou *traveler*, je suivrai donc la graphie de l'auteur lors de citations. Le choix d'une graphie peut induire un positionnement idéologique ou politique de l'auteur, il n'est pas anodin. Enfin, bien que les *Settled* ne constituent pas une ethnie, il a été fait le choix de mettre une majuscule à *Settled*, principalement par souci de symétrie et pour souligner le fait que les non-*Travellers* sont perçus par les *Travellers* comme un groupe à part entière³.

² Certains auteurs utilisent les graphies *Gažo*, *Gazós*, *Gajo*. Ces graphies varient généralement selon le groupe dont il est question.

³ L'utilisation de la majuscule permet également de différencier plus clairement le nom du verbe.

Carte des comtés d'Irlande⁴



⁴ <http://www.irish-genealogy-toolkit.com/County-map-of-Ireland.html>

Introduction

Les *Irish Travellers* seraient environ 30 000 en Irlande aujourd'hui⁵. On estime que plus de 80% d'entre eux vivent aujourd'hui en maison et 12% en *trailers* (caravanes) ou mobil-homes. Pour autant, vivre en maison ne signifie pas qu'ils ne sont plus nomades, nombreux sont ceux installés en maison qui continuent à être mobiles certaines périodes de l'année. Ils ont une économie de service, occupent souvent des emplois saisonniers, et le troc tient une place importante. Leur système d'alliance est indifférencié, mais la patrilinéarité reste culturellement plus valorisée. Les *Travellers* se marient tôt, et ont des enfants très jeunes. C'est une communauté relativement endogame, dans laquelle la cellule familiale occupe une place centrale et où l'entraide et l'égalité sont des valeurs revendiquées. Ils parlent l'anglais, ainsi que le *shelta* (nom académique), une langue qu'ils sont les seuls à pratiquer.

C'est au cours de mes recherches dans des bibliothèques universitaires de Dublin que je me suis intéressée aux *Irish Travellers*. J'avais trouvé de nombreux documents sur le *storytelling* irlandais, le chant, la musique, ainsi que sur d'autres pratiques langagières en Irlande. De même, la documentation sur les *Irish Travellers* était relativement importante, mais surtout présente dans les rayons de sociologie et de *social studies* qui -contrairement à ce que j'avais pu penser par ce terme - portaient principalement sur des aspects du travail social auprès des *Travellers* et des questions relatives à l'éducation scolaire et civique, etc.

Je me suis donc aperçue que si les littératures orales et pratiques langagières étaient un centre d'intérêt important en Irlande, celles des *Irish Travellers* - qui pourtant avaient la réputation d'être de bons conteurs - ne bénéficiaient pas de la même attention. S'il existe effectivement des recueils de contes *Travellers*, les perspectives ne sont jamais les mêmes que pour les pratiques orales irlandaises. Les contes des *Travellers* sont présentés mais rarement analysés. Au cours du travail de recherche qui a poursuivi en France, ces « vides » se sont avérés de plus en plus « pleins de sens », et d'autres apparaissaient qu'il fallait alors comprendre.

⁵ Selon un recensement du *Central Statistic Services* en Irlande de 2011. Les *Irish Travellers* représenteraient ainsi 0,6% de la population irlandaise. Pour un accès à ce rapport : <http://www.cso.ie/en/newsandevents/pressreleases/2012pressreleases/pressreleasencensus2011profile7religionethnicityandirishtravellers/>

Les deux axes qui m'intéressaient – l' « oralité » et les *Travellers* – m'étaient tout deux relativement inconnus. Je me souvenais d'éléments de cours portant sur les théories du langage (Sapir-Whorf, Duranti, Saussure, etc.) ou sur la communication avec Hymes notamment, ainsi que d'autres travaux sur les chants polyphoniques pygmés, les chants rituels et autres, étudiés dans différentes aires géographiques, mais mes connaissances en la matière restaient très limitées. Concernant les *Travellers* et les groupes appartenant à l' « univers nomade », l'intérêt que je leur avais porté jusque là était souvent resté dans les limites des débats publics sur la fameuse « question Rom », sans jamais être allée chercher de documentation sur le sujet.

Au départ, mon constat était que, dans les médias ou les écrits scientifiques, les nomades en Europe étaient en permanence renvoyés à leur relation avec les sédentaires : conflits, impact des politiques publiques sur leur mode de vie, expulsions, comparaisons des répertoires musicaux ou de contes, les « faits de la différence ». Je pensais alors proposer une étude des *Travellers* qui se focaliserait essentiellement sur eux, de les étudier pour eux-mêmes en réduisant au minimum les comparaisons avec les sédentaires. Une position qu'il fallut très rapidement abandonner et qui venait d'une méconnaissance en la matière. On ne peut appréhender ces communautés sans considérer les sociétés dans lesquelles elles sont présentes (Okely, 1983; Williams, 1993a). Les *Travellers* n'existent pas en parallèle à la « communauté *Settled* », ils partagent un même espace physique et sont en interaction permanente. Ce que les *Travellers* perçoivent de la société environnante, en termes de mode de vie, de penser, d'agir, permet de comprendre comment ces éléments sont pensés par eux dans leur contexte social. Chercher à les aborder isolément aurait conduit à une aporie.

Comme avec beaucoup d'autres populations nomades en Europe, la discrimination et le racisme anti-*Traveller* sont très présents en Irlande et diverses associations aujourd'hui cherchent à défendre leurs droits et ceux des *Gypsies*. Les discours à leur propos – politiques, populaires, médias – sont légion mais on s'aperçoit rapidement que ceux-ci leur sont rarement adressés. Bien souvent, on se trouve dans un schéma où les non-*Travellers* parlent des *Travellers* à des non-*Travellers*. L'intérêt qui leur est porté vise parfois à conforter l'idée romantique ou préjudiciable que l'on s'en fait tout en les censurant (NíFhloinn, 2002), et le crédit accordé à leur parole reste minime. Si l'on attend d'eux qu'ils s'expriment, qu'ils parlent, c'est donc souvent dans l'optique d'une justification ou d'une explication. Ainsi, les discours *travellers* auxquels on a accès se présentent généralement sous deux formes, ce sont des discours : -1) à propos d'eux-mêmes adressés aux non-*Travellers* ; 2) à propos des discours et attitudes des *Settled* envers leur communauté, adressés à des non-*Travellers*. Les destinataires premiers semblent donc presque toujours être non-*Travellers*.

Les *Travellers* évoluent dans un environnement et un espace qu'ils partagent avec les *Settled*, et sont donc dans une situation où la population qui les entoure leur est généralement hostile - ou du moins, est perçue comme telle. Ainsi, la manière dont les *Irish Travellers* perçoivent, vivent et comprennent les attitudes des *Settled* vis-à-vis d'eux influence la construction de leurs discours, et ceci ne transparaît pas seulement dans les expressions publiques, mais dans de multiples aspects de la parole *traveller*.

En se plaçant dans un axe d'anthropologie du discours, des pratiques langagières et de la communication, mais également dans une perspective ethnopoétique, il est important de prendre en compte ces contextes externes à la production du discours puisqu'ils l'influencent activement. Trop souvent les discours, les littératures orales ou les productions musicales des *Travellers* sont analysés comme des objets, des « curiosités », extraites de leur contexte d'énonciation, qu'il soit direct ou indirect. Pourtant, depuis les années 1960 (et même plus), les auteurs en ethnolinguistique, en ethnographie de la parole, en communication, et en ethnologie de manière générale - qu'importe le sujet d'ailleurs -, soulignent l'importance de prendre en compte les contextes dans lesquels apparaissent tout phénomène social ou objet étudié. Le développement de l'ethnofolkloristique irlandaise, influencé par les conflits politiques et sociaux que connut le pays au cours du 20^e siècle, ne semble pas avoir opéré ce changement dans son approche des pratiques discursives et arts verbaux des *Travellers*. C'est pourquoi je propose ici une étude de la construction du discours *irish traveller* par le prisme de leur littérature orale, leurs musiques et pratiques langagières, ainsi que de leurs productions écrites. Pour ce faire, l'analyse de l'évolution des discours à leur sujet et la littérature ethnographique portant sur leur mode de vie et de penser permettront de fournir des cadres d'interprétation supplémentaires et jusqu'ici peu exploités.

Au cours de ce travail, les questions qui guideront ma réflexion seront donc : Quels processus sous-tendent la construction du discours *irish traveller* et comment sont-ils mis en action selon les destinataires ? Comment ces productions de discours peuvent-elles traduire un mouvement à la fois d'appartenance et d'émancipation vis-à-vis des non-*Travellers* ?

Pour y répondre, il faudra dans un premier temps opérer un retour sur les théories du discours, de la parole et des productions orales, qui permettra par la suite de saisir les lacunes qui existent dans ces travaux sur les *Irish Travellers*. En deuxième, on s'intéressera à la manière et aux contextes dans lesquels se sont construits les discours, qu'ils soient politiques,

scientifiques ou populaires, à propos des *Travellers*. On verra alors comment ceux ci découlent et ont participé à produire une image stéréotypée de ces communautés. En troisième partie seront présentés certains aspects importants de leur mode de vie, de leur manière de concevoir le monde et leur communauté. On pourra ainsi mieux saisir le contraste qui apparaît avec les discours de la société environnante comme avec ceux des *Travellers*. La quatrième partie montrera comment les auteurs ont appréhendé les littératures orales, musicales et les pratiques discursives des *Irish Travellers*, et pourquoi une analyse plus approfondie se trouve être nécessaire. Enfin, on s'intéressera en cinquième partie aux divers processus mis en œuvre dans la construction du discours, et l'on interrogera ce que les acteurs de ces discours mettent réellement en jeu lorsqu'ils les énoncent ou les performant.

Au travers de ces questionnements, les notions d'histoire, de mémoire individuelle et collective, ainsi que celles de vérité(s) seront mobilisées car centrales dans la réflexion à laquelle on s'intéresse ici. Bien que limitée et parfois risquée, la perspective comparatiste⁶ avec d'autres populations nomades européennes s'avérera essentielle. La comparaison permettra non seulement de « combler des vides » ethnographiques et analytiques concernant les *Irish Travellers*, mais également d'offrir de nouvelles perspectives d'interprétation et d'appréhension du discours dans ces communautés⁷.

⁶ Calame-Griaule (2008) souligne d'ailleurs que l'étude des pratiques orales est un champ qui se prête particulièrement bien au comparatisme.

⁷ Ce qui est particulièrement vrai pour la dernière partie de ce mémoire.

Partie 1

Littérature orale, Pratiques langagières et Construction du Discours

I - Littérature orale et Pratiques Langagières

a- Littérature orale

L'intérêt porté aux littératures et traditions orales est ancien mais c'est surtout aux 19^e et 20^e siècles que des travaux de collecte de matériaux oraux ont été entrepris dans toute l'Europe. Ces études se concentraient alors principalement sur les sociétés dites « traditionnelles » ou « sans écriture ». La question de l'écriture est paradoxalement centrale lorsque l'on cherche à comprendre les réflexions qui ont pu émerger quant aux questions d'oralité. Le rapport qu'une société – en particulier celle du collecteur et du folkloriste – entretient avec l'écrit influence et accompagne la manière dont les littératures orales sont appréhendées.

Dans les sociétés dites « de l'écrit », écrit et oral ont souvent été opposés. Analphabétisme et illettrisme y portent généralement une connotation négative. La non-présence de l'écrit peut être ainsi renvoyée à un « manque », une lacune. Appréhendée comme une « matérialisation de la parole » et permettant au savoir et à la parole de s'autonomiser, l'écriture est perçue comme un support et une condition d'accès à la connaissance et au savoir (Calvet, 1984). L'idée de *literacy*, introduite par Hoggart et popularisée par Goody, présente l'écrit comme un moyen permettant de conserver, de classer des informations et des savoirs et servant de base à la pensée logique. Comme le soulignent Bornand et Leguy (2013b), c'est une perspective très historique qui avancerait que la différence avec les sociétés à tradition orale ne serait que de l'ordre d'un « équipement technique ». Cette idée d'un « manque d'archivage » a néanmoins influencé la vision des historiens et spécialistes d'autres disciplines qui ont ainsi eu tendance à appréhender les « sociétés sans écriture » comme des sociétés « sans histoire » (Finnegan, 1991).

C'est avec Sébillot que l'expression « littérature orale » apparaît en 1881. Cette notion de « littérature » a eu un impact sur la manière dont les matériaux oraux étaient récoltés et

présentés. Réunis en recueils, en cahiers de littérature orale, les collections étaient souvent empruntées de romantisme et cherchaient à montrer l' « âme du peuple » (Bornand, et al., 2013b). Le répertoire, analysé tel un objet littéraire, ne suscitait d'intérêt que pour son message ou ses qualités « esthétiques ». Une démarche qui a été, et est encore, très critiquée parmi les ethnopoètes, ethnographes de la parole ou ethnologues.

Cependant, comme le rappelle Goody, l'écrit n'est pas une parole écrite, on n'écrit pas comme l'on parle (2007). La notion de littérature orale, se devait d'être redéfinie : « *longtemps contestée parce qu'ambiguë et contradictoire dans les termes, (elle) est maintenant admise, à juste titre si l'on ne s'attache pas à l'idée d'« écriture » et si l'on définit cette littérature par une recherche de la forme et un certain emploi de la langue qui confère aux textes transmis oralement une valeur esthétique reconnue par les usagers* » (Calame-Griaule, 2008: 425)⁸. Les littératures orales sont donc aujourd'hui appréhendées comme des récits appartenant à la tradition dans une société donnée, semi-fixés et transmis oralement, dont la forme est variable et le fond considéré comme fixe.

Les questionnements et recherches se sont alors portés sur ce qui pouvait être important dans la littérature orale et notamment le sens social qu'elle revêtait pour les acteurs. Cependant, les considérations envers les aspects mélodiques, vocaux, pour les situations d'énonciation, les contextes, étaient – et restent souvent - traitées séparément. Pour Bauman (1974), étudier un « texte » oral indépendamment et en amont de la manière dont il peut être mis en action, c'est prendre la question à l'envers : la réalité première de toute forme de discours est la communication, elle s'installe dans l'interaction et dans l'action. Avant de s'intéresser à ce que « dit » la parole, il faut essayer de comprendre la situation dans laquelle elle est dite.

Certaines disciplines, telles que l'anthropologie ou la sociolinguistique, ont permis d'élargir le champ de l'objet et de soulever certains problèmes. Parmi les premiers sujets de réflexion se trouvait celui de la transcription et de l'écriture, de la transposition d'un matériel oral vers une forme écrite. En effet, les productions orales étant abordées en tant que « textes » et de manière isolée, les transcriptions se limitaient au simple contenu « textuel », conférant à l'objet un aspect figé et immuable. Mais la transcription implique, voire accentue, d'autres problèmes déjà existants, en particulier quant aux questions de « genres » (chants, poésies, contes, etc.), de signification ou de classification. Dans le cas des poésies berbères par exemple, les textes étaient souvent collectés sous la dictée, ce qui a en partie installé une conception de cette poésie comme littérature. Une littérature ensuite classée par genres, auteurs, thèmes, etc.

⁸ J'utilise la norme typographique de la revue *Ethnologie Française*.

(Rovsing-Olsen, 2010). Toute la dimension actée, vivante, interactionnelle de cette poésie est éludée. De même, la présence de variations ou variantes dans les récits amène à poser la question des emprunts et influences, et doit interroger sur la signification qu'elles peuvent revêtir pour l'interprète ou l'auditoire (Lambert, 1985).

L'intérêt porté envers le discours se focalisait donc d'avantage sur ses aspects formels, plus ou moins institués, rituels ou cérémoniels, sortant du cadre quotidien et présentant une certaine « esthétique ». Mais ces disciplines ont montré que l'intérêt pour la parole ne devait pas uniquement se centrer sur ces aspects. L'étude de différents types de pratiques langagières permet également de mieux saisir les enjeux de la parole, son rôle social. Les productions orales et activités langagières sont d'ailleurs des aires qui se prêtent particulièrement aux comparaisons.

b- Pratiques langagières, ethnographie de la parole

Au-delà de la littérature orale, il existe d'autres formes d'expressions orales, traditionnelles, artistiques, conventionnelles ou non, qui ont mis plus de temps à attirer l'attention et à s'installer comme objets d'investigation. Cet intérêt fût en partie encouragé par les recherches en ethnolinguistique et le mouvement cognitiviste. Mais c'est surtout Hymes, un des fondateurs de la sociolinguistique et de la sous-discipline de l'*ethnography of speaking*⁹ qui participera à stimuler cet intérêt et à lui accorder une place à part entière. Cependant, en étendant le regard vers un plus large éventail de formes de discours, d'expressions orales y compris non littéraires, on s'aperçoit que la distinction entre littérature orale et autres pratiques langagières est parfois ténue et semble quelque peu artificielle. Ces catégories se doivent d'être flexibles, c'est pourquoi Bornand et Leguy expliquent :

« Aux dénominations de littérature orale et de tradition orale, nous préférons celle d' « arts de la parole » (Verbal Arts), qui permet non seulement de faire le parallèle avec les « arts de la mémoire » de Carlo Severi, mais également d'ouvrir le champ de recherche à des pratiques discursives considérées comme non littéraires : rap, slam ou encore discours politiques, plaidoiries d'avocat, etc. Pour la même raison, nous utiliserons l'expression « genres discursifs » et non genres littéraires » (Bornand, et al., 2013b: 101).

Bauman (1974), remettant en question l'utilisation de « folklore », a une préférence pour arts verbaux et littérature orale. Pour ma part, j'utiliserai ici littérature orale quand il sera sujet de « productions orales auxquelles on reconnaît une certaine littéarité » (Bornand, et al.,

⁹ Initiée par Malinowski.

2013b). Suivant Bornand et Leguy, « arts verbaux » sera appliqué pour celles considérées comme non littéraires. Et « pratiques langagières » lorsque ces productions sont insérées dans le discours commun et quotidien ne se distinguant parfois pas – voire faisant partie - du langage courant.

Effectuer a priori une distinction claire entre tradition orale et d'autres pratiques comporte le risque de manquer un cadre d'analyse pertinent à l'étude d'une production orale. Certaines formes traditionnelles ou rituelles présentent de nombreuses similitudes avec d'autres pratiques. Si la comparaison a toujours des limites, l'analyse des deux formes peut permettre une nouvelle compréhension de l'un et/ou de l'autre. Un exemple fréquent à ce sujet est celui des joutes verbales et insultes rituelles. La comparaison des travaux de Dundes, Leach et Ozkök (1970) sur les duels verbaux chez les jeunes Turcs avec ceux de Labov sur le *dozen* (insultes rituelles) afro-américain à New York, fait ressortir certains traits saillants de ce type de pratique. Chacun montre que des structures et formules prototypiques sont échangées et endossent différents statuts rituels ou personnels (Bornand, et al., 2013b). Les joutes verbales portent à la fois une dimension ludique et une dimension de compétition, elles se déroulent entre égaux et sont interactives.

Dans certaines sociétés à tradition orale, les noms et anthroponymes peuvent avoir fonction de message. C'est un moyen d'inscrire le porteur de ce nom dans l'ensemble de sa communauté et permet d'apporter un support physique à la transmission d'un sens ou d'un message (Calvet, 1984). Selon les sociétés, ces noms-messages relèvent plutôt de la littérature orale, des arts verbaux ou des pratiques langagières. Nous verrons par exemple que certains auteurs considèrent que les noms peuvent parfois permettre d'insérer une fonction poétique dans le langage quotidien.

Parmi les pratiques langagières, certaines figures spécifiques à l'intérieur du discours permettent de saisir d'autres caractéristiques de l'expression orale dans sa quotidienneté et dans ses aspects moins ou non formels, tels que les proverbes ou la métaphore. Leavitt (2010) explique que vers les années 1970, de nombreux ethnolinguistes cognitivistes se sont interrogés sur leur rôle. « *Friedrich rend explicites ces figures et propose l'idée, suivant Edward Sapir, que c'est dans les aspects poétiques d'une langue qu'on trouve ses traits les plus saillants. Friedrich rapproche ainsi l'ethnopoétique de la question de la construction linguistique du monde* » (Leavitt, 2010: 131).

Ces figures correspondent aussi à des stratégies énonciatives du locuteur. Braid (1996) propose d'ailleurs un point de vue intéressant sur la métaphore et l'utilisation des images dans

la narration. Il prend l'exemple d'une de ses informatrices *storyteller*¹⁰. Celle-ci va utiliser l'image d'une boîte de lait sur laquelle est imprimée l'image d'une femme tenant cette même boîte de lait, et ainsi de suite. Ainsi, au lieu de tenter d'expliquer ou de décrire l'infini, elle utilise une image pour donner « une impression d'infini » à son auditeur (Braid, 1996).

La variabilité du rapport entre écrit et oral montre d'autant plus l'importance de prendre en compte les différents genres discursifs et la manière dont ils peuvent être construits. Dans le slam, le rapport au texte est très important, il est même central. Pour autant, il n'a d'existence que dans l'oralité, sa seule vocation est d'être verbalisé (Manca, 2010). La notion de *béaloides*¹¹ à Rannafast (ville du nord ouest de l'Irlande appartenant à la *Gaeltacht*¹²), qui renvoie à la tradition et au folklore oral – même sous sa forme conversationnelle - ne peut être considérée comme telle que sous sa forme orale. La retranscription sur papier d'une histoire fait qu'elle sera considérée comme *litríocht* : littérature (Lambert, 1985).

c- Genre et classification

Définir de manière claire et précise ce qui peut appartenir à la littérature orale, un art verbal ou une autre pratique langagière est délicat, et probablement pas toujours pertinent. Les limites entre les genres de paroles sont elles aussi relativement floues et instables. Cette question est pourtant essentielle, car ce sont eux, associés aux formes, thèmes ou contenus, qui ont le plus souvent servi dans les systèmes classificatoires des productions orales.

L'index international de Antti Aarne¹³ et complété par Stith Thompson est la tentative de classification la plus connue et sert encore de référence aujourd'hui notamment dans les études folkloristiques. Les contes y sont répartis en trois catégories : *animal stories*, *ordinary folk-tales* et *jokes and anecdotes*. Chacune est ensuite sous-divisée selon les types d'animaux ou leur milieu, selon s'ils concernent la magie ou la religion, selon les thèmes, etc. (Briggs, 1961). Avec ce type de classification, plusieurs problèmes se posent et certains de manière évidente. Un même texte peut chevaucher différentes catégories et va être facilement interchangeable selon les individus ou l'intérêt porté envers le texte. Briggs en 1961 expose

¹⁰ Le terme anglais paraît ici plus adapté que sa traduction commune de « conteur », le *storyteller* peut être celui qui dit des contes, mais ce peut être aussi des récits de vies, des narrations personnelles, etc.

¹¹ « Savoir traditionnel oral » (*traditional oral lore*). *Béal* (ir.) : « bouche », synonyme de parler ; et *oideas* (ir.) : réfère à l'activité d'éduquer ou enseigner (Lambert, 1985).

¹² Ce terme gaélique irlandais est utilisé pour désigner les régions où l'irlandais est, ou était encore récemment, la langue principale d'une part importante de la population. Principalement situés sur le front côtier ouest, les *Gaeltacht* sont présentes dans les contés de Donegal, Mayo, Galway, Kerry, mais également Cork, Meath et Waterford.

¹³ La première édition de son index est parue en 1910.

quelques critiques vis-à-vis de cette classification. S'il questionne la répartition des textes, il ne semble pourtant pas interroger les catégories elles-mêmes et leur application systématique dans des études de matériaux récoltés chez des populations très différentes. Parmi les auteurs qui se sont aventurés à déterminer un modèle ou une classification universelle des littératures orales, on doit aussi mentionner Propp (2010). En 1928, il avait tenté de décomposer et trouver la structure du « conte » afin d'expliquer pourquoi il en existe de très similaires dans des régions très variées, il se pose ainsi parmi les précurseurs du mouvement structuraliste.

L'ethnopoétique s'est particulièrement intéressée à la question du genre et de sa catégorisation. Calame dans les années 1970 incitait déjà à une étude systématique des genres en signalant les problèmes induits par le transfert de catégories ou genres d'une société à une autre (Bornand, et al., 2013b). En systématisant des catégories empiriques on évince les singularités, il existe toujours des cas qui ne « rentrent pas dans les cases » (Calame, 2010). Leguy et Bornand la suivent en appréhendant les genres comme des catégories cognitives : « *A l'instar d'Adam (1997) et de Calame (1998), nous définissons les genres comme des catégories pratiques, inscrites dans un contexte socioculturel et historique précis, basées sur des conventions régulatrices établies par une tradition ainsi que sur la combinaison de règles sociales et langagières* » (Bornand, et al., 2013a: 107). L'ethnopoète doit donc « créer des catégories solubles », poreuses, dans le but de pouvoir les reconnaître et éviter d'assigner une place et fonction au verbal par avance. Il faut donc adapter le savoir théorique aux observations et réalités du terrain (Dupont, 2010) ainsi qu'être attentif aux transformations et évolutions que peuvent subir ces genres.

Pour éviter l'écueil d'une classification absolue, une des positions régulièrement prise est celle d'adopter les taxinomies locales. Cette démarche permet de souligner les singularités et particularités propres à chaque contexte, mais a l'inconvénient de multiplier les terminologies (Rovsing-Olsen, 2010). Les catégories (parole, chant, musique, etc.) ne se traduisent pas toujours d'une langue à l'autre, d'une culture à une autre. Rovsing-Olsen ajoute à ce sujet : « *On note en particulier l'absence de réflexion critique sur la manière de décrypter les taxinomies locales. Or les termes vernaculaires ont trop souvent été appréhendés comme de simples données permettant de distinguer des genres locaux définis en fonction de composantes sélectionnées (mélodie, texte chanté, danse...)* ; mais comme ces composantes servant à les déterminer évoluent, les genres sont de plus en plus difficiles à définir, même au niveau local » (Rovsing-Olsen, 2010: 59).

Exposant un travail de récolte de berceuses au Yémen, Boidin (2010) propose d'examiner les propriétés formelles et culturelles du chant étudié et de rechercher leur

fonctions¹⁴ lorsqu'elles sont mises en acte. Elle appelle à analyser les significations des terminologies locales car celles-ci peuvent s'avérer révélatrices des manières de classer les genres dans une société et du regard qu'un individu ou un groupe peut poser sur ses propres pratiques. Le nom attribué à ce que nous appelons « berceuse » se traduit en arabe par « chant du berceau ». Ainsi quand l'un évoque une action, l'autre un lieu et un objet. Par contraste avec « berceuse », « chant du berceau » indique et accentue la notion d'intimité, de domaine privé. Par ce constat, elle réalise que beaucoup de chants de la communauté yéménite considérée sont « *nommés à partir de leur fonction, ou de la circonstance où ils sont produits* » (Boidin, 2010: 78), c'est l'utilité sociale du chant qui détermine sa classification.

A l'instar de Lortat-Jacob (2010), de nombreux auteurs appellent aujourd'hui à se tourner vers l'anthropologie des affects afin de définir plus précisément les genres dans une société donnée. Le genre comporte une dimension sensible et subjective. La distinction entre deux genres relève parfois des émotions mises en jeu par et dans la performance. Un point de vue qu'il semble partager avec Leavitt qui invite en même temps à considérer le lien existant entre musique et parole (2010).

Ce pont entre ethnopoétique et ethnomusicologie ouvre à une autre appréhension des genres et de la porosité existante entre eux. La musique, en tant que mode d'expression, n'est pas toujours clairement séparée de la parole. Amy De La Brétèque (2010) montre par exemple que chez les Yézidis d'Arménie, certains registres sont associés à certains types d'émotions, la musique est obligatoirement un registre de joie. Des émotions opposées impliquent alors des différences de répertoire, d'instruments, de mesures, de danse, et même un passage du collectif à l'individuel. Duncan Williamson, un conteur *Scottish Traveller*, explique aussi que de nombreuses histoires qu'il avait apprises par son père étaient en réalité des ballades (Ryan, 2006). A l'inverse, beaucoup de poèmes ont par la suite été transformés en chansons, on trouve aussi des discours politiques « remixés » dont Youtube foisonne. Différents genres peuvent co-exister à l'intérieur d'une même production, de même que la structure d'une production orale peut être elle-même composée de différentes modalités d'énonciations formant un genre à part entière. La musique et le genre « parlé » peuvent parfois cohabiter : un chant dans un conte, ou un discours parlé dans une chanson. Ces dernières années, le slam a aussi montré cette limite floue pouvant exister entre musique et parole (Manca, 2010).

Lortat-Jacob (2010) rappelle que les sons, l'utilisation de la voix, ses modulations et inflexions, etc. portent eux aussi un sens et peuvent être associés à certaines émotions. C'est

¹⁴ Elle s'inspire de Lortat-Jacob et définit les fonctions comme un « *ensemble de propriétés actives concourant à un même but et associées à un certains sens* » (Boidin, 2010: 77).

pourquoi il faut éviter toute séparation radicale entre le sens attributif et affectif de la musique ou de la langue. La musicalité intrinsèque des mots, et les modulations de voix qu'ils induisent ou qu'ils permettent, leur donnent parfois la priorité sur le contenu ou le sens de l'énoncé. Le *sean-nós*¹⁵ par exemple, est une forme de chant fondé principalement sur « la musique des mots », la rythmique est déterminée par les mots et non l'inverse. Changer le rythme en conservant le « texte » exclura la performance de la catégorie *sean-nós* (Lambert, 1985). Manca décrit le slam comme un art oratoire qui vise à faire « claquer les mots » et dans lequel la forme prévaut (Manca, 2010). Les exemples sur le sujet sont nombreux.

Les genres discursifs que l'on adopte ne sont la plupart du temps pas objectivés, nous ne passons pas consciemment d'un registre à l'autre (Bornand, et al., 2013b). Pour Bakhtine, le genre discursif est aussi un élément clé de la compréhension. C'est parce que le message est transmis dans un genre adéquat selon les canons de la société à l'intérieur de laquelle il est produit qu'il est compris. Dans *La Voie Actée* (Calame, et al., 2010), les différents auteurs montrent que l'auditoire reconnaît directement et inmanquablement le genre, ce qui leur permet ainsi d'adopter le comportement adapté en réponse à cette performance. L'ensemble des éléments entourant l'acte énonciatif peuvent être et sont pertinents à déterminer un genre dans une société donnée.

d- Situation et contexte

Les contextes et situation de production participent à donner sens à la production orale. Sa restitution sous forme écrite tend à oblitérer ce fait et lui attribue une forme fixe. Mais les productions orales ne sont pas figées, elles ont un aspect profondément événementiel et situé (Bornand, et al., 2013a), et surtout vivant.

Ces réflexions vis-à-vis des contextes et situations de production ont en partie émergées avec les théories sur la communication et la mise en valeur de l'interaction dans la construction du discours. En revalorisant le terrain, Malinowski avait déjà mis l'accent sur le contexte et l'étude du langage qui pour lui doit être intégré aux « faits de parole », c'est-à-dire aux situations d'interaction et de communication. C'est lui notamment qui introduit les notions de contexte et de situation mais ne pourra en proposer de définitions claires et précises (Bornand, et al., 2013a). Hymes, dans le courant d'anthropologie de la communication, décompose celle-ci en

¹⁵ Littéralement « *old or customary way* », forme de chant traditionnel irlandais qui se performe seul et sans accompagnement.

trois mouvements : *Speech situation*, *speech event* et *speech act* ¹⁶. Les ethnographes de la parole – dont un grand nombre appartient à l’anthropologie américaine - qui le suivront par la suite s’attacheront à mettre en relation acte communicatif et culture. Suivant le modèle interactionniste, ils valoriseront d’avantage la notion d’événement discursif et le point de vue émic (Bornand, et al., 2013a).

Cette attention portée envers les conditions de production du discours amène à reconsidérer les questions de transcription et de restitution de l’événement discursif. En ethnolinguistique, on cherche à retrouver les formes poétiques des textes rapportés par Boas qui n’en proposait que le contenu référentiel, une traduction simple (Leavitt, 2010). Hymes va tenter d’analyser et comprendre les structures poétiques en se référant au modèle phonologique. Parallèlement, Tedlock s’appuie sur le caractère dialogal de la parole et va entreprendre un travail de transcription mais avec peu d’analyse. Il cherche un moyen de présenter l’événement ainsi que les dimensions performatives de la parole, et se fonde sur un modèle phonétique (Leavitt, 2010). Rothenberg à la fin des années 1970, recherche la « traduction totale », à transcrire les sonorités et répétitions dans les textes rituels étudiés (principalement navajo et sénéca) (Leavitt, 2010). C’est lui qui introduit le terme d’*ethnopoétique* en 1968 qui sera vite adopté à la fois par les anthropologues ou linguistes que par les poètes. La question reste donc toujours de tenter de restituer le plus fidèlement possible l’événement en y incluant tous les éléments qui paraissent pertinents à la compréhension du discours et à le saisir dans sa dimension actée et vivante. Ces « éléments pertinents » dépendent néanmoins des centres d’intérêts ou de la discipline de celui qui les étudie, il sélectionne ce qui lui semble adapté au cadre d’analyse proposé et à ses intentions.

L’intérêt se porte alors sur l’individu, celui qui énonce et plus précisément sur sa capacité et son droit à communiquer. Chomsky et Hymes vont tous deux travailler la notion de *compétence*, mais suivant des points de vue différents. Car si le premier sépare savoir linguistique et réalisation de ce savoir, le second les lie. Hymes parle alors de *compétence de communication* en soulignant le fait qu’il n’est pas suffisant pour un individu de maîtriser la langue, il doit être en mesure de reconnaître et maîtriser les situations, règles sociales, attitudes, etc. ainsi que les dimensions non-verbales du discours afin de maîtriser la communication. Les deux sont donc intrinsèquement liés et relèvent de l’acquis (Bornand, et al., 2013a). Nous adoptons différents genres de parole selon les contextes, les circonstances, les interlocuteurs, le type et la nature du message que l’on désire transmettre.

¹⁶ Comme le soulignent Leguy et Bornand, Hymes omet dans cette description la temporalité du discours.

Liée à la notion de compétence, celle de *performance* se développera avec des auteurs comme Briggs, Finnegan et Bauman, qui, dans l'étude des littératures orales, verront dans la compétence une capacité à communiquer et dans la performance celle d'agir en situation (Bornand, et al., 2013a). Bauman conçoit surtout la performance en tant que phénomène de communication et formant un cadre d'analyse : « *performance sets up, or represents, an interpretative frame within which the messages being communicated are to be understood, and that this frame contrasts with at least one other frame, the literal* » (Bauman, 1974: 292). En tant que communication parlée, il considère que la performance appartient aux arts verbaux, mais n'appartient pas pour autant au langage parlé quotidien. A ses yeux, les quatre éléments principaux à considérer dans la performance sont le genre, l'acte, l'événement et les rôles, qui ne peuvent survenir isolément, sont interactifs et interdépendants. La performance est associée à des genres dans une société donnée – mais tous les genres ne donnent pas lieu à des performances-, elle peut être un attribut de l'événement ou être optionnelle (Bauman, 1974). Au tournant des années 1980, la performance n'est plus juste un cadre d'analyse, mais est appréhendée comme « *un ensemble d'éléments en interaction les uns avec les autres, un événement à chaque fois unique et qui doit être analysé comme tel* » (Bornand, et al., 2013b: 114). D'une certaine manière, la performance n'est plus perçue comme un simple outil mais comme un objet de l'étude qui intègre un cadre spatio-temporel, les acteurs et leurs rôles dans la performance, leurs rôles sociaux, leurs compétences, les contextes, etc.

Le cadre spatio-temporel d'un événement discursif ou d'une performance peut être accidentel ou déterminé, fixe ou variable, unique ou multiple. Derive explique que le lieu a souvent plus attiré l'attention que le temps, alors que c'est parfois justement la temporalité qui permet de percevoir l'existence de différents types de discours (Derive, 2009). A partir de l'exemple de l'« oraliture » mandingue, il explique aussi que certains genres sont associés à des lieux précis et ne peuvent être tenus ailleurs, mais que ce lieu n'est pas obligatoirement fixe et unique durant la performance (Derive, 2009). Si le lieu peut être déterminé, la disposition et l'utilisation de l'espace peut lui aussi répondre à des critères spécifiques, requis ou optionnels. Un même genre ou une même performance, peut être prescrit dans un contexte, et optionnel dans un autre, il peut aussi être repris en privé de manières variées.

Prêter attention aux conditions de production permet non seulement une meilleure appréhension de la production orale, mais aussi de mieux répondre à la problématique du genre et de la classification. L'événement et la performance sont toujours des faits singuliers même lorsqu'ils sont réguliers : « *Les circonstances font le genre autant que le genre crée l'événement énonciatif* » (Dupont, 2010: 14).

Si le contexte direct de la production du discours est nécessaire à la compréhension, on a déjà vu avec la notion de compétence que le contexte et la situation ne se limitent pas à cela. Certains auteurs comme Bakhtine soulignent que le contexte extra-verbal relève aussi d'une dimension sociale et culturelle, de l'histoire locale, personnelle, du groupe ou de la communauté, etc. Il relève de l'ensemble des connaissances et des références communes qui participent à donner sens et fait que l'audience comprend la performance. Une part importante du sens est transmise de manière non-verbale, elle est implicite, parfois sous-entendue. (Bornand, et al., 2013b).

II - Production et transmission du discours

a- Langage : la voix et le corps

Humboldt notait déjà au 18^{ème} siècle une relation entre langue et conception du monde. Boas fût l'un des premiers à souligner l'importance de parler la langue de la société étudiée et de travailler sur les textes oraux. Pour lui, chaque langue possède une structure propre « *révélatrice de l'activité inconsciente de l'esprit* » (Bornand, et al., 2013a: 9). Il établit ainsi un lien entre langue et culture et considère que les sons d'une langue influencent la vision du monde d'un individu. Une perspective similaire à celle de Saussure qui abordait la langue comme un système composé d'ensembles sons-sens se trouvant en situation d'interdépendance. Dans les années 30, Sapir, élève de Boas, développe le concept de fonction symbolique du langage. Mettant en lien monde et mots, il considère que chaque culture entretient une distance plus ou moins grande entre les mots et le réel (Bornand, et al., 2013a). Whorf le suit dans cette idée qu'il nommera « principe de relativité linguistique ».

Duranti s'est lui aussi inspiré de Boas dans le champ de l'anthropologie linguistique. Vers 1960, en lien avec l'ethnographie de la parole et de la communication, il s'intéresse à la relation entre langage et contexte et sur les variations linguistiques (Bornand, et al., 2013a). Fin 1980, il ira chercher au-delà et inclura la langue dans une perspective plus large, étudiant notamment le rôle du langage dans la construction des identités. La langue est alors perçue en tant qu' « accomplissement interactionnel », et l'interaction est conçue comme contexte. Il traitera aussi de l'intersubjectivité, de l'intentionnalité et de l'agentivité (Bornand, et al., 2013a).

L'intérêt s'étant longtemps porté sur le « message », certaines dimensions de la communication et de la performance ont mis plus de temps à trouver leur place. Le langage corporel, les gestes, l'attitude, les mouvements, les rythmes, les messages non-verbaux, les

pauses, silences et non-dits font partie intégrante du discours et de sa signification. Ils peuvent de plus être un atout essentiel au travail de mémorisation, comme a pu le montrer Jousse (Bornand, et al., 2013b). Le geste peut être non seulement un support à la mémorisation, à l' « enregistrement », mais aussi à la reproduction du matériel oral. Boidin (2010) explique par exemple qu'en demandant aux femmes yéménites de réciter leurs « chants du berceau », nombreuses sont celles qui eurent besoin de reproduire les gestes et le mouvement de balancement rythmant le chant pour se souvenir des paroles. Jousse présentait d'ailleurs ce balancement rythmique comme nécessaire à la performance (Bornand, et al., 2013b).

Les mouvements du corps peuvent être appris consciemment, comme pour une chorégraphie par exemple, ou pour accompagner les paroles d'un chant. Mais la gestualité et les attitudes corporelles sont pour la plupart apprises au cours de l'existence d'un individu et de manière inconsciente. Comme l'a montré Mauss (1934 (2002)), la manière dont un individu marche, se tient debout ou nage relève de l'acquis. Cela fait partie des « techniques du corps ». Un individu intègre et reproduit –consciemment ou non - des attitudes corporelles et verbales qui participent à l'identifier comme appartenant à son groupe social par ses pairs comme par les autres. Mauss disait d'ailleurs pouvoir différencier une femme française d'une américaine à leur démarche. Il existe aussi des situations dans lesquelles une musique, un rythme, une parole, est associée à un geste dans un but d'efficacité technique et matérielle. Les apprentis forgerons Moose du Yatenga (Burkina-Faso) par exemple, apprennent des figures rythmiques, des « paroles soufflées » qui leur permettent d'ajuster la cadence et la puissance des soufflets ainsi que de communiquer avec les autres forgerons (Martinelli, 1996).

b- Transmission et mémoire

Dans les sociétés à tradition orale, la transmission à l'identique, la « mimesis absolue » est souvent l'idéal visé et revendiqué (Derive, 2009). Les rythmes, les répétitions, les figures de styles ne sont pas de simples apports esthétiques mais constituent des outils mnémotechniques (Calvet, 1984). Les règles stylistiques comme par exemple l'existence de formules récurrentes, viennent en renfort à l'exercice de mémorisation, ce que Parry appelle « style formulaire » (Derive, 2009). Parry décrit dans son ouvrage de 1970 la mémorisation comme « *un acte conscient d'appropriation et de répétition de quelque chose que l'on considère comme fixé et non propre* » (Bornand, et al., 2013b).

En plus de la gestualité, on trouve de nombreux autres supports mnémotechniques. Représentations picturales ou matérielles peuvent constituer des aide-mémoire ou « pousse à

parler » (Calvet, 1984). Dans une des sociétés initiatiques Bambara, des objets sont accrochés à une perche, leur énumération permet à l'initié d'effectuer son récit dans l'ordre de la tradition. L'ordre des objets et la connaissance du discours sont tous deux aussi importants dans la restitution du discours de l'initié (Calvet, 1984). Calvet (1984) explique également que, de manière plus informelle et depuis l'enfance, l'apprentissage de la langue passe aussi par des exercices de prononciation, de jeux de mots, de *virelangues*, comptines qui nécessitent une certaine maîtrise de la langue et de ses pièges.

Le rapport – émotionnel, intellectuel, culturel - qu'entretient un individu avec certaines œuvres va aussi affecter sa mémorisation et son répertoire. Lambert (1985) explique par exemple que l'identification des *storytellers* irlandais avec un thème ou un personnage principal d'une histoire va être essentielle à sa mémorisation et sa restitution. L'individu a besoin d'être « proche » du texte.

La permanence n'empêche pas pour autant la diversité, même en littérature et tradition orale. Il existe des formes fixes ne subissant pas de variations et d'autres laissant plus de libertés même si certains éléments se doivent d'être préservés. Ceux-ci peuvent relever du contenu, de la forme, de la vocalisation, être contextuels ou structurels (Calvet, 1984). Il existe aussi toujours un degré de création et un certain degré d'improvisation permis et possible auquel l'observateur doit prêter attention, ainsi qu'une part subjective dans lequel l'interprète adapte son discours (Bornand, et al., 2013b). Ce travail de création doit se produire à l'intérieur des règles et canons sociaux qui contrôlent l' « authenticité des valeurs » (Derive, 2009). En tant que « garant » d'une histoire, d'une mémoire, de la transmission de certaines valeurs, l'interprète se doit de se conformer à une certaine « conscience collective », être fidèle à la tradition. Sa parole est régulée par des principes organisateurs culturels et des règles d'organisation sociale.

Vers les années 1980, on observe un changement de focale où l'on passe d'une attention portée sur une tradition orale perçue comme un phénomène collectif, à une approche de la poétique comme forme d'art et d'expression individuelle (Finnegan, 1991; Leavitt, 2010). Cette transition trouve son reflet dans ces questionnements sur la mémoire et la transmission, sur l'apprentissage formel ou informel, les techniques de mémorisation et *arts de la mémoire*. L'individu, dans l'événement discursif ou en dehors, prend donc une place plus centrale. La notion de tradition change elle aussi d'utilisation et est aujourd'hui plutôt conçue comme une « *established convention of a particular genre* » (Finnegan, 1991: 111).

Enfin, il faut noter que dans la tradition orale, il est souvent peu question de l'inventeur. Pour Derive : « *l'essentiel de ce qui est énoncé apparaît en effet comme l'expression d'une propriété verbale collective consignée dans un répertoire préexistant au sujet qui lui donne vie*

à l'occasion d'une performance donnée » (Derive, 2009: 5). L'énonciateur se fait le médium par lequel le matériel oral est transmis et pérennisé, et on observe un effacement de l'inventeur. Selon Derive, si la création est peu encouragée dans les sociétés à tradition orale, voire parfois condamnée, elle serait à l'inverse encouragée dans les sociétés « de l'écrit ». Ces dernières n'auraient pas la crainte de perdre ce patrimoine puisque conservé sur papier, favorisant ainsi la création et la mise en avant de l'inventeur. Cependant, même quand l'idéal est la reproduction à l'identique du matériel oral, l'énonciateur possède différents outils et met en place différents procédés qui lui permettent de signifier sa présence à l'intérieur de l'énoncé. En se réappropriant le répertoire et le « texte », il y trouve aussi un moyen d'expression individuel.

c- Interlocuteur, auditoire

Le glissement opéré dans les années 1960 vers l'idée d'interaction est importante, la langue n'est plus traitée simplement par elle-même mais est intégrée dans un ensemble plus grand qui comprend les situations de co-présence, de discussion, d'énonciation et de communication, etc. Leguy et Bornand notent que cette approche qui aborde les faits de langage comme des faits sociaux a mis du temps à faire son chemin (Bornand, et al., 2013a).

L'auditoire n'est pas un simple récepteur passif du discours ou de la performance. Le discours ne se crée que parce que des individus sont en situation de co-présence, d'interlocution ou d'interaction. Cette question a déjà été survolée mais il est nécessaire d'y apporter certaines précisions.

« Il est important de considérer également les autres participants de la performance, qu'ils soient actifs ou non pendant celle-ci. Si toute parole est adressée à quelqu'un, tout événement de parole est d'abord une co-construction ; cela est vrai également des paroles qui relèvent des arts verbaux. La responsabilité est partagée dans la mesure où ceux qui participent à la performance ne contribuent pas seulement à en assurer la préservation quand il s'agit de l'expression d'une parole héritée, mais aussi à la cautionner » (Bornand, et al., 2013b: 115).

Finnegan appelle ainsi à analyser la démarcation plus ou moins importante pouvant exister entre *performer*¹⁷ et public : si la performance est solitaire, si le public est actif, ou si le *performer* change au cours de l'événement, etc. Elle propose ainsi de différencier les « degrés de participation » de l'auditoire et distingue différents types de public selon qu'il soit primaire

¹⁷ J'utilise le terme anglais *performer* qui semble plus approprié que « interprète ». J'utilise l'italique afin de le distinguer de « performer », verbe. Un anglicisme certes, mais qui me semble encore une fois plus approprié.

ou secondaire ; partie intégrante de la performance ou accidentelle ; homogène ou hétérogène ; publique ou privé ; le destinataire présent ou absent ; etc. (Bornand, et al., 2013b).

Lors du remariage d'un époux (en contexte polygame) chez les Zarma, la joute verbale qui a lieu entre femmes mariées se laisse entendre de l'extérieur (Bornand, 2010). Il y a donc différents types de public : un qui est présent et actif durant les joutes ; l'ensemble des individus qui l'entendent sans y prendre part ; plusieurs destinataires : la communauté, le mari (absent mais qui a connaissance de l'événement puisqu'il y a donné son consentement), la nouvelle femme (qui est absente puis présente durant les joutes), etc. Dans les veillées funéraires des Tsiganes de Transylvanie, la position d'un individu dans le cercle familial du défunt définit en partie la manière dont les sentiments peuvent être exprimés (Bonini-Baraldi, 2010). Les femmes qui sont autorisées à s'approcher du cercueil et à manifester leur chagrin sont aussi sensées stimuler et amener le sentiment de *milă* (pitié, compassion) chez les autres personnes présentes et les inclure ainsi dans l'événement. Dans le slam, la frontière est très mince entre slameur et non slameur, entre le public et l'acteur, tous peuvent endosser un statut différent au cours d'une soirée (Manca, 2010).

L'analyse du statut du public apporte aussi un questionnement sur la proximité réelle ou fictive existante entre celui-ci et le ou les *performers*. Puisque la performance ou l'énonciation peut prendre différents sens selon les contextes, c'est aussi le cas selon l'auditoire ou l'interlocuteur - qui fait partie du contexte. La relation qui unit les individus présents va influencer le choix de répertoire, de langage, d'attitude, de structure narrative, etc.

Braid (1996) propose par exemple une approche phénoménologique de l'expérience et s'intéresse à la narration personnelle. A ses yeux, le processus de suivre et de comprendre une narration est expérientielle, c'est ce qu'il appelle *experiential meaning*. La construction de la narration personnelle, d'une expérience vécue, se fait par une sélection et une interprétation de ce vécu. La création artistique et l'événement de performance viennent renforcer la cohérence narrative. Tout en écoutant, l'auditeur se projette dans les différentes possibilités de suite de la narration – en référence à ses propres expériences et connaissances -, il doit donc en permanence opérer des réajustements entre ce à quoi il peut s'attendre et ce qui lui est dit. L'énonciateur pour sa part crée des « états d'esprits » qui engagent l'auditeur. Il n'énonce pas le sens, il le suggère. Mais pour que cela soit effectif, il est nécessaire qu'émetteur et récepteur partagent un *interpretational framework*. La cohérence perçue du discours dépend des références et de l'interprétation qu'en fait l'auditeur, une même narration est comprise de manières variées.

Les messages implicites, les sous-entendus ou messages non-verbaux participent donc à informer le sens de l'énoncé pour ceux qui sont en moyen de les comprendre. Cela suit l'idée

de *métacommunication* de Bateson que Bauman décrit ainsi: « *it is characteristic of communicative interaction that it includes a range of explicit or implicit messages which carry instructions on how to interpret the other message(s) being communicated* » (Bauman, 1974: 295). Bauman ajoute que c'est en fait une communication sur la communication.

Dans un article sur l'histoire drôle chez les Manouches, Williams (1999) explique notamment que afin qu'une histoire suscite le rire, l'auditeur doit avoir connaissance du contexte, des codes, de « ce qui va de soi ». Celui qui raconte l'histoire doit alors être capable d'évaluer les besoins de connaissances de l'auditeur et les combler si nécessaire. On le voit lorsqu'une histoire drôle ne fait pas rire, elle a alors besoin d'être expliquée. Pour Williams, c'est là où l'histoire drôle informe et devient « instrument de connaissance ».

La relation entre l'énonciateur et le public est aussi importante car l'engagement de chacun dans le discours est essentiel pour le rendre efficace. Dans le cas de la narration personnelle, l'implication de l'audience est importante puisque le narrateur est le personnage principal de l'histoire, sa relation avec l'auditoire va influencer l'implication de celui-ci (Braid, 1996). L'énonciateur doit être capable d'engager son public ou ses interlocuteurs, plus ils sont proches, plus –a priori- cet engagement sera aisé à obtenir.

III - Construction du discours, Construction sociale

a- Performer, énonciateur

« *La littérature orale abordée comme performance n'est pas considérée comme un patrimoine immatériel qu'on aurait en commun dans un contexte social donné, mais comme une parole située, choisie par son énonciateur qui en assume la responsabilité (choisie pour lui-même, par goût ou intérêt ; en fonction de son public ou des circonstances ; en fonction d'un message qu'il entend faire passer, etc.)* » (Bornand, et al., 2013b). Bornand et Leguy insistent sur l'importance de cette notion de responsabilité dans le cadre d'une approche pragmatique du phénomène.

Si le *performer* a déjà été évoqué au long de ce chapitre, il mérite toutefois une attention particulière dans le cadre qui nous intéresse ici.

L'énonciateur de littérature orale ou arts verbaux, bénéficie souvent d'un statut ou d'une reconnaissance particulière. Il peut être professionnel ou non. C'est parfois le statut, le rôle, social ou professionnel, qu'occupe un individu dans son groupe qui lui donnera un droit ou un devoir vis-à-vis d'une certaine parole ou type de récit, comme ce peut être le cas des prêtres ou chamanes avec certains textes religieux ou initiatiques (Calame-Griaule, 2008). Ce sont parfois

des circonstances ou événements spécifiques qui vont donner la possibilité ou l'obligation à un individu de « prendre la parole » : remplir ses obligations sociales lors de veillées funéraires ; choisir de monter sur scène à l'occasion d'une « soirée slam » (Manca, 2010).

Le statut peut être attribué de naissance ou acquis par l'expérience. Mais même héréditaire, l'individu doit faire la démonstration de ses compétences pour que sa parole soit acceptée et son statut légitimé par le groupe. L'apprentissage – construction du répertoire, techniques vocales ou gestuelles, etc.- peut donc être formel ou informel, institué ou non. Dans le cas des griots généalogistes Zarma-songhay (Niger) par exemple, le *jasare* est un statut déterminé par la naissance mais ce n'est qu'à l'issue de son apprentissage qu'il peut être reconnu comme tel (Bornand, 2011). Certains *storytellers* dont Ryan (2006) retranscrit les parcours, se découvrent cette qualité par l'intervention d'individus extérieurs. C'est par les autres qu'ils se construisent en tant que tels. Ceci a notamment pour conséquence que, lors de leurs premières performances « officielles », certains ont des difficultés à s'accorder aux attentes du public. Selon son âge, son sexe, son statut, selon son expérience, un *performer* n'aura pas les mêmes compétences, répertoire, registre de parole, etc. (Bornand, et al., 2013b).

Que ce soit dans un contexte formel ou informel, public ou privé, dans le cadre d'une performance ou d'une simple discussion, celui qui s'exprime doit être capable de se conformer aux genres discursifs et de les maîtriser : c'est la compétence. Chacun doit savoir moduler et adapter sa parole de façon à ce qu'elle soit acceptable dans le groupe où elle est produite, selon son statut et celui des autres, selon la situation, etc. L'exemple des proverbes est assez significatif. Il est nécessaire de maîtriser non seulement la langue, mais surtout les situations d'emploi possible d'un proverbe dans un contexte culturel donné. Le proverbe constitue un élément argumentaire du discours, l'analogie qu'il produit doit être correctement appliquée, mais son utilisation nécessite d'être habilité et représente un enjeu social (Bornand, et al., 2013b).

Responsable d'une parole, mais aussi de l'engagement et de l'investissement de son audience, le *performer* concentre l'attention et l'énergie des participants ou interlocuteurs qui se laissent prendre à la performance (Bauman, 1974). Contrôlant le déroulement des événements, de l'énonciation, de l'interaction, il est donc doté d'un certain pouvoir sur son audience et/ou ses interlocuteurs. C'est pourquoi son rôle, qu'il soit ponctuel ou permanent, peut susciter crainte ou admiration, méfiance ou respect. En tant que détenteur d'un savoir, et d'un certain pouvoir, il possède un potentiel dangereux. Les *jasare* par exemple, sont le sujet de méfiance et de respect : ils détiennent un savoir qui n'est important que lorsqu'il est proclamé. Ils sont nécessaires aux nobles, qui sont les seuls à avoir une histoire (détenue par les *jasare*), mais les

omissions ou manipulations potentielles représentent pour eux un danger (Bornand, 2011). Une dangerosité accentuée par l'objectivité apparente de ce savoir.

Bauman précise qu'en procurant au *performer* un certain contrôle, celui-ci participe déjà à la transformation de la structure sociale. C'est pourquoi il est important de toujours se demander quelle est la place qu'il occupe dans sa société, professionnellement, socialement, etc.

Dérive explique aussi que, dans l'oralité comme dans l'écrit, le « je » énonciateur textuel et le « je » performateur réel ne sont pas toujours les mêmes personnes (Derive, 2009). Le récit a parfois vocation à dépasser les catégories de personnes. Par une narration personnelle, l'énonciateur peut énoncer une vérité universelle.

b- Intentionnalité, efficacité, performativité

« *C'est l'énonciation qui produit la signification, non l'énoncé, de sorte que tout dépend de la fonction de ces énoncés – verbaux ou musicaux – dans l'événement, ce que l'on ne peut retrouver qu'à partir d'une analyse globale de la performance et de son efficacité* » (Dupont, 2010: 11). Pour que son discours produise un effet, l'individu développe différentes stratégies de communication : rhétorique, rythmique, figures de styles, modulations vocales, gestuelles, etc.

L'intentionnalité ne représente pas forcément une activité consciente et objectivée, ni une motivation à l'acte de parole. Elle y joue cependant un rôle prépondérant dans le sens où c'est elle qui va déterminer le « genre de parole » ou genre discursif à adopter. Un individu ou un groupe adopte des stratégies de communication qu'il considère adaptées à la transmission et à l'objet de cette transmission. L'auditeur ou l'interlocuteur a besoin de saisir l'intention du locuteur afin de pouvoir interpréter et comprendre l'énonciation. Les pauses et les silences sont non seulement des stratégies énonciatives qui rythment l'énoncé, elles accordent aussi le temps à l'auditoire de saisir l'intention du locuteur, de recadrer le discours.

Morand (2010) en montre l'exemple avec cette femme éthiopienne qui juxtapose deux genres différents dans sa performance et suscite ainsi deux réactions opposées. Pour l'auteure, ambiguïté, hésitation ou mauvaise interprétation n'expliquent pas les deux réactions du groupe. Il y aurait en fait superposition des effets des deux genres dû à une méconnaissance des intentions de la *performer*, et donc deux interprétations du chant.

Lambert (1985) évoque aussi l'importance du contexte pour saisir les intentions du locuteur. Lors de son étude de terrain de thèse, l'Irlande est en proie à de fortes tensions sociales,

de répressions et censures. Le nationalisme culturel présent à cette époque et qui entoure notamment la langue gaélique et les traditions qu'elle peut porter, influence le discours de ses informateurs qui appartiennent à la *Gaeltacht*. Ils ont ainsi tendance à modifier les informations fournies ainsi que le « niveau » de langue dans lequel ils parlent. Ils cherchent ainsi à s'exprimer dans un irlandais « correct » afin de se conformer à l'image qu'ils pensent être attendue d'eux : celle de garants d'une langue et d'une tradition.

« Le terme « ethnopoétique » implique non seulement d'étudier les pratiques poétiques de différentes sociétés, mais aussi leurs réflexions sur cette pratique, leurs propres poétiques au sens strict » (Leavitt, 2010: 131). Leavitt ajoute que c'est justement là l'une des intentions de l'ethnographie de la parole.

La parole efficace met encore une fois en jeu bien plus que des mots, elle est produite par les gestes, rythmes, voix, etc. Dupont souligne qu'il arrive que l'énoncé, ou une partie de l'énoncé, soit inaudible dans certains usages de la parole mais que leur « présence sonore » les rend pourtant efficace (Dupont, 2010). On trouve de nombreuses situations et de genres dans lesquels l'efficacité prime, dans lesquels elle est même l'intention. Dans le slam, c'est la recherche d'efficacité du « geste verbal » et l'impact sur le public qui importe. La valeur d'un slam dépend de ses effets, c'est parce qu'il est performé qu'il est efficace (Manca, 2010). Chez les *jasare*, l'efficacité du discours tient à la diffusion de la mémoire et impose en même temps les valeurs de la noblesse (Bornand, 2011). Dans l'histoire drôle, il paraît évident que les réactions des auditeurs dépendent de l'efficacité de celle-ci et de son énonciation.

« Le pouvoir n'est pas seulement dans les mots eux-mêmes, mais bien plus dans la manière de les utiliser, selon l'identité de celui qui en fait usage. C'est bien souvent dans la situation d'interlocution que se définit la part de performativité de la parole » (Bornand, et al., 2013b: 147).

L'idée de performativité de la parole apparaît déjà avec Mauss et Malinowski, mais c'est avec Austin et la théorie des « actes de parole » qu'elle sera véritablement conceptualisée. Dans cette conception, toute énonciation correspond à l'exécution d'une action. L'auteur tente de déterminer les différents types d'action de la parole, il en signale trois : « *locutoires* (qui signifient), *illocutoires* (qui ont une force) et *perlocutoires* (qui ont des effets). Toutes les occurrences sont finalement selon lui performatives, mais avec des degrés différents » (Bornand, et al., 2013b: 148). La parole performative énonce ce qu'elle fait et implique le corps comme le langage. Bornand et Leguy montrent que ce « pouvoir des mots » est souvent et de manière assez évidente évoqué dans les domaines du religieux, thérapeutique ou magique. Si parler

n'était « que des mots », il n'y aurait pas de « paroles interdites »¹⁸(Bornand, et al., 2013b). La condamnation de certaines paroles, socialement, moralement ou juridiquement démontre de la capacité à agir de la parole, on le voit avec l'injure, le blasphème ou les interdits concernant la prononciation du nom de quelqu'un.

La « berceuse » ne constitue pas un simple moyen pour l'expression des sentiments de la mère ou juste une « poésie de femme ». Boidin (2010) décrit les « chants du berceau » comme des chants performatifs et non informatifs. Elle explique que ce chant ne fait que dire symboliquement l'action effectuée par le chant. C'est une énonciation chantée dans laquelle la voix est impliquée et participant à transmettre un ensemble de valeurs.

Le danger potentiel que peut représenter le *performer*, ou d'ailleurs toute personne qui parle, se situe notamment dans l'efficacité et la performativité de la parole: il participe à construire une manière de penser, de faire, de dire, d'être. En parlant, il agit.

c- La parole comme construction sociale

La parole participe à construire, à transmettre et à renforcer le social. « *Mais le conteur, ou le griot, fonctionne aussi comme professeur d'histoire et de poétique (aussi car il a une fonction beaucoup plus importante, il est la mémoire historique), les jeux des enfants leur permettent de s'initier à leurs travaux d'adultes, ils apprennent l'agriculture, la chasse ou la pêche en jouant, c'est-à-dire que certaines activités ludiques ont en même temps une fonction d'initiation à la vie future* » (Calvet, 1984: 120). Les valeurs, revendiquées explicitement ou non par le groupe, les rôles sociaux, conceptions du monde sont eux aussi véhiculés et enseignés au travers de l'apprentissage de la langue et de la parole.

Pour Seydou (2010), l'événement du rassemblement lors du *degal*¹⁹, réunit deux éléments essentiels et constitutifs de l'identité Peul : la langue et les bovins (que l'on retrouve aussi dans un de leurs mythes fondateurs²⁰). Selon elle, la langue est le seul bien inaliénable des pasteurs nomades. Cet événement réunit donc des dimensions économiques, écologiques, sociales, culturelles, affectives. Les jeunes de retour « font leur preuve », tel un examen de passage, ils démontrent leurs qualités de pasteurs, leur « savoir-faire et savoir-dire linguistique ». C'est donc une perpétuation et une mise en action d'un idéal de la société (Seydou, 2010).

¹⁸ Titre de l'ouvrage de M. Therrien, 2008.

¹⁹ Défilé qui a lieu lors du retour de transhumance.

²⁰ Notons aussi que l'on trouve de nombreux mythes dans de nombreuses sociétés portant sur l'apparition ou la création d'une langue.

Comme il a été dit au début de ce chapitre, la langue déjà par elle-même est une forme d'organisation sociale et décrit une conception du monde (Bornand, et al., 2013b). C'est déjà en soi un signe d'appartenance, et donc de différenciation, à un groupe ou à une société. Ce peut être aussi un moyen de subversion ou de résistance. On en trouve une démonstration avec l'interdiction de parler une langue. En France à la fin 19^e et au début du 20^e siècle, les langues vernaculaires furent interdites et le français imposé²¹. « *Il est défendu : 1° de parler breton et de cracher par terre ; [...]* »²² : cette simple phrase informe déjà de l'importance de la langue dans la construction sociale. La langue est assimilée à un comportement, qui plus est, « incivil » et « sale ». On saisit ici comment la langue est perçue par ceux qui créent l'interdiction, mais surtout l'intention de ceux-ci vis-à-vis des Bretons : ils doivent assimiler que parler breton équivaut à cracher par terre.

Les arts verbaux et activités langagières sont donc des aires à l'intérieur desquelles les individus ou groupes se construisent et évoluent. Pour les femmes zarma, les joutes verbales et chants de douleur, leur permettent d'exprimer leur solidarité avec celle – c'est-à-dire la dernière mariée - dont le mari prend une nouvelle épouse, et une distance vis-à-vis de la nouvelle venue. Il y a prise en charge et mise à distance de la douleur de leur « sœur d'infortune » par le rite chanté en exprimant notamment la fatalité de la polygamie. Ces joutes ont donc un rôle rituel et social qui agit à plusieurs niveaux. « *Ce double mouvement contribue fortement à la construction d'une nouvelle identité féminine, qui se distingue de celle que l'on trouve dans les autres chants : celle des proches face à l'étrangère, des anciennes face à la nouvelle* » (Bornand, 2010). Elles permettent à la communauté de neutraliser les tensions et d'assumer les souffrances de l'individu, d'exprimer et canaliser les émotions dans une forme socialement acceptée et soulignent la conflictualité latente dans les familles polygames. La cohésion dans la famille passe ainsi par une phase d'opposition qui agit comme un exutoire (Bornand, 2010).

Chez les Yezidis, on trouve un exemple dans lequel un certain répertoire va être associé à une émotion. Dans ce répertoire, on découvre deux pôles émotionnels séparés par des fêtes : été-triste ; hiver-joyeux. Temps et espace sont liés et créent comme un « calendrier des émotions » (Amy de la Bretèque, 2010). Comme le langage, les arts verbaux et pratiques langagières contribuent à la construction des affects et à encadrer leur manifestation. Une sémantique des émotions commune et partagée concourt à créer un sentiment d'appartenance et de cohésion à l'intérieur du groupe.

²¹ Ceci suivant aussi le principe d'unicité républicaine.

²² Extrait d'une affiche de règlement intérieur d'une école en Bretagne au début du 20^e siècle.

Les différences perçues dans les pratiques discursives – qu’elles soient verbales ou musicales –, permettent aux sociétés de se distinguer l’une de l’autre, et de se déterminer en tant que groupe. Les compétences poétiques et qualités de *storyteller* des habitants de Rannafast sont connues et reconnues dans la région et alentours. Un certain prestige en résulte et confère à ces habitants un moyen de différenciation et de revendication concernant la mise en valeur de « leur irlandais », et ce notamment face à la standardisation de la langue dans le pays (Lambert, 1985). A l’intérieur même d’une société, les différences dans le « parlé » sont souvent considérées comme des indicateurs du statut professionnel, de « classe », de milieu, de région. La notion de méta-communication implique aussi que tout acte communicatif qui se déroule à l’intérieur du cadre d’interprétation d’un groupe sera compris par ce groupe comme appartenant à celui-ci (Bauman, 1974). Les modes de salutation, les termes d’adresse ou de référence, onomatopées, etc. peuvent tous être des moyens de se reconnaître entre pairs.

Histoire et Vérité

Histoire et vérité sont deux lieux où se démontrent particulièrement comment parole, conception du monde, et construction sociale sont connectés. L’histoire, écrite ou orale, est idéologique et sélective (Bornand, 2011). Son critère de véracité dépend de son adéquation avec l’idéologie dominante. La tradition orale constitue ainsi un « *témoignage sur une certaine conception de l’histoire* » (Calvet, 1984: 92). Calvet met l’accent sur la notion de vérité historique et de temps. Le temps, lorsqu’il est narré, varie, fluctue dans sa durée, sa densité ou sa texture. C’est ce que montre notamment Sherzer (1987) : l’ordre logique de narration d’un événement n’est pas le même dans toutes les sociétés. Celui qui transmet opère des choix, il restitue à sa propre manière, accentue certains points, en élude d’autres. « *En ce sens, le texte de tradition orale est un lieu où se dépose l’histoire catalysée par une certaine culture, une certaine idéologie* » (Calvet, 1984: 194). Calvet ajoute qu’il arrive ainsi que la tradition, que l’histoire, se forme pour expliquer les « vestiges ». Ces « vestiges » sont d’une certaine manière investis par la parole. C’est en partie pourquoi Bornand parle de « construction d’une mémoire partagée » et de l’existence de « conflits autour de la mémoire ».

Bornand (2011) considère par ailleurs que les performances rituelles « *contribuent puissamment à la construction d’une mémoire sociale* »²³ (2011: 4). Chez les *jasare*, elle explique que c’est l’apprentissage et l’énonciation – surtout des listes généalogiques – qui participent à la constitution de cette mémoire partagée. Ici, l’énonciation a fonction de

²³ Elle dit suivre l’idée de Connerton à ce sujet.

commémoration et sert ainsi de ciment social. L'efficacité de la performance rituelle dépend en partie de la diffusion de cette mémoire.

La littérature orale ne pourrait être perpétuellement reproduite à l'identique, non seulement pour des raisons techniques liées à la mémorisation et la transmission, mais aussi parce qu'elle perdrait de sa pertinence, elle n'aurait plus de sens. La construction et la transmission de la mémoire dépend de son contexte et est réinterprétée en fonction de son présent (Bornand, 2011). Comme le dit Derive : « *Par la tradition orale, l'Histoire, loin de se contenter de perpétuer un souvenir (le fameux « lieu de mémoire » cher à Pierre Nora), refonde donc perpétuellement la mémoire du passé communautaire par une relecture permanente de ce passé en fonction des valeurs du moment. C'est même paradoxalement grâce à cette variabilité que la tradition, qui suppose en théorie la conformité à un état antérieur, peut se perpétuer. C'est elle qui lui permet de s'adapter à l'évolution des valeurs, sinon elle deviendrait rapidement obsolète* » (2009: 6).

Ici, la pensée de Braid (1996) sur le sens expérientiel et l'engagement de l'auditoire soulève un point intéressant. Lui-même suggère que cette idée pourrait servir dans l'analyse de discours commémoratifs ou de fiction par exemple. Si l'on suit cette idée : l'engagement de l'auditoire dépend de la capacité du *performer* à rester conforme à l'idéologie, tout autant que la conformité perçue dépend de sa capacité à impliquer l'auditoire. L'engagement est à la fois un moyen et un but à la validation du « texte » par le groupe. Lambert (1985) souligne aussi dans le *storytelling* à Rannafast – mais cette idée est aisément repérable ailleurs – que l'intérêt du public est plus grand lorsque les mythes, l'histoire d'Irlande ou de personnages connus, sont rattachés à l'histoire locale, personnalités locales, etc. Une stratégie donc d'enracinement du discours dans l'identité et l'imaginaire local. Le public adhère parce qu'il se sent plus directement concerné par le discours.

Calvet parle de « vérité historique ». Mais cette notion de vérité peut être étendue à d'autres domaines et notamment à l'idée de vérité sociale dans le discours. Morand (2010) évoque par exemple un type de poème éthiopien qui consiste à rechercher la « parole vraie » ou « juste ». Dans le *storytelling* Irlandais, cette valeur de vérité peut aussi concourir à différencier des genres ou catégories des discours parlés (Lambert, 1985). Là, la distinction ou la classification des récits entre fiction et réel, entre naturel et surnaturel, entre mythe et histoire, s'avère bien souvent inefficace. Lambert parle ainsi de discours ou de récits *true-to-life*. C'est-à-dire non seulement que « c'est le genre de choses qui arrive », que « c'est vrai quelque part »,

mais surtout que le récit décrit ou exprime quelque chose de réel pour la société qui le produit – réalité émotionnelle, sociale, politique, etc. - et non forcément une réalité de fait²⁴.

Pouvoir et Parole

Si la parole est lieu de différenciation, d'affirmation – culturelle, identitaire, sociale, etc. - individuelle ou collective, elle est aussi un lieu du pouvoir et peut représenter un moyen de domination comme de subversion, de marginalité ou marginalisation, d'opposition ou de revendication. Le verrouillage de la communication, le contrôle de la parole, est d'ailleurs un des signes d'un régime totalitaire ou d'une dictature. Pour Leavitt, le tournant des années 1980 qui se concentre plus sur la parole au niveau individuel, a aussi été celui se dirigeant vers les rapports de domination (Leavitt, 2010).

Littérature orale et arts verbaux peuvent se trouver au service des intérêts dominants. Parmi les exemples les plus apparents, on peut noter les productions musicales, poétiques, théâtrales visant à promouvoir un parti politique, un chef de gouvernement, un régime. On le trouve dans certains régimes non démocratiques tels que la Chine ou la Russie, mais on peut aussi noter les compétitions de « clips de campagne » lors des élections présidentielles, en France par exemple. Comme il a été vu, avec les griots généalogistes *jasare*, l'énonciation participe à imposer les valeurs de la noblesse, seule à posséder une histoire. Si le *jasare* possède un grand pouvoir, il doit cependant se conformer à ce qui est attendu de lui. Il connaît les « mauvaises actions » d'un individu ou de ses ancêtres afin d'éviter les tensions et propos malvenus mais c'est aussi un moyen de protection vis-à-vis de cette élite (Bornand, 2011). Il ne possède de pouvoir que parce que celui-ci lui est accordé par le groupe dominant. La littérature orale peut s'accorder sur l'histoire officielle, comme elle peut représenter une voix discordante et contestataire vis-à-vis d'une conception de l'histoire.

Larguèche (2011) montre avec « l'injure à trois » - c'est-à-dire avec un injurieur (qui prononce l'injure), un injuriaire (l'interlocuteur, le récepteur de l'injure) et un injurié (à qui est réellement destinée cette injure) - qu'une connivence et une complicité se créent entre injurieur et injuriaire. L'injure relève, selon Larguèche, du dévoilement d'une caractéristique physique ou morale d'un individu ; mais ce n'est pas tant le dévoilement de cette caractéristique (dont injurieur et injuriaire peuvent eux aussi être dotés) qui fait l'injure que celui de la tentative de dissimulation. Elle explique que lorsque la caractéristique choisie n'est pas supposée être

²⁴ Cette notion de vérité pourrait être analysée sur bien d'autres sujets et disciplines, la philosophie par exemple s'y est particulièrement intéressée.

présente chez les deux premiers, cela renforce leur union et exclut l'injurié de leur monde, le marginalisant, voire le discriminant. Si l'injurier est d'un statut supérieur ou en position dominante, il est fréquent que l'injurié acquiesce, ou questionne moins, ces propos. Le prestige, la position sociale d'un individu ou d'un groupe, peut conférer crédit ou autorité à sa parole.

Cependant, les minorités sociales ou les populations vues comme dominées ne sont pas démunies. Leguy et Bornand expliquent que ces populations sont productrices d'une parole forte, même clandestine, qui leur offre des possibilités de subversion, de résistance. En référence aux travaux de James Scott, elles expliquent que « *Contredisant Bourdieu ou Foucault, il démontre que les dominés ne sont pas soumis au pouvoir qui les abusent ; ils sont producteurs de formes de résistance, souvent ignorées des sociologues parce qu'elles sont cachées derrière un discours anodin : blagues de comptoir, théâtre populaire, chants, contes et autres racontars qui travaillent une attitude insoumise prête à devenir active dès qu'elle se voit partagée par d'autres* » (Bornand, et al., 2013b: 162).

Oppositions ou protestations peuvent s'effectuer à l'intérieur des normes sociales et d'un cadre établi. L'individu ou le groupe peut réinvestir un matériau préexistant - un récit, un chant, une parole – qui, par la manière dont il sera performé, par le contexte ou la circonstance, lui permettra de s'exprimer dans une forme acceptable pour sa société. La poésie par exemple peut être utilisée pour exprimer ce qui ne doit pas être dit dans un contexte social, les noms messages peuvent aussi avoir cette utilité (Bornand, et al., 2013b). Mais il arrive que la parole s'émancipe des normes pour exprimer une contestation. Les musiques comme le blues, le rock ou le rap, furent, à leur début, des moyens de subversion, d'émancipation ou de contestation de certaines valeurs ou de l'ordre établi.

S'intéresser à l'identité du ou des destinataires permet de repérer certaines stratégies de subversion. On se rend compte que l'adresse indirecte est souvent utilisée dans les critiques et remises en questions de la gestion du pouvoir : « *Le ou les objets de ces critiques implicites, bien qu'absents, font aussi partie des participants de la performance, ce qu'il ne faut pas ignorer sous peine de n'y rien comprendre* » (Bornand, et al., 2013b: 117). Pour les femmes kabyles par exemple, l'adresse indirecte représente un moyen de « dire sans dire », d'affronter sans transgresser de manière ouverte. Yacine (2011) explique que les femmes kabyles sont en position de dominées, elles doivent rester respectueuses en permanence, ne pas élever la voix. L'adresse indirecte est alors pour elles un moyen de « *contourner la règle en excellant dans l'art du langage (poétique si possible)* » (2011: 6). Hommes et femmes jouent ainsi sur l'ambiguïté et l'implicite. Masquelier (2011) montre aussi que dans le cas des paroles chantées

du calypso à Trinidad, le *performer* suit parfois un modèle de « chanteur-ventriloque » en adoptant des noms fictifs, différentes identités ou personnages. Ce procédé donne une impression d'adresse indirecte : c'est une manière d'« enrober » les mots, non pour en atténuer l'effet, mais pour qu'ils soient permis en public.

L'humour est très représentatif à la fois du procédé d'adresse indirecte, d'« enrobage », et du potentiel subversif de la parole. Les propos tenus, face à un public ou entre particuliers, ne sont parfois admis que parce qu'ils sont émis dans un cadre ludique, de jeu. D'ailleurs - avec le cynisme ou l'humour noir en particulier - il suffit d'un doute, même infime, sur les motivations de l'énonciateur, pour qu'un malaise ou un rejet se manifeste parmi les interlocuteurs ou auditeurs.

Il faut aussi mentionner que la contestation s'exprime parfois de manière directe, sans implicites ou sous-entendus. Cependant, selon les contextes, ce type de protestation peut être perçu comme trop « radical », justement parce que le message n'est pas « enrobé ». Si la parole ne perd pas de son efficacité, l'engagement du public est cependant plus difficilement acquis – notamment car il ne laisse, ou paraît ne laisser, que peu de place à l'interprétation et donc à l'appropriation personnelle.

Le maintien d'une littérature orale particulière en certains contextes – comme ce peut être le cas avec des langues – peut être en soi une forme de « résistance passive » : ce n'est pas ce qui est dit qui est contestataire, mais le fait même de dire de telle manière ou dans tel lieu. Cela est spécialement vrai lorsque la pratique en question est interdite. Le maintien de « légendes surnaturelles » en Irlande, et surtout en milieu rural où le catholicisme s'est imposé de manière forte, est ici un bon exemple. Certaines de ces légendes ou contes se sont maintenus de manière indépendante, autonome par rapport au catholicisme alors que d'autres se portent clairement à l'encontre des conceptions religieuses²⁵. Mais, selon Bourke et Lysaght (2002), la majorité de ce répertoire se « glisse » dans les interstices, dans les « trous » laissés vacants par la religion.

Langue et littérature orale furent deux enjeux importants dans le processus de création de la nation en Irlande. La langue spécialement faisait partie d'un véritable programme politique qui visait à promouvoir l'irlandais et lui restituer sa place en tant que langue principale (Briody, 2011). Qu'ils soient politiques, scientifiques ou sociaux, les discours qui se construisent à propos, et à l'encontre des *Travellers*, leur ont attribué différentes places ou statuts selon les

²⁵ On peut par exemple noter une chanson sur un homme adultère, qui en Irlande est souvent présentée comme St-Joseph doutant de l'origine de l'enfant que porte Marie (Munnelly, et al., 2002).

périodes et selon les disciplines. Ils participent souvent à marginaliser cette population. Il est important de saisir dans quels contextes politiques, historiques et idéologiques ces discours se sont développés. Ce recadrage permettra d'éclairer en partie la construction du discours chez les *Travellers*, et notamment les possibles stratégies de subversion, de différenciation et de distanciation qui peuvent être mises en place vis-à-vis de la société dominante irlandaise et de ses institutions. Cela permettra également de voir comment certains de ces « discours des dominants » peuvent être réinvestis et réutilisés par les *Travellers* pour d'autres fins.

Partie 2

Langue, Origines et Histoire

La présence des *Gypsies* et *Travellers* en Europe a suscité de nombreux débats théoriques portant sur leurs origines, en lien avec leur langue, et sur leur statut et place au sein des sociétés environnantes. En tant que *outsider*, cette population a souvent été sujette aux stéréotypes. Des images érigées en faits (ÓHaodha, 2011) qui ne sont pas restées circonscrites aux a priori populaires et aux questions théoriques, mais qui se sont retrouvées aux prises avec des idéologies identitaires, nationales et culturelles. Pour comprendre comment se construit le discours des *Irish Travellers*, il est d'abord nécessaire de comprendre ces débats quant à leurs origines et leurs langues, de quels modes de pensée et idéologies ils résultent et en quels termes.

Lorsque l'on étudie une minorité, il est toujours nécessaire d'étendre la portée de son regard sur la majorité (Okely, 1994), comprendre dans quelle société une communauté s'insère, et comment chacune perçoit et discourt sur l'autre. Les *Irish Travellers* sont partie de l'univers nomade européen qui, s'il est en réalité multiple, les associe à d'autres groupes dans l'imaginaire collectif. S'il existe certaines similarités entre ces groupes, tous sont - et revendiquent être - différents les uns des autres. Cette partie va ainsi permettre de voir la pertinence des comparaisons, mais en exposera déjà certaines limites.

I - Langue et la recherche des origines

La recherche des origines des Tsiganes en Europe a presque systématiquement été appréhendée au travers de la langue. Les études linguistiques ont cherché à retracer les mouvements et déplacements de ces populations par l'analyse de la grammaire et du vocabulaire des langues *romanis*. Elles ont permis, par l'analyse des emprunts et influences linguistiques, de poser quelques hypothèses. Si beaucoup des déplacements ou origines suggérés restent incertains, les origines indiennes restent une hypothèse communément acceptée. Cependant, les périodes ou modalités de celles-ci restent encore sujettes à discussion.

a- Dénominations

« *Et il est caractéristique que dès l'origine, leur nom est celui d'un autre.* »

(Williams, 1993b: 7)

Au cours de l'histoire et encore aujourd'hui, les populations nomades se sont, mais surtout se sont vus, attribués différents noms. Ces choix de dénominations, qu'elles leur soient données ou qu'ils choisissent de se donner, sont parfois utilisées de manière quelque peu hasardeuse dans le langage courant, et sont en lien avec différents facteurs, politiques, historiques, ethniques... Je propose d'en présenter les grandes lignes qui permettront d'exposer différentes hypothèses développées quant aux origines de ces groupes et d'offrir diverses perspectives.

Le terme « Egyptien », apparaît au 15^e siècle en Europe occidentale et incluait non seulement les immigrants étrangers, mais aussi les personnes ou groupes vivant de manière itinérante : colporteurs, mendiants, prêtres, pèlerins, artistes, etc. (Bordigoni, 2013a). « *Il disparaît assez rapidement pour désigner ceux qui sont considérés comme les ancêtres des Tsiganes contemporains* » (Bordigoni, 2013a)²⁶. A la même période, « bohémien » est aussi utilisé en France, mais l'évolution de cette dénomination se déroule différemment et passe dans le langage administratif et courant. Au 19^e siècle il prendra une connotation particulière pour parler du milieu artistique, particulièrement à Paris. « Tzigane » arrive début 19^e, emprunté du russe, il changera de graphie après la seconde guerre mondiale en faveur de « Tsigane » afin d'éviter le rappel du terme allemand « Zigeuner ». S'il a été généralisé à certaines périodes, il caractérise normalement les groupes venant d'Europe de l'est ou des Balkans. Manouche, Yéniche, Sinti, Rom, Kaldérach, et d'autres, décrivent des sous-groupes appartenant au « monde du voyage ». Ces termes permettent d'opérer des distinctions entre les réseaux familiaux, l'histoire de la famille ou la période d'arrivée en France, et des termes régionaux existent aussi. D'abord utilisé dans les textes catholiques, Gens du Voyage apparaît dans les documents administratifs en 1967 et devient général dans les années 70, il est souvent considéré comme moins péjoratif mais présente l'inconvénient de ne pas avoir de singulier. Les majuscules ne sont, de plus, pas utilisées afin d'éviter d'ethniciser ces groupes (interdit par la Constitution), c'est ce qui incite d'ailleurs Bordigoni (2013a) à parler de Voyageurs.

Dans les dénominations anglaises, trois termes dominant : *Gypsies*, *Travellers* et *Tinkers*. Ce dernier est particulièrement péjoratif et souvent attribué aux *Irish Travellers*: « *The Tinker became synonymous with every unpopular or stigmatised aspect of any Gypsy groups* :

²⁶ Le terme anglais *Gypsy* serait aussi issu de *Egyptian*.

scrap work, travelling, urban proximity, law breaking, elusiveness and independent lifestyle » (Okely, 1983: 19). Ces classifications sont presque toujours en lien avec les différences linguistiques existantes entre les groupes. *Gypsy* est rarement adopté par les Irlandais et Écossais, ce sont surtout les Anglais et Gallois qui s'attribuent et se voient attribués cette appellation²⁷. Les *Travellers* irlandais et écossais ont leurs propres langues, et lorsque des mots de *romani* apparaissent à l'intérieur de celles-ci, ils sont considérés comme une influence des *English Gypsies*. Cependant, Okely a observé que cette utilisation de la langue *romani* pouvait varier selon et à l'intérieur de chaque groupe (Okely, 1983). *Traveller*, à l'instar de Gens du Voyage ou Voyageur, met l'accent sur le voyage, l'idéal et l'identité nomade, et est considéré comme moins péjoratif. On verra par la suite que l'évolution de ce terme pousse à relativiser cette idée, et que cette dénomination a été l'un des supports des discours anti-*Traveller* et des politiques de discriminations envers ces groupes.

Notons enfin que les *Irish Traveller* se nomment *Minceirs* (« *traveller* ») ou *Pavee* dans leur langue. Il existe donc une multitude d'appellations, données ou adoptées, de groupes et sous-groupes, de familles, d'histoires et d'origines.

b- Nomades et Itinérants

L'hypothèse de l'origine indienne faisant plus ou moins consensus, les débats se sont alors centrés sur la période d'arrivée des Tsiganes en Europe.

Fin 18^e début 19^e, différentes études montrent des similarités entre les langues parlées par les Roms en Europe et une forme de sanskrit qui aurait évolué vers le 10^e siècle. C'est notamment l'hypothèse de Sampson (1923) qui suggère que le terme Rom pourrait être lié à une caste indienne appelée Dom. Plusieurs groupes Tsiganes en Arménie, Syrie, Perse, mais aussi en Europe, présenteraient des similarités de noms mais aussi de mode de vie avec ce groupe nomade. Selon Sampson, les Roms occidentaux et orientaux auraient les mêmes ancêtres indiens qui se seraient déplacés vers la Perse et séparés en deux branches vers le 9^e siècle. La branche occidentale aurait ensuite migré en Grèce Byzantine puis vers les Balkans au 14^e où ils se seraient établis avant de se déplacer vers l'Europe de l'ouest au début 15^e, selon lui pour fuir les Turcs. Si l'on trouve plusieurs déclinaisons de cette théorie - les parcours, les mouvements et périodes peuvent changer- l'idée d'une origine indienne et d'un déplacement par la Perse reste générale parmi les auteurs.

²⁷ Il arrive cependant que *Traveller* soit préféré selon les circonstances et particulièrement lorsqu'ils sont en contact avec des individus extérieurs. Un sujet sur lequel je reviendrai ultérieurement.

Dans *The Traveller-Gypsies* (1983)²⁸, Okely souligne que cette hypothèse, si elle est possible, n'est pas la seule explication pour la présence de termes sanskrits. L'auteure explique que l'existence de traces de perse, de grec moderne et byzantin, de slave, de roumain, dans le vocabulaire sont ce qui a suggéré ces théories sur les mouvements des groupes rom. Cependant, cette quête des origines a souvent été aux prises avec des conceptions diffusionnistes et raciales, cherchant au travers de la langue à (re-)trouver le « vrai Gypsy », celui qui serait le plus proche de ces supposés ancêtres indiens. Dans cette perspective, l'apparition de mots autres que sanskrit sont alors perçus comme des « corruptions » qui auraient eu lieu au cours de leur contacts avec d'autres populations (Okely, 1983). Mais pour l'auteure : « *It may be the case that groups of people brought or appropriated some linguistic forms, creole or pidgin related to some earlier Sanskrit in the movements along the trade routes between East and West, but it does not follow that all 'real' Gypsies or Travellers are the genealogical descendants of specific groups of persons allegedly in India nearly a thousand years ago.* » (Okely, 1983: 12).

De plus, la présence de « vagabonds » et itinérants est signalée dans des rapports antérieurs au 14^e siècle en Europe et dans les îles Britanniques. On sait également que « *Tinkers* », « *Tinklers* » ou « *Tincker* » étaient des termes utilisés comme noms ou surnoms (notamment par les individus vivant de la ferraille) dès le 12^e siècle dans les îles britanniques. Ils sont pour la première fois mentionnés en tant que groupe distinct au 16^e siècle (Okely, 1983).

Face aux problèmes auxquels les chercheurs se trouvaient confrontés dans leur recherche de *Gypsies* « pur sang », certains ont reconnu qu'il arrivait que ceux-ci créent des alliances et mariages à l'extérieur de leur groupe, et qu'il existerait ainsi des « demi-sang ». Une classification qui reste encore une fois fondée sur des critères raciaux, associant mode de vie, langue, et caractéristiques physiques. Les « tsiganologues » composaient ainsi ce que Okely décrit comme un « pedigree » de certaines familles *romanis* (Okely, 1983). Helleiner résume ainsi l'état de ces questionnements à la fin du 19^e siècle : « *The 1888 preface to the first issue of the Journal of the Gypsy Lore Society outlined three major hypotheses : (1) that the Gypsies had entered Europe in 1417 shortly after leaving India, (2) that the Gypsies had left Persia in approximately A.D. 430 and had entered Western Europe at a later period, or (3) that the Gypsies had been in Europe for two thousand years as metal workers* » (2000: 37).

Pour Okely, une société peut générer ses propres nomades et la possibilité d'une origine indigène n'est pas à exclure : ils pourraient être des *insiders*. Selon elle, le fait que les premières mentions sur ces populations apparaissent au même moment que la chute des systèmes féodaux

²⁸ Okely associe souvent les deux termes, il m'arrive aussi de les utiliser côte à côte en traitant de certains points communs entre *Travellers* et *Gypsies*.

n'est peut être pas anodin. Elle s'inspire de Marx qui suppose qu'à la disparition du système féodal, paysans dépossédés de leurs terres, serfs et servants affranchis ou échappés, se seraient alors retrouvés sur les routes, se déplaçant pour trouver du travail, et constituant ainsi une des origines du prolétariat moderne. Okely considère que cette théorie pourrait s'appliquer aux *Gypsies* : certains, au lieu de retourner à la sédentarisation et au travail salarié comme le suppose Marx, auraient continué à vivre en itinérants, proposant leurs services et artisanat aux paysans, et se seraient joints aux « Egyptiens », adoptant alors la même dénomination « exotique » (Okely, 1983)²⁹.

Ces hypothèses plus récentes se font écho et revendiquent la (forte) possibilité qu'au moins une partie des populations nomades en Europe ne sont pas venues d'autres régions du monde, mais issues de nos propres sociétés. Cette perspective que développe Okely remet en cause le fait de se fonder sur des origines supposées « exotiques » pour déterminer de l'« ethnicité » d'un groupe ; et d'user de ce critère pour distinguer les « vrais *Gypsies* » -dignes d'intérêt scientifique - de leurs supposées « contrefaçons » qui se seraient mêlées aux autres et se réclamant *Gypsies*.

c- Les Travellers d'Irlande

La quête du « vrai *Gypsy* » a donc eu un impact sur la perception des groupes et sous-groupes de *Gypsies* et *Travellers*. Si le terme *Traveller* semble moins péjoratif, il a pourtant été la source d'une autre discrimination car, ne tombant pas dans la catégorie « exotique » et raciale auxquels sont renvoyés les *Gypsies*, leur mode de vie est alors perçu comme déviant. Ce « nomade venu d'ailleurs » devient alors « nomade venu d'ici », et son nomadisme n'a alors plus l'« excuse » (s'il en faut) de la différence culturelle qu'il aurait transportée avec lui de quelque contrée lointaine³⁰. La condamnation dans les discours populaires et le peu d'intérêt des chercheurs s'explique ainsi en partie parce que les *Travellers* sont appréhendés comme vagabonds, « rejets de la société sédentaire », comme des personnes qui – justement - auraient été laissées au bord de la route, ou pire, qui l'auraient quitté par choix. Une théorie qui postule qu'une multitude d'individus « déviants » se seraient peu à peu constitué en groupe, auraient développé une identité séparée, et seraient devenus les *Travellers* que nous connaissons aujourd'hui (Shuinéar, 1994).

²⁹ Bordigoni développe aussi cette idée dans le contexte français avec les Gens du Voyage.

³⁰ La position de ceux classés comme *Gypsy* ou Tsiganes n'était pas pour autant meilleure, l'histoire récente en est témoin.

Les interrogations sont alors d'une nature quelque peu différente, on ne se pose plus la question de savoir d'où viennent ces nomades, mais quand sont ils devenus nomades et pourquoi. En ce sens, la linguistique a joué un double rôle, car tout en plaçant les *Irish Travellers* comme une sous-catégorie de *Gypsy*, elle les rend aussi porteurs d'un passé irlandais, que leur langue notamment informerait. Cette double relation ressort dans un extrait de Kuno Meyer en 1891 : « *I would scarcely have taken much interest in Shelta, if it were nothing but tinkers' cant, fabricated from Irish in modern times, of a kind not superior to the back-slang of costers and cabmen. It was the fact of there being evidence to the great antiquity of Shelta that made me anxious to know more about it* » (Meyer, 1891: 260).

La langue des *Irish Travellers* porte le nom académique de *shelta*, elle est aussi appelée *cant* ou *gammon*. En portant attention aux significations de *shelta* et de *cant*, on perçoit déjà comment les *Travellers* peuvent être considérés. *Shelta* serait issue de l'irlandais ancien *sheldhru* qui, selon Barlow, signifierait « langue, dialecte » (Meyer, 1891). *Cant*, laisse place à différentes interprétations. En anglais, il est utilisé pour décrire une manière de parler (souvent soutenue), une forme chantée notamment par les « vagabonds » parfois similaire à une mélodie, mais aussi pour signifier un « dérivé » d'une autre langue. Pour certains auteurs, décrire le langage des *Travellers* comme un *cant* peut sous-entendre que ce n'est pas une langue à part entière, Sampson et Meyer le décrivent d'ailleurs comme un jargon. On pourrait aussi considérer la racine latine *cantus*, qui signifie chanter. MacRitchie à la fin du 19^e siècle, décrit le *shelta* comme une véritable langue et se réfère à la traduction gaélique de *cant* qui correspond à *speech* (discours/parole) (MacRitchie, 1889). De manière succincte, il explique que le *shelta* présente des similarités avec l'anglais, les langues romanes et le gaélique. Il met l'accent sur les origines celtiques de la langue, et donc du peuple Gaële qui aurait réussi à s'imposer en Irlande entre le 1^{er} s. av. J.-C. et 4^e siècle de notre ère (Heurley, 2003).

Les interrogations se portent également sur la formation du *shelta* et par qui cette langue a été créée. Il était difficilement concevable que des « vagabonds » aient pu créer et développer une langue aussi « complète » et « riche ». Meyer et Sampson appréhendent le *shelta* comme une modification « délibérée et systématique » du gaélique irlandais dans le but de « déguiser » la langue et certains messages (Meyer, 1891). Certains mots auraient des racines communes avec l'irlandais ancien et remonteraient au moins au 11^e siècle. Le caractère antique de cette langue serait d'autant plus attesté qu'elle a conservé un vocabulaire disparu depuis dans l'irlandais moderne. Les deux auteurs supposent un lien avec les pratiques des *filidh*³¹ : des

³¹ Heurley cite ces poètes gaëls se méfiant « des rigueurs de l'écriture latine » comme exemple pour montrer l'indépendance et la résistance des Gaëls face aux envahisseurs.

poètes gaëls qui déguisaient leurs mots pour faire passer d'autres messages, pour permettre les rimes ou conserver les rythmes, une pratique elle aussi avérée dans les monastères au 11^e siècle. Les descendants de ces bardes et ferrailleurs qui résidaient dans ces monastères auraient conservé cette langue après leur déclin (Gmelch, et al., 1975; Meyer, 1891).

Pour beaucoup donc, la langue des *Irish Travellers* est une preuve de leur ancienneté, voire antiquité. Une hypothèse à laquelle Gmelch semble plus ou moins souscrire lorsqu'elle dit : « *Shelta consists of Irish words which have been altered and disguised by various techniques such as adding, dropping and substituting sounds. In some cases only one syllable was reversed* » (1975: 12). Elle reprend ainsi la théorie de Sampson et Meyer mais note cependant que s'il est possible que le « langage secret » des *Travellers* ait découlé de ces pratiques, des études plus récentes montrent qu'il existe des éléments très anciens dans le *shelta* mais que la langue ne le serait pas autant - à l'instar des travaux de MacAlister et Harper. Dans tous les cas, que leur langue soit datée d'une période antérieure au 11^e siècle ou non ne signifie pas pour autant que les *Travellers* le soient aussi. Ainsi, jusque encore récemment, l'intérêt pour les *Travellers* - et pour les *Gypsies* - , se portait rarement sur ce qu'ils sont aujourd'hui, mais se concentrait sur ce qu'ils peuvent nous apprendre du passé - le nôtre notamment - et les abordait comme de simple « transporteurs » ou « messagers » : « *In an admission of the independant variation of language and blood, the 'tinkers' were reduced to the status of mere carriers of a linguistic link to Gaelic Ireland* » (Helleiner, 2000: 38).

Plus récemment, l'écrivain Guillaume Thouroude (2012) a publié un livre dans lequel il raconte une enquête qu'il a faite auprès des *Irish Travellers*. Ce travail l'a amené à opérer une distinction entre *cant* et *gammon* qui seraient en réalité deux langues différentes, des sous-groupes du *shelta*. Ce sont ses informateurs et locuteurs *gammon* qui évoquent cette distinction, alors que les locuteurs *cant* ne semblent pas le considérer. Selon ses informateurs, malgré un effacement au profit de l'anglais, les locuteurs *cant* et *gammon* ne se mélangent pas même lorsqu'ils cohabitent, et ce « *à cause de l'appartenance identitaire déterminée par le groupe linguistique* » (2012: 59). L'auteur précise également que : « *La langue dont usent les Travellers n'est pas enseignée à l'extérieur de la communauté, elle est si secrète que les linguistes qui lui consacrent des articles n'en connaissent eux-mêmes que quelques mots* » (2012: 149). Il n'existe effectivement pas de lexique ou dictionnaire complet. Si la langue a fonction de communication, elle porte aussi chez les *Travellers* une fonction de protection. Elle permet de se communiquer des informations en excluant ceux qui ne sont pas dans le « secret »,

c'est-à-dire les non-*Travellers*. La dévoiler à un étranger peut alors être perçu comme une trahison. C'est pourquoi les *Travellers* se sont souvent montrés réticents à traduire ou aider à la constitution de dictionnaires de leur langue. Ce « manque de coopération » - qui peut donc varier selon les groupes et les individus - a eu une influence sur le jugement, les considérations et classifications de ceux qui travaillaient avec eux. Les *Travellers* qui, aux yeux de ces derniers, coopéraient peu, devaient donc avoir quelque chose à cacher, et n'étaient peut être pas ce qu'ils prétendaient : de « vrais *Gypsies* ».

Une fois l'autochtonie des *Irish Travellers* admise, et la question du *quand* « écartée », celle du *pourquoi* cherchait encore réponse. Il fallait trouver la « raison » de cette itinérance qui, encore aujourd'hui, est difficilement acceptée comme un choix. La recherche de leurs origines a alors souvent été mise en relation avec des événements marquants et traumatismes concernant l'histoire de l'île.

En 1975, Gmelch résume les trois théories qui dominent quant aux origines des *Irish Travellers*. La première les présente comme les descendants de « commerçants et spécialistes » qui auraient adopté un mode de vie nomade pour aller auprès de leurs clients. Parmi eux il y avait des individus travaillant le métal : « *Metal working is one of the oldest traditions on the road, and it is from the sound of hammer striking metal that the name "tinker" is derived* » (Gmelch, et al., 1975: 8)³². On sait, notamment grâce aux textes de lois interdisant leur déplacements, voire leur présence - comme avec le « *Acte for tynckers and peddlers* » de Edward VI en 1551-52 - que les *Travellers* étaient déjà bien établis au 16^e siècle (Gmelch, et al., 1975). La seconde hypothèse citée par Gmelch est un lien possible avec la paysannerie, la pauvreté et les personnes ayant été privées de leurs terres depuis plusieurs siècles parfois. La troisième suppose simplement que des individus seraient sortis du mode de vie sédentaire pour des raisons économiques, des parcours de vie ou par choix, mais les renvoie alors à nouveau à une idée de déviance : « *there have always been "drop-outs" from settled society* » (1975: 8).

Les grands événements qui ont marqué l'histoire de la paysannerie en Irlande – particulièrement depuis le 16^e siècle – sont encore aujourd'hui souvent présentés comme à l'origine du nomadisme des *Travellers*³³. Un grand nombre d'Irlandais furent dépossédés de leurs terres avec l'introduction de loyers en argent en 1585 par les propriétaires terriens de Connaught (une des provinces irlandaises). Au 17^e siècle, avec les luttes contre les anglais

³² « *Tinker* » viendrait donc de cette activité de *tinsmith*, on trouve plusieurs graphies de ce mot, ainsi *tynkere* apparaît vers 1175 et devient commun en 1300.

³³ Y compris parfois par les *Travellers* eux-mêmes.

(1641-42 et 1688-91) (Gmelch, et al., 1975), et Cromwell³⁴, la population de l'île aurait ainsi réduit de plus de la moitié (Heurley, 2003). Les bouleversements économiques faisant jour au 17^e siècle, entraînant pauvreté, chômage, problèmes de logement en même temps qu'une hausse rapide de la population, auraient mené nombre d'individus à devenir commerçants itinérants ou saisonniers (*spalpeens*). Ces bouleversements ont poursuivi avec les famines du 19^e siècle dont la Grande Famine de 1845-48 faisant près de 2 millions de morts et 1 million d'émigrants, notamment vers l'Amérique (où on compterait environ 10 000 *Irish Travellers* aujourd'hui) (Gmelch, et al., 1975). Cependant, même s'il est possible qu'une partie de la population, au cours de ces événements, ait rejoint les *Travellers* sur les routes, il est difficile de les accepter comme seule et unique origine. Ní Shuinéar (1994) signale d'ailleurs que l'on sait que, même pendant les famines, il était assez rare que des *Settled* arrivent à se joindre véritablement aux *Travellers*. De plus, comme il a été dit, on trouve des traces antérieures de leur présence.

L'histoire coloniale des îles britanniques permet de remettre en contexte les discours sur les *Traveller-Gypsies* (Helleiner, 2000; Okely, 1983). Avant les colonisations anglaises, la population vivant en Irlande était principalement pastorale, impliquant donc une grande mobilité à la fois des clients comme de ceux exerçant des activités économiques itinérantes. Cette mobilité des sociétés gaéliques avait été observée pendant les conquêtes et présentée comme la preuve de leur « barbarisme » justifiant ainsi la colonisation qui permettrait de les « civiliser » (Helleiner, 2000). La mobilité d'une population réduit et affaiblit aussi le pouvoir qu'un gouvernement ou une institution peut exercer à son encontre. Ce fut et c'est encore l'une des raisons motivant les tentatives de sédentarisation des *Gypsies* et *Travellers* en Europe et ailleurs.

II - Histoire, ethnie et discours anti-traveller

Aux vues de ces débats, cette phrase de Patrick Williams dans son introduction à une parution d'*Ethnies* en 1993 prend sens : « *Pourtant c'est le regard européen qui invente les Tsiganes sur la scène de l'histoire* » (1993b: 7).

On a vu que les nomades d'Europe ont surtout été abordés dans un but, non pas de savoir qui ils sont aujourd'hui, mais comme supports d'un passé révolu et idéalisé qu'ils auraient transporté avec eux au cours de l'histoire. Si ce passé est digne d'intérêt, leur réalité actuelle importe finalement peu. Ou plutôt, elle importe car elle dérange, leur présence est toujours considérée comme illégitime, comme le dit Williams : « *Nous ne voulons pas les voir* » (1993b:

³⁴ Appelé le « Bourreau de l'Irlande », il a pendant près de 11 ans persécuté et expulsé la population de l'île.

7). Deux images se confrontent, l'image romantique et exotique des Tsiganes portant des habits colorés, vivant dans des roulottes, avec leur « diseuses de bonne aventure » et leur musique, et l'image de « voleurs de poule », mendiants, des gens sales et souvent malhonnêtes.

Les différents débats et théories à leur sujet ont toujours été en lien avec ces images stéréotypées et ces amalgames. Ils sont corolaires aux discours et idéologies politiques, populaires, nationalistes, identitaires, aux questions d'ethnies, de minorités sociales, et à la mise en place sur le terrain d'actions visant à mieux contrôler ces populations. La sédentarisation, voire l'assimilation, reste presque toujours un objectif sous-jacent. Dans cette optique, le travail, le contrôle des déplacements, et plus récemment, les femmes, les enfants et les questions de scolarisation, ont souvent concentré l'attention des discours. Ces discours résultent de processus longs et complexes, d'une histoire longue et spécifique à chaque cas, à chaque pays, et qu'il est difficile de résumer, mais il est important d'en présenter un aperçu. Avant d'aborder le cas des *Irish Travellers* en Irlande, je propose un aperçu du cas anglais qui, comme on l'a vu, a eu une influence sur la manière dont ces questions ont été traitées en Irlande³⁵.

La majorité des ethnologues qui ont travaillé avec des communautés Tsiganes ou *Travellers* rappellent que leur culture et identité se construisent à l'intérieur d'une société dont elles font partie ; et si leur histoire a montré un aspect important, c'est leur capacité d'adaptation et à se soustraire aux tentatives d'assimilation voire, à certaines périodes, d'extermination.

a- Le cas de l'Angleterre

En Angleterre, dès le 19^e siècle, l'Eglise met l'accent sur l'assimilation et la conversion, à la fin du siècle, elle le dirige aussi vers l'école et l'enregistrement des véhicules (Okely, 1983). Dans les années 1960, s'opère un retour des politiques d'assimilation alors même qu'en parallèle, une attention supplémentaire se porte vers les droits des « minorités raciales » avec le *Race Relations Act* de 1965. Si les *Gypsies* « nés Anglais » sont généralement décrits en termes raciaux, alors que les « *Tinkers* » le sont en termes de mode de vie, l'acte propose une définition non-ethnique des *Gypsies* qui les rapproche de l'idée de vagabonds (Okely, 1983).

A cette période aussi sont votées une pluralité de lois ayant un impact direct sur les *Gypsies*, sans que ceux-ci n'en soient pour autant officiellement la cible. Une législation se présentant comme universelle mais qui cible des pratiques spécifiques aux *Gypsies* et *Travellers* - comme limiter les lieux où peuvent être installées des caravanes - même s'ils n'en n'ont pas

³⁵ Pour un aperçu de ces questions en France et en Hongrie, voir Annexe 1.

l'exclusivité³⁶. Auparavant, les actions mises en places vis-à-vis des *Gypsies* avaient plutôt une teneur négative avec des « *pratiques de dispersion, de harcèlement ou de laissez-faire* » (Okely, 1983: 105). Mais en 1968, le *Caravan Sites Act* est la première loi qui leur est directement adressée, elle propose de leur procurer des sites de campement, sites qui seraient soumis à des contrôles.

La question de l' « authenticité » est toujours fortement encrée dans les débats et dans les textes de lois élaborés. Mais cette question est en réalité problématique quant à l'application de ces lois car elle nécessite une définition « objective » du *Gypsy* pour les parlementaires et autorités, une définition qui présenterait ceux à qui s'appliquent ces lois³⁷. Comme l'écrit Okely : « *The new national policy may partly explain a changing emphasis in the non-Gypsy's classification of the acceptable or 'real Gypsy'. Those authorities who resisted making any provision whatsoever would still be most inclined to assert that they had no 'real Romanies' in their area [...]* » (1983: 111). En effet, si la majorité des autorités s'accordent – du moins officiellement - sur le fait qu'il faut proposer des sites pour les *Gypsies* et mettre en place des aides, l'argument du « vrai *Gypsy* » se fait jour lorsqu'il est question de les appliquer et est utilisé comme justification pour ne pas le faire. On retrouve ce problème dans une circulaire de 1962 qui - comme pour les nomades français- reconnaît le droit à vivre selon leurs traditions aux « vrais *Gypsies* et *Romanies* » (Okely, 1983)³⁸.

« Nos sociétés » produisent des catégories de *Gypsies* et *Travellers*, souvent fondées sur des présupposés et amalgames, et qui s'avèrent non-effectives lors de la confrontation au terrain. Plutôt que de remettre en question la classification et ses critères, le choix qui est fait est souvent d'en exclure ceux qui n'y correspondent pas. C'est pourquoi Okely interroge l'idée de *self-ascription* (auto-attribution) dans le cas des *Gypsies* : de leur laisser la possibilité de se définir eux-mêmes. Les *Gypsies* et *Travellers* ont leurs propres critères d'appartenance, le droit de naissance en fait partie : « *Gypsy identity, as a birthright reinforced by upbringing within a distinct community, is made explicit and constantly validated by the additional features which the group itself considers to be indices of its identity. Here outsiders' assumptions have not often matched those of the Gypsies* » (Okely, 1983: 67). Okely poursuit : « *Self-ascription in Gypsy identity is relevant also to criteria other than descent, for example, national or regional affinity, membership to a sub-group and of a kin group, and language and general values* » (1983: 73). Okely signale également que beaucoup préfèrent ne pas dire qu'ils sont *Gypsy* et

³⁶ Un phénomène décrit par d'autres auteurs dans divers contextes.

³⁷ Un « souci » qui est loin d'être spécifique à l'Angleterre.

³⁸ Ce qui fait écho à Williams sur le fait que ce sont les sociétés européennes qui construisent leur Tsiganes.

vont se désigner de différentes manières selon la personne à qui ils s'adressent afin, entre autre, d'éviter les réactions négatives - c'est pourquoi le terme *Traveller* peut être préféré, particulièrement face à un interlocuteur extérieur. C'est probablement l'une des raisons pour lesquelles la *self-ascription* n'est pas prise en compte par les autorités.

L'affiliation, la descendance, l'histoire familiale ou l'appartenance régionale, permettent aux *Gypsies* et *Travellers* de former des sous-groupes et de se différencier³⁹. Les origines et l'implantation de la famille dans une région vont être des arguments afin d'être plus facilement acceptés, ils vont se décrire de telle ou telle région et de là va émerger l'idée du « *Gypsy local* » (Okely, 1983). L'appartenance nationale est quant à elle rarement revendiquée (Okely, 1983; Stewart, 1997), ils ne se voient pas non plus comme part d'un mouvement international même s'ils portent un intérêt à apprendre sur d'autres groupes. Les revendications en lien avec une appartenance nationale constituent également un argument politique de légitimation de leur présence sur un territoire. Outre ces revendications, les *Irish Travellers* en Angleterre semblent afficher un attachement émotionnel à leur pays. Les défunts sont par exemple souvent rapatriés en Irlande (Okely, 1983). Nan Joyce, une femme *traveller*, écrit à ce sujet dans son autobiographie : « *But of course, my father wouldn't stay that long in England. The Travellers are peculiar people, although they were never really wanted in Ireland, they were outcasts in their own country still they had great love for it. When they were away the first place they would sing about was Ireland. No matter where they'd be it was always Irish songs and 'God bless Ireland' when they'd get drunk* » ((1985) 2000: 24).

Avec l'industrialisation, la production de masse, les changements économiques et sociaux en Europe, de nouveaux arguments apparaissent : ceux d'une « désintégration culturelle » (Okely, 1983). Les *Gypsies* étant souvent présentés comme un groupe isolé avec une « *self contained tradition* », leur mode de vie paraît alors « obsolète », en retard par rapport à nos sociétés. L'urbanisation des *Gypsies* est présentée comme témoin de cette désintégration. Le stéréotype du *Gypsy* en campagne et « proche de la nature » est encore ancré, mais Okely rappelle que cette image rurale en Angleterre leur a souvent été imposée car ils étaient chassés des villes. L'économie de ces populations se fonde sur la flexibilité, la pluriactivité et la multiplicité des sources de revenus, la ville ou les zones peuplées ont donc toujours été un avantage pour eux. Certaines activités économiques peuvent disparaître ou se transformer et de nouveaux services peuvent apparaître.

³⁹ D'autres critères entrent en compte et seront approfondis par la suite (partie 3).

Les lois ou décisions législatives ou réglementaires concernant leurs activités ou mode de vie ne sont pas toujours adaptées à la réalité, elles peuvent alors faire perdurer et/ou créer de nouveaux préjugés. Les autorités anglaises préfèrent par exemple proposer des sites dits « permanents » (*permanent*) plutôt que « temporaires » (*temporary*), ils appliquent ici leurs propres notions de ces termes. En effet, l'utilisation qui est faite de ces sites ne correspond pas forcément à ce que leur titre laisse entendre (Okely, 1983). Ainsi, l'image a priori des *Gypsies* et *Travellers* modèle la constitution du corpus législatif les visant. Inadapté et inefficace, il entraîne avec lui une série d'autres stéréotypes tout en validant - aux yeux des autorités mais aussi d'une partie de la société environnante - les présupposés déjà établis. Il conforte la société dans l'idée selon laquelle son mode de vie est le « bon », et que si les « aides » ne fonctionnent pas, c'est surtout de leur faute à eux⁴⁰.

Enfin, avant d'aborder le sujet des *Irish Travellers* en Irlande, le cas des *Irish Travellers* en Angleterre mérite notre attention. Ils seraient environs 15000 en Angleterre⁴¹. Okely explique que les « *Tinkers* » irlandais sont soumis à une image particulièrement négative. La qualification *irish* est souvent attribuée aux *Travellers* qui se confrontent et résistent aux autorités, ils représentent l'image du « mauvais » *Gypsy* ou *Traveller* (Okely, 1983). Griffin émet l'idée que les *Irish Travellers* en Angleterre sont d'autant plus dévalués car les tensions et préjugés entre l'Irlande et l'Angleterre sont encore présents. Le sentiment anti-Irlande en Angleterre existait déjà de longue date - et inversement. La neutralité de l'Irlande durant la seconde guerre mondiale, puis la vague de migration vers le Royaume Uni durant les années 50, a accentué ce sentiment. L'auteur ajoute : « *Troubles in Ulster in the 1970s and IRA campaigns in England in the 1980s followed by some celebrated revelations later of English illegal imprisonment of innocent republicans, only served to remind people on both side of the secular, political and cultural divide. In brief, stereotypes of the Irish as dirty, dangerous and unreliable have had a long life* » (Griffin, 2002a: 113). Les liens qui unissent l'Irlande et le Royaume-Uni ont eux aussi participé à modeler les discours et les approches vis-à-vis des *Irish Travellers*. Des auteurs tels que Ní Shuinéar, Helleiner ou Ó hAodha remarquent tous le parallèle qui s'est créé entre les discours portés par les Anglais à propos des Irlandais durant la colonisation, et celui des Irlandais sur les *Irish Travellers* encore aujourd'hui.

⁴⁰ McDonagh (1994), au sujet des actions politiques irlandaises, rejette l'idée que cette inadaptation soit issue d'une ignorance des instances publiques mais découle d'une volonté de celles-ci.

⁴¹ Selon le site *Irish Traveller Movement*. Nombre d'autres sources indiquent des chiffres similaires qui restent cependant à relativiser, il est difficile de présenter des chiffres sûrs, surtout ne sachant pas les critères de recensements.

b- Les Travellers d'Irlande

« *Ethnicity is a term we Irish may sometimes use to describe others but not ourselves* » (O'Connell, 1994). L'Irlande est souvent présentée comme un pays, une nation, dont la population est homogène alors même que son histoire a été marquée par des conflits confessionnels et identitaires. Ces divisions semblent en fait attribuées à la colonisation anglaise et ne sont pas présentées comme issues de la population irlandaise. Les études ethnologiques ou folkloriques ont participé à figer cette image uniforme de l'Irlande en se focalisant longtemps sur la vie rurale et particulièrement dans la *Gaeltacht*. L'indépendance encore récente de l'Irlande et le processus de construction de la nation incite également les instances politiques à tenir ce type de discours, afin de signifier une certaine unité du peuple. Les *Irish Travellers*, Irlandais donc, représentent une contradiction – visible - de cette image homogène, mais confortent aussi les discours sur l'absence de racisme en Irlande car –justement - ils sont Irlandais.

Durant les conquêtes anglaises des 12^e et 16^e siècles - comme il a été noté plus haut - les populations de l'île étaient déjà sujettes à des considérations négatives en partie liées à leur mode de vie pastoral. L'Empire colonial anglais a traité de manière différente la question des « Egyptiens » selon qu'ils étaient en Angleterre ou en Irlande. Dans le premier cas, la diversité des groupes « nomades » était reconnue et la législation réservait des traitements spécifiques aux différentes catégories qu'elle déterminait. Cette distinction n'était pas opérée en Irlande car la priorité de l'Empire Britannique était le contrôle des colonies et se souciait donc peu des *Travellers* en Irlande.

« *In contrast to dominant constructions of many 'Gypsy'/Roma populations elsewhere in Europe, Travellers in Southern Ireland are constructed as an indigenous Irish minority and constructions of 'racial' difference in terms of such signifiers as colour, physiognomy, genes, or 'blood' have been largely absent from Traveller-related discussion. Much more common has been a dominant construction of Travellers as a population distinguished, not by 'race', but rather by a negatively evaluated 'way of life', exemplified by specific features including itinerancy, trailer-living, particular occupations, and poverty* » (Helleiner, 2000: 8).

Les *Travellers* sont « Irlandais » et « blancs », ils apparaissent alors comme une sorte d'« autre intérieur » (Gmelch, et al., 1975; Helleiner, 2000). Les sociétés européennes ont de plus tendance à valoriser l'accès à la propriété terrienne, le nomadisme paraît alors comme allant à l'encontre de ces valeurs (Gmelch, et al., 1975). On peut imaginer que dans un pays dont l'histoire fût marquée par la colonisation, les conflits territoriaux et les pertes de droits sur leurs terres des paysans, ce phénomène soit d'autant plus difficile à accepter. Le lien entre la

« race » et le mode de vie est donc écarté par les chercheurs du 19^e qui, dans la démarche de hiérarchisation des sociétés bien connue de cette époque, les renvoient au plus bas niveau de l'échelle : « *Once it was concluded that the linguistic evidence indicated a Celtic rather than Indian origin, the Irish 'tinkers' were slotted into the racial hierarchy of Travellers created by British Gypsology. At the top of the ladder were the allegedly pure-blooded 'true Gypsies', who alone were worthy objects of ethnological study. Below the Gypsies were the Scottish Travellers, whose status was uncertain (i.e., either Celts or mixed Gypsy and Celt), and below them were the allegedly Celtic Irish 'tinkers'* » (Helleiner, 2000: 38-39).

La pauvreté et la précarité sont souvent présentées comme les raisons de la marginalité des *Travellers*. Ce critère vient s'ajouter aux débats sur leurs origines qui les renvoient souvent aux périodes de famines et de grande précarité de l'île, et ceci explique partiellement l'attitude des non-*Travellers* vis à vis des *Travellers* : « *For many, travellers are a constant reminder of the poverty that characterized Ireland for much of its history. Barefoot children, carts, donkeys, makeshift shelters, and traditional dress such as shawls are all symbols of rural poverty which many Irish would rather forget* » (Gmelch, et al., 1975: 98).

Helleiner note que, indépendamment des catégories élaborées, ces populations sont conçues comme des « *people with (contested) origins but without history* » selon les termes de Okely, Trumpener, ou encore Willems. Elle ajoute que malgré l'incertitude des origines, ils faut aussi appréhender ces débats « *not as statements of historical facts, but as socially constructed narratives that are produced by and in turn legitimate and/or contest particular identities and boundaries* » (Helleiner, 2000: 29).

En 1921, l'Irlande obtient le statut de dominion membre du Commonwealth qui marque en réalité son accès à l'indépendance et la création de l'*Irish Free State* (et donc la partition de l'île). C'est ce contexte de construction de la nation et de développement du capitalisme qui a amené Helleiner à porter son attention vers les discours de classes, de genre et de génération au sein des discours *travellers* et des discours majoritaires. Arrive alors dans les années 1920 la période d'un renouveau celtique (*Celtic Literary Revival*) et de nationalisme culturel. Ecartés de l'intérêt des tsiganologues du fait des théories sur leurs origines, les *Travellers* attirent l'attention des celticistes. Ils deviennent le symbole d'une Irlande précoloniale, des temps celtiques et gaéliques, idéalisés et mystifiés (Helleiner, 2000), ce qui justifie alors les propos les vouant à disparaître et la nécessité à ce qu'ils se « modernisent ». Quelques soient les origines de leur nomadisme, beaucoup ne voient pas de « raisons » pour qu'ils continuent à

mener ce type d'existence aujourd'hui, une existence qui ne peut avoir été choisie, il faut donc les « réparer », les « réhabiliter » à ce que doit être la vie moderne⁴².

Les *Travellers* sont probablement devenus plus visibles à la suite des famines du 19^e, ce qui expliquerait la multiplication des discours à leur sujet. Les études de folkloristes à l'époque donnent un aperçu des discours tenus à leur propos, à l'instar des travaux de Lady Gregory avec les paysans de l'ouest qui mettent en parallèle la mobilité avec le statut de *outcast* (proscrit) (Helleiner, 2000). Transgression morale et religieuse sont des caractéristiques communément attribuées aux *Travellers*, on en trouve les traits à l'intérieur des récits et discours dans lesquels le nomadisme apparaît comme une punition pour leur pratiques non-éthiques ou immorales (Helleiner, 2000). Les rapports avec les fermiers et paysans sont eux aussi ambivalents, les savoir-faire et la main d'œuvre que les *Travellers* représentent rend nécessaire les relations de travail, mais l'image du « *Tinker* » qui va profiter d'eux et les arnaquer provoque toujours de la méfiance. De plus, dans un contexte où le capitalisme se développe, le succès apparent de certains d'entre eux est souvent perçu comme illégitime et donne l'impression qu'ils « font de l'argent avec de l'argent », une conception que l'on retrouve encore aujourd'hui et ailleurs (Bordigoni, 2013a; Helleiner, 2000; Stewart, 1997).

En 1937, la nouvelle Constitution était clairement adressée aux catholiques et concernait donc une partie de la population seulement⁴³(Heurley, 2003). Dans les années 1940-1950, les responsables politiques et parlementaires font preuve de beaucoup de précautions dans leurs discours à propos des *Travellers*. Ils cherchent à éviter que leurs propos puissent être apparentés à ceux tenus envers les catholiques irlandais par le passé⁴⁴(Helleiner, 2000). Certains opèrent alors une distinction entre les « *Tinkers* » - qui seraient les descendants de familles très anciennes, voire nobles - et les « *vagrants* » (vagabonds) qui les auraient rejoint plus récemment, alors que d'autres préfèrent parler de « *tout citoyen vivant de manière mobile* »⁴⁵ (Helleiner, 2000: 63). Ce type de description est repérable dans maintes institutions, elle permet d'éviter la question, et de nier l'existence d'un groupe, d'une communauté ou d'une ethnie.

C'est d'ailleurs en termes de « *person with no fixed abode* » que les *Irish Travellers* seront décrits lors de la Commission de 1963 et de la mise en place du *Settlement Program* (appliqué en 1964) (Helleiner, 2000). Dans une période de modernisation économique et sociale

⁴² Ó hAodha note d'ailleurs que par ce moyen, les institutions irlandaises se désresponsabilisent de la situation actuelle des *Irish Travellers*, la faute étant reportée à l'administration coloniale anglaise.

⁴³ C'est à ce moment que l'Irlande était rebaptisée « *Eire* », ancien nom gaélique de l'île (Heurley, 2003).

⁴⁴ Cependant, le parallèle qui existe entre les discours anglais sur les Irlandais, et ceux des Irlandais sur les *Travellers* est flagrant. Les termes, adjectifs, expressions, les attributs péjoratifs sont parfois identiques. Ce phénomène a été traité par de nombreux chercheurs et notamment Ní Shuinéar ou Helleiner.

⁴⁵ Traduction de l'auteur.

du pays, le « problème itinérant » se devait d'être redéfini (Helleiner, 2000). La rhétorique de la Commission présente des arguments auxquels elle sait qu'une grande part de la population irlandaise est sensible, agissant « pour le bien des *Travellers* » qui doivent être « réhabilités », elle fait appel à la charité chrétienne et cherche à montrer que la modernisation - qui sera bénéfique à tous - nécessite la sédentarisation des *Travellers*, tout en continuant à souligner le danger que ceux-ci peuvent représenter dans leur mode de vie actuel (Helleiner, 2000). C'est donc l'« intérêt des classes » - notamment des propriétaires terriens- et celui de certaines catégories - femmes et enfants, ruraux et urbains – qui était mis en avant. Tout en se refusant à reconnaître l'ethnicité des *Travellers*, les discours - des *Settled* comme des *Travellers* - ethnicisent les frontières et les identités (Helleiner, 2000).

L'intégration doit entre autre passer par l'éducation et la protection, particulièrement celle des enfants. Les enfants *settled* doivent ainsi être protégés des enfants et adultes *travellers* ; et les enfants *travellers* des dangers de leur mode de vie, à qui il faut donc inculquer les « valeurs sédentaires » (Helleiner, 2000)⁴⁶. La Commission de 1963 va ainsi mettre en valeur l'argument du « *children rights* » qui prend plus d'ampleur à cette période en Europe. Le texte décrit les enfants *travellers* en tant que *disable*, en d'autres termes *infirmes*, notamment dans le cadre de l'éducation scolaire. Helleiner montre par cet exemple que les discours anti-*Travellers* dérivent vers des notions organiques et sous-entendent une infériorité physique (Helleiner, 2000). La précarité étant appréhendée comme un handicap dans le développement scolaire d'un enfant, et étant perçue comme inhérente au mode de vie des *Travellers*, être *Traveller* est lui aussi perçu comme un handicap.

L'emploi reste cependant le fer de lance de « l'intégration » et de la « réhabilitation », il est aussi lié à l'urbanisation des *Travellers*. Pour Gmelch, la production de masse a rendu certains savoir-faire *travellers* obsolètes ou moins demandés, un phénomène que l'on retrouve dans différents corps de métiers. De plus, les fermiers ont de moins en moins besoin d'eux, les villes représentent donc de meilleures et plus nombreuses opportunités économiques (Gmelch, et al., 1975). Helleiner (et Okely) ne réfute pas totalement cette idée mais considère qu'elle est à relativiser. Si l'érosion de l'économie des *Travellers* les incite à l'urbanisation, c'est aussi l'urbanisation qui érode leur économie, et qui accroît le conflit avec les *Settled*. Les discours sur l'obsolescence économique des *Travellers* sont également motivés par l'image du

⁴⁶ Okely a elle aussi montré ce type de discours dans les relations *Gypsies-Gorgios*, dans lesquels les enfants sont toujours regardés comme « innocents » d'un côté comme de l'autre : « *Gypsies also see Gorgio children as innocent and, like the Gorgios in their attitude to Gypsy children, they respond to them favourably, precisely because they have not yet been lost to Gorgio childhood* » (Okely, 1983: 169).

« *Tinker* », du *tinsmith*, une des seules activités véritablement perçues par les non-*Travellers* (en plus de la mendicité...). Pourtant, la flexibilité du travail, la pluralité des activités, l'auto-emploi, sont les ferments de leur économie, tout un pan de celle-ci est donc passé dans l'ombre.

Les discours et attitudes des parlementaires et élus tendent souvent à cautionner les discours anti-*Travellers* notamment en engageant des actions à leur rencontre, dont des démantèlements de camps et blocages de routes. Ils participent de plus à légitimer les discours et actions - parfois violentes - de civils contre les *Travellers* par des discours approbateurs ou en n'entraînant pas de poursuites envers les responsables (Helleiner, 2000).

Dans les années 1980, la question de l'ethnie revient peu à peu. « *The identification of Travellers as an ethnic group has been a central premise of the human rights and community development work of Traveller advocacy organisations from at least the 1980s, and these groups by naming the discrimination and exclusion experienced by Travellers as a form of Irish racism have been influential in injecting the term into Irish political discourse* » (Helleiner, 2000: 4). En 1988-89, le gouvernement entame une réflexion sur une *Prohibition of Incitement to Racial, Religious or National Hatred Bill*. Selon Helleiner, ce projet de loi ne devait être qu'une « paperasserie » pour les parlementaires qui ne cherchaient pas à entraîner un débat, mais à s'aligner sur la *International Convention on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination* (CERD) établi par les Nations Unies en 1969. Cependant, la définition de ce qui peut constituer une « haine raciale » et une « origine ethnique » entama les débats (Helleiner, 2000). L'homogénéité de la population irlandaise ne faisait plus consensus, surtout que l'île est encore en conflit⁴⁷. Une mention protectrice pour « *membership of the Traveller Community* » sera finalement incluse. Cette clause encore une fois évite la question du statut ethnique, elle facilite et « légitime » aussi la poursuite des politiques de sédentarisation et d'assimilation des *Travellers* car c'est désormais officiellement « une communauté à protéger » (Helleiner, 2000)⁴⁸.

En Irlande comme en Europe, les années 1990 voient se développer un sentiment protectionniste, on voit apparaître de nouveaux mouvements racistes et anti-immigration accompagnés d'une volonté de « protéger » l'identité et la culture irlandaise (Helleiner, 2000). Rappelons que le Royaume-Uni et l'Irlande sont entrés dans la CEE en 1973, et l'Irlande cherche à se rapprocher de l'Europe. Les préoccupations deviennent plus économiques qu'identitaires et les tensions avec l'Irlande du Nord se calment peu à peu. La période du Tigre

⁴⁷ L'IRA est par exemple encore active à l'époque et ne rendra les armes qu'en 1994.

⁴⁸ Une protection relative, les actes de discriminations sont encore fréquents et les poursuites rares.

Celtique⁴⁹ voit aussi les inégalités augmenter, et ces changements sont mal perçus par toute une part de la population (Heurley, 2003). Les périodes de crises économiques et sociales sont souvent des périodes de repli identitaire, comme on peut le voir en Europe, les populations itinérantes peuvent alors facilement devenir des bouc-émissaires.

En Angleterre, Thouroude rappelle que les *Travellers* sont considérés depuis 1997 comme « minorité ethnique » et il semble que l'Irlande du Nord soit fortement influencée par l'approche britannique. En République d'Irlande, l'approche est plutôt sociale, les études tendent à aborder les *Travellers* dans un axe de « sous-culture de la pauvreté ». Depuis les années 1960, des associations de défense des *Travellers* ont peu à peu fait jour et relancent régulièrement des démarches pour la reconnaissance ethnique des *Travellers* en République d'Irlande. En 2011, certaines d'entre elles ont à nouveau initié des procédures pour une reconnaissance ethnique à la Cour Européenne des Droits de l'Homme, Thouroude présente les débats ainsi : « *Un débat a eu lieu au sein même de la communauté, certains faisant valoir que l'approche ethnique aurait pour conséquence de les apparenter à des immigrés, quand ils se définissent comme « indigènes ». L'autre camp avance que leur mode de vie nomade et, surtout, l'ostracisme dont ils sont l'objet ont généré une culture spécifique, un sens communautaire irréductible et un ensemble de valeurs constitutives d'une identité singulière qui doit être reconnue comme telle* » (Thouroude, et al., 2012: 22-23).

La reconnaissance du statut ethnique ne fait donc pas l'unanimité au sein de la communauté. Il pourrait en effet s'avérer à double tranchant, s'il leur permet une protection et une reconnaissance au niveau européen, il viendrait aussi soutenir les discours racistes qui attribuent leur « inadaptation » à un facteur génétique. De plus, le récent documentaire *The Blood of the Travellers* (RTE, 2011) de Francie Barrett, un *Traveller* champion de boxe, retrace des généalogies de *Travellers*, notamment par le biais d'analyses ADN, et « *avance que les Travellers constituent un groupe ethnique non homogène, qui n'entretient de liens génétiques ni avec les Tsiganes ou les Gypsies, dont l'origine se trouverait en Inde, ni avec les Irlandais sédentaires* » (Thouroude, et al., 2012: 85). Si ce documentaire peut venir d'une passion généalogique que peuvent avoir les *Travellers*, tout comme les Irlandais, il est loin d'être certain que l'assertion d'une différence et d'un ostracisme génétique des *Travellers* - ou de toute autre population - leur soit bénéfique dans les discours et les actes à venir.

Les questions des origines et ethniques, au moins dans le cas des populations nomades en Europe, sont souvent plus politiques qu'académiques (Acton, 1994; Okely, 1994; Shuinéar,

⁴⁹ C'est ainsi que fût appelée la période de forte croissance économique qu'a vécu la République d'Irlande à partir de la fin des années 90 jusqu'au début des années 2000.

1994). Les discours, qu'ils soient populaires, scientifiques ou politiques, sont directement en lien avec les contextes économiques et sociaux dans lesquels ils apparaissent. Comprendre leurs motifs et leur histoire permet d'appréhender le discours des *Travellers*, sa construction mais aussi ses sources.

Partie 3

Quelques éléments du mode de vie et des représentations

Les populations nomades, groupes familiaux Tsiganes, *Travellers*, *Gypsies*, se construisent en fonction et par rapport aux discours et attitudes des sociétés dominantes. Essayer d'expliquer le mode de vie et de penser de ces populations en avançant l'argument du « c'est leur culture », occulte le lien étroit qu'ils entretiennent avec la société dans laquelle ils sont présents. Ils ne se limitent pas non plus à se construire par opposition, ils opèrent une sélection d'éléments qu'ils dé-contextualisent puis re-contextualisent, remodèlent et adaptent afin de les rendre pertinents à leur société (Okely, 1983; Williams, 2011) : « *The Gypsies, and possibly other oppressed groups, can be seen as bricoleurs (Lévi-Strauss 1966: 17-22), picking up some things, rejecting others. The ideology of dominant society is de-totalised, and the ultimate re-synthesised cosmology takes on a new coherence with perhaps an opposite meaning, and one which accommodates the Gypsies as an independent group. The Gypsies are not passively 'copying' the beliefs of the dominant society* » (Okely, 1983: 77).

Dans cette partie, si les *Irish Travellers* resteront un point central de la réflexion, la comparaison avec d'autres groupes Tsiganes ou « *Gypsy like* » – Manouches, Roms, *English Gypsies*, etc.- s'avérera utile. Elle permettra d'approfondir certains sujets manquants ou peu traités à propos des *Irish Travellers* et d'ouvrir aux différentes interprétations et analyses possibles des thèmes abordés, tout en gardant à l'esprit les limites de ces comparaisons tant les communautés évoquées sont distinctes.

Economie, travail

Les discours des sociétés environnantes se sont souvent focalisés sur les activités économiques des populations itinérantes et s'articulent sur deux aspects : l'illégitimité et l'intégration. Les études se concentrent en effet sur les aspects les plus visibles des occupations de ces populations, exagérant ainsi la place des activités et artisanats ruraux et celle des activités considérées comme traditionnelles. Une économie qui paraît alors obsolète et fait valoir l'argument d'une désintégration culturelle (Okely, 1983). Classée « économie informelle » dans un contexte économique capitaliste, cette typologie tend à éluder la réalité du travail des *Gypsies* et *Travellers* (Okely, 1983). Le refus du prolétariat, la dévalorisation du travail salarié,

ainsi que le fait que les *Travellers* paraissent « ne rien faire », viennent également soutenir le sentiment d'illégitimité de leur système et de leur réussite. L'intégration et l'assimilation de ces populations doivent ainsi passer par le travail, notamment salarié, qui induit une sédentarisation.

Les *Travellers* et les *Gypsies* valorisent l'indépendance, l'autonomie et la flexibilité économique. L'auto-emploi, associé à la mobilité géographique et à la pluriactivité, est à la base de leur économie. C'est pourquoi le travail salarié est perçu par les *Travellers* comme fortement restreignant et limité, il peut être facteur de honte et ne peut être que temporaire (Okely, 1983). Les *English Gypsies* travaillent donc souvent en saisonniers et acceptent des emplois que les non-*Gypsies* ne prennent pas ou se montrent réticents à exercer⁵⁰.

Si les *Travellers* paraissent « ne rien faire », c'est parce que le travail est en réalité intégré aux autres activités de la vie quotidienne. Les journées ne sont pas compartimentées entre travail et foyer : « *In reality work is a continuing activity done in varying degrees of intensity* » (Okely, 1983: 54). Cette intensité de travail varie donc selon les activités, les périodes, les saisons, les événements extérieurs. Les différentes occupations des *English Gypsies* sont réunies sous le terme *Calling* et comprennent : « *hawking, fortune telling, scrap and rag collection, the purchase of antiques or other re-saleable goods and the search for tarmac jobs* » (Okely, 1983: 149). Des activités très similaires à celles des *Irish Travellers* pour qui on peut ajouter la collecte de coquillages et crustacés (moules, escargots, fruits de mers...) (Helleiner, 2000). Les travaux non-payés occupent une place importante et certaines activités leur permettent de subvenir à leurs propres besoins : pêche, chasse, récupération de vêtements, de bois pour le chauffage ou de mobilier par exemple - dans les bennes ou les décharges entre autre. Les articles recyclables ou réutilisables sont conservés, parfois vendus ou échangés (Helleiner, 2000).

Le commerce et le « *swopping* » (*swapping* : échange) avec les autres *Travellers* met en jeu des biens et de l'argent. L'importance du troc et la contribution des femmes et des enfants aux revenus de la cellule familiale sont également deux aspects souvent occultés. L'ensemble de la famille participe aux activités économiques, Okely parle ainsi de « *family work unit* », composée le plus souvent de la famille nucléaire sur deux générations, réunie dans un ou plusieurs *trailers* (caravanes). La coopération est essentielle et implique « *parents, alliés et voisins de camp pour l'aide, les partenariats temporaires et protection* »⁵¹ (Okely, 1983: 60). Les profits sont normalement partagés à parts égales entre partenaires.

⁵⁰ Okely souligne d'ailleurs le parallèle avec les populations migrantes.

⁵¹ Traduction de l'auteure.

Toute la famille participe mais une division sexuelle du travail s'opère. Si le travail des femmes semble en baisse depuis les années 1980, leurs activités et aptitudes leur permettent néanmoins de subvenir à une part importante du revenu : colportage (de literie, électroménager, tapis, etc.), mendicité, divination, elles participent aussi à la collecte de ferraille par exemple (Helleiner, 2000). Gmelch décrit deux types de *begging* : dans la rue, pour de l'argent, où seuls les *relatives* ont le droit de partager un site ; en faisant du porte à porte, surtout pour l'alimentation et les habits. Les *Irish Travellers* préfèrent et valorisent d'avantage ce dernier qui est aussi plus toléré par les *Settled*. Cela permet de créer des liens privilégiés avec certains foyers, garantissant généralement une contribution régulière (Gmelch, et al., 1975)⁵².

Le commerce des chevaux est une activité masculine, la division sexuelle se laisse ainsi particulièrement voir durant les foires et marchés. Avec la motorisation, la place plus importante du travail masculin et la baisse du travail féminin, ce commerce décroît et présente rarement un véritable intérêt économique. L'animal conserve toutefois une grande valeur de prestige, son commerce est socialement valorisé, il tient de l'affirmation de l'identité ethnique et d'un attachement à l'animal en partie lié à leur histoire (Okely, 1983; Stewart, 1997). Chez les *Irish Travellers*, cette activité constitue d'avantage un « hobby » pour ceux qui en ont la possibilité car il est difficile de garder et élever des chevaux quand l'accès à un terrain peut être compromis (Helleiner, 2000).

Les foires, le commerce, les échanges, sont des moyens de conserver et renforcer les liens et les alliances. Pour les Roms Vlach de Hongrie, Stewart (1997) explique que les marchés sont des moments qui se présentent comme un jeu, une mise en scène et un vrai plaisir. Au cours des échanges et transactions, ils affirment leur différence avec les non-Rom et créent un monde à part de celui des *Gázos* dans lequel ils deviennent maîtres des ordres économiques et symboliques. Une anecdote de Thouroude semble faire apparaître qu'un phénomène similaire se déroule durant les foires *Irish Travellers*, mais le manque de documentation à ce sujet empêche de déterminer dans quelle mesure (Thouroude, et al., 2012).

« Travellers portrayed wealth as the outcome of individual hard work and/or ingenuity and poverty as the result of laziness and lack of initiative. [...] A strong sense of agency was celebrated in story-telling that emphasized individual male initiative and economic success. Men in the camp spoke proudly of their trading activities – vehemently denying that they ever lost out in deals. Male Travellers particularly enjoyed telling stories about exchanges with non-

⁵² Les liens amicaux pouvant être créés par le porte à porte, ainsi que les risques que comporte cette pratique, trouvent souvent écho dans les littératures orales *irish traveller*, Nan Joyce dans son autobiographie en fait régulièrement mention.

Travellers which demonstrated their skills of persuasiveness, cleverness, and/or trickery in making a profit » (Helleiner, 2000: 158).

Selon Gmelch (1975), les *Irish Travellers* se considèrent plus « malins » (*clever*) que les « *poor settled* » qui passent leur vie en quête de revenus et à payer des taxes, quand eux profitent du grand air et des routes, ont moins de contraintes et pas forcément moins de revenu. *Gypsies* et *Travellers* cherchent à montrer qu'ils sont capables de profiter des paysans ou des *Settled*, et les foires sont des moments privilégiés pour affirmer cette idée qui, pourtant, semble loin de la réalité quotidienne (Helleiner, 2000; Okely, 1983; Stewart, 1997). A l'inverse, les échanges entre eux sont considérés comme symétriques car chacun suppose que l'autre connaît les ruses et astuces pratiquées (Okely, 1983). Savoir défendre ses intérêts, particulièrement pendant une négociation, et savoir se jouer et manipuler les *Settled*, sont des qualités et compétences importantes et valorisées par les *Irish Travellers* (Gmelch, et al., 1975). Okely (1983) indique que les *English Gypsies* – et il semble les *Irish Travellers* – ont des critères précis quant à ce qui constitue une compétence ou un artisanat, et lesquels apportent prestige et reconnaissance. Elle en note dix qui lui apparaissent prépondérants parmi lesquels on peut citer l'opportunisme et l'ingénuité, la capacité à connaître l'économie et les besoins locaux, savoir marchander ou être habile de ses mains.

La nature de leurs occupations a une influence non seulement sur leur lieu de résidence, mais impose aussi d'autres contraintes telles que la nécessité de posséder un moyen de transport adapté (Helleiner, 2000). Ceux qui ne peuvent s'en procurer sont donc beaucoup plus dépendants de leurs pairs. Le commerce de ferraille, de chevaux ou de *trailers*, demande un espace suffisant disponible dont l'utilisation peut être flexible et qu'il faut être sûr de pouvoir conserver - c'est à dire ne pas être évacué par les autorités (Helleiner, 2000). Autonomie et indépendance ne signifient pas travailler seul : « *The terminology of 'self-employment' also obscures the independance of both cooperative and exploitative relations of exchanges with non-Travellers and among Travellers themselves* » (Helleiner, 2000: 153).

Les *Travellers* et autres groupes « *Gypsy like* » sont intégrés à l'économie plus large et leur subsistance dépend de la présence d'autres groupes (Okely, 1983). Leurs revenus dépendent du marché (le prix de la ferraille peut par exemple être très variable) mais aussi de la manière dont ils sont perçus et acceptés. Les discriminations à l'embauche et au travail sont en effet courantes de la part des non-*Travellers* comme des *Travellers* (Helleiner, 2000). Okely note que c'est d'ailleurs un aspect qui pousse les *English Gypsies* à adapter leur discours et la manière dont ils se présentent selon leurs interlocuteurs.

Les capacités individuelles, l'autonomie et l'indépendance, permettent à l'individu d'être reconnu par ses pairs et d'obtenir un statut au sein de la communauté. Toutefois, on comprend que le système économique des *Travellers* génère des inégalités et une stratification sociale (Helleiner, 2000). La coopération entre les *family work units* est nécessaire, chaque individu doit posséder et entretenir un réseau d'entraide, d'échanges et de travail collectif, avec la famille étendue et les alliés. Réseaux et succès sont interdépendants : plus un individu a d'alliés, plus il a de possibilités économiques ; et plus il est actif, plus son réseau s'étend.

Mariage, alliances et réseaux

Les principes de descendance et d'alliances participent à renforcer les liens entre les familles et partenaires. Comme il a déjà été dit, la descendance, les « liens du sang », est également centrale au critère d'appartenance à la communauté. *Gypsies* et *Travellers* ont un système de filiation indifférencié mais la lignée paternelle reste culturellement plus valorisée (Gmelch, et al., 1975; Helleiner, 2000; Okely, 1983).

L'endogamie est recherchée (Helleiner, 2000), elle permet de créer, conserver et améliorer les relations entre les familles, c'est pourquoi l'alliance avec des « *close relatives* » ou « *friends* »⁵³ est encouragée : « *When families are tied together by numerous marriages, they develop a sense of solidarity expressed in the common saying, "There is no differ between them, they're married in through one another"* » (Gmelch, et al., 1975: 66). En se mariant « proche », les *Irish Travellers* espèrent favoriser l'entente dans le couple et le protéger, cela permet aussi à la femme de retourner plus facilement dans sa famille en cas de conflit (Helleiner, 2000). La pratique du « *sibling exchange* » est courante et entre dans cet objectif de conserver des liens étroits entre les familles : les frères et sœurs respectifs de deux familles sont échangés et mariés. Ce type d'union est supposé encourager la coopération dans le couple, renforcer les liens frères-sœurs et donc consolider les liens familiaux et alliances. Cela offre aussi la possibilité à la famille de couvrir un plus grand territoire (Okely, 1983). Cependant, comme dans d'autres domaines, la règle n'est pas stricte et est laissée à l'appréciation de chacun. Certains considèrent l'union avec un « étranger » préférable, il est en effet plus aisé de se plaindre à un proche s'il n'a pas de lien avec la famille du conjoint.

Okely décèle quatre interdits des *English Gypsies* que l'on retrouve avec les *Irish Travellers*, des règles qui restent néanmoins flexibles dans la pratique. L'interdit de se marier à un *Gorgio* est une règle régulièrement énoncée. Un non-*Gypsy* qui se marierait avec un *Gypsy*

⁵³ Ces termes recouvrent des réalités variables, ce point est détaillé plus bas

doit renoncer à certains aspects de sa vie qui constituent, aux yeux des *Gypsy*, la vie *Gorgio*. Une épouse non-*Gypsy* ne sera jamais totalement acceptée comme *Gypsy*, par contre les enfants de l'union le seront. Enfin, les mariages avec un cousin germain, la famille immédiate - incluant la fratrie des parents et leurs enfants - et une trop grande différence d'âge sont aussi théoriquement proscrits (Okely, 1983).

Le *match-making* (mariage arrangé) est une pratique courante, bien qu'elle soit moins importante qu'auparavant. Le *match* se fait en général entre familles de comtés proches en Irlande et ayant une histoire commune (Gmelch, et al., 1975). L'arrangement est informel bien qu'il arrive qu'un *match-maker* intervienne dans celui-ci (un oncle, une vieille femme de la famille, etc.), le mariage se décide en quelques jours. Un autre type de mariage *irish traveller* – aussi présent dans de nombreux groupes - est le *run-away match* ou *elopement*, c'est-à-dire le mariage par fugue. Un jeune couple qui désire se marier se retire pendant quelques jours, voire quelques semaines, souvent chez d'autres membres de la famille. Soit le couple se marie sur place, soit ils sont mariés à leur retour chez eux (Gmelch, et al., 1975)⁵⁴.

Le mariage est l'occasion pour la famille de fournir au jeune couple de quoi vivre et débiter dans la vie. Le plus souvent, le couple va commencer sa vie autonome avec le côté patrilinéaire mais pourra si nécessaire voyager avec la famille de la femme (Helleiner, 2000; Okely, 1983). C'est l'homme qui décide du temps et lieu des déplacements, il tend à rester proche de son groupe et de sa famille. Même éloigné géographiquement, chacun garde un contact étroit avec son groupe familial (Helleiner, 2000).

Une hiérarchie existe entre les familles *irish travellers*, le statut et la position sont notamment fondés sur des critères d'attitude en public et d'apparence. Les *Travellers* distinguent ainsi les familles *rough* (dures, rudes, brusques,...) des familles *respectable* (Gmelch, et al., 1975). Les premières seraient facilement reconnaissables en tant que *Travellers*, ils sont dits « *ignorants* », pauvres, buvant plus et un alcool de mauvaise qualité (cidre, vin), les femmes et enfants mendient dans la rue. A l'inverse, les secondes feraient plus attention à leur apparence, ils sont considérés plus proches des personnes vivant en maison (*house-dwellers*), boivent un alcool de meilleure qualité (Guinness, whisky), et privilégient le porte à porte dans les périphéries (Gmelch, et al., 1975). Gmelch mentionne que le comté d'origine peut être pris en compte comme indicateur, en général, ceux venant de l'ouest sont décrits comme « *rough* » quand ceux de l'est et sud-est sont « *respectable* ».

⁵⁴ Ce genre de mariage est courant quand les familles n'ont pas les moyens de subvenir aux frais d'un mariage, mais aussi parfois quand le conjoint ne convient pas à l'une ou les deux familles.

A l'instar des règles d'alliance, on s'aperçoit que les termes choisis pour décrire le lien entre deux individus ou familles peuvent eux aussi être flexibles. « *Travellers referred to their parents, children, siblings, and grand-parents or grandchildren as 'my people', 'those belonging to me', or 'my own'. Such phrases could also, in some contexts, refer to uncles, aunts, nephews, nieces, and first cousins. While Travellers could easily recite the names of relatives on both their mother's and father's side out to the range of first cousin, the latter relative were more often referred to as 'close friends' or 'friends' (my own description of some visitors to the camp as 'friends' led to the incorrect assumption that they were my relatives)* » (Helleiner, 2000: 179). Ces termes peuvent donc recouvrir différentes réalités, selon l'appartenance, le degré de parenté, mais aussi selon l'interlocuteur et le contexte. L'utilisation flexible de la terminologie de parenté signifie que les limites du groupe familial le sont aussi, elle marque la manière dont un individu s'inscrit vis-à-vis d'une « parenté sélective » (Okely, 1983).

Ce qu'évoque Helleiner concernant le concept de *friend* pour les *Irish Travellers* semble trouver écho dans celui de *brotherhood* (fraternité) des Roms de Hongrie. Une notion que Stewart (1997) a particulièrement développée. La *brotherhood* se présente comme une manière de concevoir la communauté – dont l'entraide est un des ferments -, d'en signifier l'idéal égalitaire et une manière de vivre au milieu des *Gazos*. Le terme *phral* (frère) s'applique à la relation entre hommes ainsi qu'à l'ensemble de la communauté alors que celui de *phenj* (soeur) reste circonscrit aux relations entre femmes. La relation et la vie entre « frères » doivent être entretenues et, dans certaines activités, s'opposent conceptuellement à la vie de famille.

Une famille dépend de la coopération avec les autres, avec ses alliés. Selon Okely (1983), les partenariats économiques avec les « frères » sont évités, car il existe trop de risques de conflits, et les partenariats temporaires sont préférés. La proximité territoriale, une ou des expériences de partage de camp, la coopération économique, représentent trois facteurs améliorant les alliances.

S'il existe, chez les *Gypsies* et *Travellers*, un système de hiérarchie, celui-ci n'est pas forcément exprimé. La hiérarchie entre différentes classes d'âge est cependant une constante : les *elder* (aînés) ont des privilèges, leur parole est respectée et écoutée. De même, le charisme, le succès en affaires ou les qualités de *fighter* (combattant) permet à certains individus ou familles de tenir un statut privilégié ou une reconnaissance particulière (Helleiner, 2000; Okely, 1983).

Femmes et enfants

Dans tous les textes consultés (travaux de recherches et autobiographies *traveller*) l'homme est décrit comme occupant une place centrale et la femme lui est subordonnée. En ce sens, il est caractéristique que, quand Gmelch développe les qualités recherchées chez un conjoint, c'est surtout des qualités de la femme dont elle parle. La femme *Irish Traveller* doit être « *“hardy”, that is, strong and healthy, proficient at peddling and begging, and above all virgin* » (Gmelch, et al., 1975: 68). Selon l'auteure, apparence physique et amour n'ont pas d'importance.

Les femmes sont soumises à plus de restrictions quant à leur sexualité et quant à leurs attitudes et comportements, en particulier publics : une femme ne restera par exemple pas seule avec un homme avec qui elle n'aurait aucun lien de parenté. Ces restrictions sont liées à divers facteurs et notamment à la revendication de la « *supériorité morale et « pureté » ethnique des Travellers* » (Helleiner, 2000: 193), ainsi qu'à l'affirmation plus politique que les *Irish Travellers* sont, et ont toujours été, de « vrais Irlandais » (Helleiner, 2000). Ainsi, le jugement qui est porté envers une femme l'est également sur sa famille et l'ensemble de la communauté. L'affirmation de la pureté des femmes *traveller* marque une opposition avec les femmes *settled* auxquelles est associée l'image d'une sexualité « débridée »⁵⁵. Indirectement, c'est donc aussi un jugement des non-*Travellers* qui est opéré au travers de ces codes et restrictions, ils marquent une séparation culturelle (Helleiner, 2000).

L'idéal marital affiché est celui d'une union à vie, bien que ceci varie dans la réalité. La femme est aussi un acteur économique et sa participation aux revenus de la famille n'est pas négligeable. A l'intérieur de la communauté, les femmes s'entraident, se redistribuent ou s'échangent certains articles et produits (d'hygiène, domestiques, etc.). Mais la femme travaille aussi en dehors de son foyer. Les activités auxquelles elle est sensée participer entraînent alors une situation paradoxale : tout en étant « soumise » à son mari et à de nombreuses restrictions, la femme *traveller* ou *gypsy*, est supposée entrer en contact régulier avec l'extérieur, avec les *Gorgios*, et risque donc des comportements proscrits (Okely, 1983). Si c'est elle qui gère le budget pour les dépenses quotidiennes, c'est son mari qui garde le contrôle et le pouvoir décisionnaire pour les achats et ventes des biens familiaux (Helleiner, 2000). Enfin, pour les *Irish Travellers*, la femme tient aussi un rôle de médiateur, notamment avec les autorités en cas de conflit, elle suscite moins de crainte vis-à-vis des *Settled* qui la voient souvent comme vulnérable.

⁵⁵ Un stéréotype valable dans les deux sens, chacun attribue à l'autre ce qui est interdit dans sa propre société

Il est important pour un couple d'avoir des enfants, les femmes mariées sans enfants sont souvent mises à l'écart⁵⁶ (Helleiner, 2000). L'apprentissage des enfants passe par l'observation et la participation aux différentes activités. Ils aident leurs parents et d'autres familles sur le camp, en prenant part aux collectes dans les bennes ou au porte à porte, et à la cueillette de coquillages et bigorneaux. Les garçons accompagnent leurs pères à la recherche de la ferraille ; les filles gardent les enfants les plus jeunes avec qui elles s'occupent des tâches domestiques (Helleiner, 2000). Ils ne sont pas exclus des discussions des adultes, ils en sont les témoins et participent, ceci à l'exception des discussions portant sur le sexe ou la reproduction, des sujets sur lesquels ils échangent néanmoins entre eux (Helleiner, 2000; Okely, 1983).

Les *English Gypsies* ne sont en général pas contre la scolarisation des enfants si elle ne va pas à l'encontre de leur mode de vie (Okely, 1983). Cependant, l'accès à l'école n'est pas toujours possible, il dépend à la fois de moyens techniques, des moyens de transports, des distances, mais aussi de l'école elle-même car les discriminations sont fréquentes. De part leurs activités, les enfants sont en interaction régulière avec les *Settled* auprès desquels ils ont conscience de leur statut particulier, et apprennent à en user. Cependant, ces échanges les posent régulièrement dans des situations de confrontation et de rejet. On trouve ainsi parmi les enfants des histoires évoquant les dangers que représentent les *Settled* : « *Children often told me about ghosts, monsters, and 'fat', 'naked', or 'beardy men' that hovered nearby waiting to take them* » (Helleiner, 2000: 221)⁵⁷.

La position des femmes, les qualités et compétences dont elles doivent faire preuve, les activités dont elles sont exclues, tiennent aussi d'un rapport au corps, à la propreté, à la pureté, qui est spécifique et qu'il est nécessaire maintenant d'approfondir.

Notions de *pollution*, propreté, pureté

Comme dans de nombreuses sociétés⁵⁸, on trouve chez les *Travellers* un système de jugement, de valeurs, sur ce qui est propre ou non, pur ou non. Certaines de ces notions ont été développées et étudiées auprès de différentes communautés, elles ne sont pas spécifiques aux *Irish Travellers*, aux *Gypsies* et communautés Tsiganes. Cependant, dans le cas des *Irish Travellers*, cet aspect a été négligé. La littérature consultée se contente de mentionner que leur

⁵⁶ La virilité sexuelle et capacité à procréer sont également essentielles pour un homme.

⁵⁷ Ce qu'Okely relève elle aussi chez les *English Gypsies*.

⁵⁸ Voir Mary Douglas, *De la souillure*, La Découverte, Paris, 2005 ; le titre original est *Purity and Danger : An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. Le terme *pollution* a ainsi été préféré puisque l'on est en contexte anglo-saxon.

système est similaire à celui des *Gypsies* sans pour autant citer les termes utilisés par les *Irish Travellers* ni donner de description systématiques de leurs pratiques afin d'éviter les risques de *pollution* (Helleiner, 2000; Shuinéar, 1994). On en trouve néanmoins quelques indices, dans la littérature scientifique, ainsi que dans les récits autobiographiques.

En contexte rom hongrois, Stewart (1997) relève une opposition homme-femme, ainsi qu'une séparation intérieur-extérieur, haut-bas, et des interdits autour du sexe et de la sexualité. Ces séparations se répercutent sur les différents aspects de la vie quotidienne, dans la manière de faire les choses au quotidien. Dans l'habillement, le haut du corps doit être séparé du bas. Il faut non seulement que ces deux parties soient distinguables visuellement, mais également qu'un habit couvrant le haut du corps n'entre pas en contact avec le bas, ce qui signifie par exemple qu'une femme ne porte pas de robes. Selon Stewart, les femmes roms sont d'avantage soumises aux idées de honte corporelle, c'est pourquoi elles utilisent foulards et napperons afin de cacher leurs parties intimes et doivent manifester une honte quant à leur désirabilité sexuelle.

Ces oppositions se transforment en norme, par exemple dans la manière dont le linge est géré. Griffin constate que quasiment les mêmes sont opérantes chez les *Irish Travellers* en Angleterre ; il détermine quatre règles principales qu'il a pu observer :

- « - *clothes worn above the waist must not be mixed with ones worn below* ;
- *men's clothes must not be mixed with women's* ;
- *children's clothes must not be mixed with adults'* ;
- *outer garments must not be mixed with inner garments* » (2002a: 121).

Les classifications animales en sont, elles aussi, influencées. Le rapport à l'animal va varier selon sa propreté perçue et va donc avoir un impact sur l'usage qui en est fait - travail, compagnie, chasse - ou sur sa comestibilité. Un animal qui lèche sa fourrure ou qui est carnivore est perçu comme sale car la séparation entre le corps extérieur et intérieur est rompue, l'animal est donc impropre à la consommation (Okely, 1983)⁵⁹. Les considérations portées envers certains animaux, comme le chien ou le cheval, sont aussi influencées par leur capacité à « suivre » le groupe lorsqu'il se déplace, ou par la manière dont ces animaux sont perçus par les non-*Gypsies*. Le chat n'est pas un animal de compagnie, le chien ne rentre pas dans les *trailers*.

Le cheval a une place singulière, notamment car il est assimilé à l'identité *gypsy*, au voyage. Réservé aux hommes - bien qu'il semble que cela devienne plus flexible chez les *Irish*

⁵⁹ Okely présente une description assez détaillée des animaux et la manière dont ils sont classés : chats, chiens, oiseaux, lièvre, lapin, etc. et explique comment les différents attributs de ces animaux influencent l'attitude des *Gypsies* à leur égard.

Travellers -, il tient une place importante même si parfois juste symbolique. C'est l'animal propre et pur par excellence, il peut circuler entre non-*Gypsies* et *Gypsies* sans problèmes (Okely, 1983). Enfin, le hérisson a une place élevée, c'est un animal auquel s'identifient beaucoup les *Gypsies*⁶⁰. Il est comestible, mais n'est consommé que pour des repas communs, des occasions particulières, il est aussi considéré comme un remède dans les cas de *pollutions* par des non-*Gypsy*.

La gestion des bassines est une des manifestations les plus apparentes de ces notions de pureté et propreté. Comme on l'a vu, certains habits ne peuvent être lavés dans les mêmes récipients. Les bassines servant à laver ce qui est destiné à entrer dans le corps ne peuvent être utilisées pour ce qui est en contact avec le corps extérieur. Ces différentes contraintes imposent donc d'avoir un nombre important de bassines. Les *Irish Travellers* utilisent différentes bassines pour les couverts et ustensiles, pour la préparation des aliments, pour les vêtements, le sol, le corps, etc. Une bassine souillée une fois ne peut redevenir propre ou pure (Helleiner, 2000).

Parce que les femmes récupèrent de nombreux produits de consommation auprès des non-*Gypsies*, les *Gypsies* sont vulnérables à la *pollution* non-*Gypsy*. Les femmes doivent donc faire attention aux produits, à la manière dont ils sont conservés et préparés, et doivent être capables de juger de la personne qui leur fournit biens et produits de consommation. La propreté, en particulier celle du *trailer*, est une véritable obsession. S'occupant des tâches domestiques, les femmes sont ainsi les premières à devoir veiller à garder « pur » le foyer (Helleiner, 2000).

Certains moments de la vie représentent également des risques de *pollution*, tels que la naissance, la grossesse, les menstruations ou la mort. Les femmes présentent donc un risque de *pollution*, particulièrement pour les hommes, en un certains nombre de situations. On l'a vu, ce risque est présent au quotidien dans la manière de gérer le foyer. Durant leurs menstruations, elles vont souvent s'éloigner du camp, elles doivent également se tenir à distance des chevaux.

Pour Okely (1983), chez les *English Gypsies*, le corps extérieur est donc celui qui correspond au « soi-public » ou au rôle qu'il présente aux non-*Gypsies*, il est alors considéré comme sale et pollué. Le corps intérieur est celui qu'il faut préserver des *pollutions* extérieures,

⁶⁰ Okely en décrit les raisons : « *It lives on the fringes of the wild, or to be more exact in shrubs and edges, neither in open fields nor in the thick of woods. Like the Gypsy, it lives in liminal areas, the very boundaries which demarcate a Gorgio's property* » (Okely, 1983: 101). C'est un animal qui ne subit pas de considérations particulières de la part des non-*Gypsy*. Marc Bordigoni m'a également signalé que Patrick Williams et Alain Reyniers ont décrit ce sentiment d'identification du « niglo » et du « manouche » que l'on retrouve de manière très importante dans les mises en scène de soi des jeunes manouches sur Youtube par exemple.

il peut être considéré comme le « soi-Gypsy », celui qu'il faut garder pur. Brisant la séparation intérieur/extérieur, le mort est renvoyé à l'univers *Gorgio*. Par respect, une veillée est organisée, les possessions du mort et son *trailer* sont détruits et risquent d'attirer son esprit (appelé *mulo* chez les *English Gypsies*, de même que chez les Manouches, les *Irish Travellers* parlent de *ghosts* (fantômes) dans leurs récits). Traditionnellement, le *trailer* devait être brûlé, mais il est aujourd'hui souvent vendu à un non-Gypsy ou détruit (Okely, 1983).

La manière dont ces différentes pratiques sont observées par la famille, et en particulier la femme, va participer à leur réputation, à distinguer les familles *clean* (propres) des familles *dirty* (sales) (Helleiner, 2000). Griffin (2002a) précise néanmoins que chacun adapte la manière dont il observe ces pratiques, ces règles ne sont pas strictes. Cela influence donc également les rapports de sociabilité. Helleiner (2000) explique par exemple que, bien qu'elle suivait ces pratiques de manière rigoureuse, il arrivait que certains refusent de prendre le thé chez elle ou que d'autres préfèrent apporter leur propre tasse. Un passage du récit autobiographique de Nan Joyce (2000) relate aussi cela (Annexe 2).

Pour Stewart (1997) l'application de ces règles est une forme de reproduction sociale associée à une idéologie de honte, de pureté, d'honneur et de respect⁶¹. Les notions de *pollution* et de propreté, les actes quotidiens qui y sont associés, permettent de mettre en œuvre la distanciation et la différence d'avec les *Settled*, de poser une frontière. Parce qu'ils ne partagent pas les mêmes conceptions, *Travellers* et non-*Travellers*, *Gypsies* et non-*Gypsies*, se perçoivent ainsi mutuellement comme sales. Cette distance est d'autant plus importante que *Travellers* et *Gypsies* subissent en permanence la pression de l'assimilation et sont en échange constant avec les non-*Travellers* (Okely, 1983).

Le Voyage

Alors que le nomadisme occupe une place centrale chez les *Travellers*, cette notion ne correspond pas forcément à une réalité quotidienne. Certains *Country People* voyagent, se déplacent parfois plus que les *Irish Travellers*, cela ne fait pas d'eux des nomades pour autant (McDonagh, 1994). Pour un *Traveller*, savoir que le voyage est possible est, en un sens, plus important que le voyage lui-même.

La pensée et les discours populaires et politiques ont souvent associé le nomadisme à précarité et pauvreté. En résolvant ce problème, ils considèrent que les *Travellers* n'ont plus de « raisons » de rester nomades. Les *Travellers* riches, qui ont du succès en affaires, sont ainsi

⁶¹ Il fait cette remarque concernant les Roms de Hongrie.

d'avantage perçus comme des *traders* et non plus comme de « vrais *Travellers* » par les non-*Travellers*. Ce sont pourtant eux qui se déplacent le plus, qui en ont le plus la possibilité et l'intérêt (O'Connell, 1994).

Une étude gouvernementale en Irlande en 1961 indiquait que 30% des *Travellers* se déplaçaient plutôt sur un circuit local, 45% sur un comté particulier et seulement 5% à l'échelle du pays⁶² (Gmelch, et al., 1975). Dans les années 1970, la plupart vivaient sur la route toute l'année, d'autres stationnaient en hiver. Les déplacements se faisaient par groupes de 2 à 4 familles qui s'organisaient parfois pour en rejoindre d'autres sur le trajet (Gmelch, et al., 1975). Thouroude explique qu'un de ses informateurs a trouvé plusieurs erreurs dans la description des circuits faits par le couple Gmelch. Ils auraient donné trop d'importance aux régions dans lesquelles se déplacent les familles, au lien clan-territoire, et les trajets de transhumance seraient en fait plus grands (Thouroude, et al., 2012).

La décision de « prendre la route » est motivée par différents facteurs qui peuvent être très variés. Pour les *English Gypsies* comme pour les *Irish Travellers*, les foires, les événements importants du calendrier (pèlerinages, cueillette, etc.), les saisons ou le décès d'un proche peuvent être un motif pour s'absenter d'un site de manière plus ou moins temporaire (Okely, 1983). Okely ajoute : « *Within the broad seasonal patterns and for those who did not maintain a regular 'winter base', movements were more random, depending on a variety of factors including the viability of work, access to camping places, harassment by police and other authorities, competition or solidarity with other Travellers*⁶³, *occasional crises, weddings and funerals, or a desire for change* » (Okely, 1983: 127). Les pèlerinages sont des moments importants de l'année mais les motivations qui poussent à se rendre en pèlerinage ne sont pas uniquement religieuses⁶⁴. Il semble que c'est un point commun aux différentes populations nomades européennes, on peut par exemple citer le pèlerinage des Gitans à Sainte-Marie de la Mer, des Manouches du Béarn à Notre-Dame de Piétat à Pardies, ou des *Irish Travellers* à Croagh Patrick.

Les rapports de sociabilité jouent aussi sur la décision à se déplacer (Griffin, 2002b). Griffin remarque que le site anglais où il travaille et où beaucoup d'*Irish Travellers* vivent, est plein en hiver. Cette période est celle d'une grande proximité physique mais d'une plus grande

⁶² Ce type d'étude est toujours à prendre avec recul, ne sachant pas les critères de sélection pour être catégorisé « *Traveller* » par exemple.

⁶³ Encore une fois, Okely utilise les deux termes de manière presque indifférenciée.

⁶⁴ Poueyto décrit par exemple le pèlerinage à Notre-Dame de Piétat comme une occasion pour commémorer une histoire, un passé commun, de célébrer la communauté, un moment liminal aussi qui annonce les déplacements saisonniers ainsi que la dispersion temporaire de la communauté (Poueyto, et al., 2011).

distance sociale, les familles ont tendance à se retirer dans leur *trailer*. En été, le site se vide, les familles partent en quête de plus d'interaction sociale, cherchent à renouveler les liens avec la famille éloignée, et les mouvements sur le camp entraînent avec eux un changement d'organisation. Se déplacer représente un moyen de se retrouver, mais aussi de s'éviter et d'éviter certains conflits : « *Travellers live their lives balanced on a thin line, their every move watched by the whole family. If they do anything that bring them close to crossing it, they'll be let know about it in dozens of ways by dozens of people* » (McDonagh, 1994).

La mécanisation croissante depuis les années 1970 et les politiques de sédentarisation ont eu une influence sur la vie des *Travellers*, sur leurs modalités de déplacement, ainsi que sur leur perception du voyage⁶⁵. De nombreux *Irish Travellers* préfèrent ne pas prendre le risque de quitter un site dont l'accès pourrait être compromis par la suite (McDonagh, 1994). Nan Joyce explique que ses enfants refusaient de se rendre à l'école par peur que le *trailer* familial ne soit plus là à leur retour (Joyce, (1985) 2000). Ainsi, pour McDonagh : « *The policy of forcing Travellers to stay put, and that in large, mixed groups, has eaten into Travellers social structure, economic base, and cultural identity* » (McDonagh, 1994: 107).

Le blocage d'accès aux sites traditionnels laisse non seulement les *Travellers* sans endroits où aller (McDonagh, 1994), mais pour certains, il participe à « l'oblitération d'une mémoire collective » (ÓHaodha, 2011). Qu'une population ne désire pas être propriétaire d'un espace ne signifie pas qu'elle n'y accorde aucun attachement. Sans qu'il y ait transmission, il existe des mécanismes d'appropriation de l'espace : pèlerinages, lieux où sont enterrés les défunts par exemple (Poueyto, et al., 2011). Ajoutons que dans les années 1970 déjà, de nombreux *Irish Travellers* considèrent la sédentarisation et l'« intégration » comme inévitable, même si d'autres estiment que le voyage continuera (Gmelch, et al., 1975). McDonagh (1994) l'attribue en partie aux discours politiques et populaires qui, à force de présenter le mode de vie nomade comme déviant ou obsolète, ont fini par en convaincre les personnes concernées.

L'entrée en maison ne veut pas dire « arrêt du voyage », la plupart restent « semi-nomade » (Gmelch, et al., 1975). Un *Traveller* qui « *has settled* » ne devient pas pour autant un *Settled* quand il entre en maison, ce choix s'avère de plus rarement permanent. Le voyage continue à être perçu comme une qualité inhérente, un critère d'appartenance, marquant une « identité *Traveller* distincte » (Helleiner, 2000) à laquelle la vie en *trailer* et en camping est associée.

⁶⁵ En France par exemple, Bordigoni a montré que les restrictions sur les déplacements et lieux où les Gens du Voyage peuvent s'installer les ont peu à peu incités à se déplacer en plus grands groupes, rendant la tâche plus difficile pour les autorités qui voudraient les déloger (Bordigoni, 2013a).

On remarque ainsi un fort attachement à certains symboles du voyage, même chez des individus qui n'ont jamais connu la « vie sur la route » (*road life*), tout un imaginaire y est joint et demeure présent. McDonagh parle par exemple de l'appel à projet qui avait été lancé pour la création du logo du *Irish Traveller Movement* (ITM) : « *The recurring themes were horses, hoeshoes⁶⁶, wheels, waggons, and tents, even from young Travellers born and reared in houses, who have never been on the road* » (McDonagh, 1994: 99). De manière similaire, Poueyto explique que chez les Manouches du Béarn, les éléments associés au voyage sont omniprésents : « *Tous ces éléments – roulotte, cheval, chaudron, linge reposant sur le bord d'une rivière, violon ou guitare, tombe, etc.- ne visent donc pas à représenter une réalité observable, mais sont des figures qui semblent communes à un imaginaire manouche et qui fonctionnent comme des emblèmes, marquant une identité qui s'affiche comme différente des Gadjé* » (Poueyto, et al., 2011: 120). Poueyto montre aussi à travers cet exemple que l'image exotique est parfois commune aux Manouches et non-Manouches.

Le nomadisme n'est pas un élément parmi d'autres du mode de vie des *Travellers*, il en est un point central, le lieu où s'articulent les rapports de sociabilité, les alliances, l'économie et le travail. C'est aussi un mode de penser et d'appréhender le monde, les espaces et les territoires, ainsi qu'un moyen de tracer une frontière avec les *Settled*.

Le nom

Les principes d'attribution des noms sont souvent à mettre en lien avec ceux de parenté. Cependant, les systèmes de nomination ne sont pas seulement classificatoires, ils sont aussi fonctionnels. Le nom permet de signifier, mais également de créer et entretenir certains types de relations, que ce soit avec des membres de la famille, des saints ou des alliés économiques, etc. (Breen, 1982). Calvet (1984) rappelle que dans certaines sociétés à tradition orales, noms et anthroponymes peuvent être utilisés comme messages ou moyen de communication. Lorsqu'il est un message, le nom permet de donner un support physique à la transmission d'un sens. Il permet également d'inscrire son porteur à l'intérieur de la communauté.

Dans les communautés de *Gypsies* et *Travellers*, certains noms de familles sont associés à des groupes spécifiques (Okely, 1994). Ainsi, Lee est assimilé aux groupes *Romanis* Gallois, quand Loveridge est plutôt attribué aux *Romanis* Anglais. Le nom de famille serait surtout employé pour accentuer l'association à la parenté sélective, on n'adopte pas forcément le nom

⁶⁶ « *horseshoes* », c'est-à-dire « fer à cheval », erreur de frappe de l'auteur.

du père ou de son époux⁶⁷. Il peut donc être utilisé comme indicateur des groupes politiques, ou pour créer la confusion chez les personnes extérieures à la communauté. Les *Travellers* ont ainsi « *une relation généralement fluide avec les noms* » (Shuinéar, 1994) dont l'usage variera selon les contextes, les lieux, les interlocuteurs ou les périodes de la vie. Les noms *irish travellers* sont communs aux *Travellers* et *Settled* et peuvent être liés au contexte régional⁶⁸ (Court, 1985). Selon McDonagh (1994), les *Country People* ont tendance à se décrire par leur métier, alors que les *Travellers* se décrivent par leur famille : « *I'm a McDonagh* ». Le nom primerait sur le lieu.

Les enfants sont importants dans leur famille, mais ils jouent également un rôle dans les réseaux élargis des *Travellers* (Helleiner, 2000). Cette position des enfants est marquée par la pratique du « *titling* » : nommer un enfant comme un parent proche. Les deux premiers garçons et les deux premières filles sont ainsi nommés comme leurs grands-parents paternels et maternels. Les suivants sont nommés comme leurs parents, oncles, tantes, etc. paternels et maternels (Gmelch, et al., 1975; Helleiner, 2000). Ce système correspond au principe de filiation indifférenciée. Cependant, il arrive que des désaccords apparaissent dans le couple quant à l'ordre d'attribution. Il est aussi possible de faire exception à l'ordre de nomination lorsque l'on veut honorer à travers le prénom un membre de la famille décédé, en remerciement à un saint, etc. (Helleiner, 2000). Les prénoms *travellers* sont des prénoms très courants en Irlande (Court, 1985).

Le nombre limité des noms de famille et prénoms entraîne une répétition de ceux-ci à l'intérieur des familles et de la communauté. De « nouveaux prénoms » apparaissent quand le « stock » est épuisé. Plus courants chez les derniers nés des familles, ils deviennent à leur tour rapidement répétés et communs (Helleiner, 2000). Pour opérer une distinction entre les individus portant un même nom, différents stratagèmes peuvent être mis en place. Les mères utilisent parfois le second prénom de l'enfant, souvent moins traditionnel, dans les interactions quotidiennes. Mais le plus souvent, la distinction se fait en opérant des variations sur les prénoms : diminutifs, marqueurs de génération, possessifs (utilisés en référence à ses propres enfants ou à ses frères et sœurs), les enfants sont souvent identifiés par référence à leur père,

⁶⁷ D'ailleurs Breen (1982) montre que ce n'était pas non plus une pratique courante en Irlande dans les années 1960. De nombreuses similitudes existent entre le système de nomination *traveller* et celui des milieux ruraux irlandais.

⁶⁸ En Irlande, les noms de famille ont également constitué un critère pour déterminer l'origine des *Travellers*. Ní Shuinéar (1994) note que ce sont souvent des noms de familles identifiés comme venant de l'ouest de l'île - comme McDonagh, Ward ou Joyce. L'ouest, particulièrement rural, et qui fût frappé par les famines et les expulsions de Cromwell. On retrouve ici les préjugés évoqués précédemment, l'auteure ne manque d'ailleurs pas de relever que ces trois noms de famille ne sont pas les plus courants dans cette région. Les *Travellers*, tout comme un grand nombre de groupes familiaux nomades, adoptent souvent des noms fréquents de la société environnante.

les femmes mariées à leurs époux. Les surnoms sont nombreux et peuvent être attribués à un seul individu ou à un couple marié. Mais beaucoup sont insultants ou moqueurs et ne sont donc pas utilisés en face des individus concernés (ce sont donc des termes de référence et non d'adresse) (Helleiner, 2000).

Chez les Manouches, il existe un double système de nomination. Le prénom correspond au « nom d'école », de l'institution, en lien avec l'état, il entre dans les rapports extérieurs à la communauté. Le *romano lap* est le « nom manouche », celui en usage dans la communauté⁶⁹. S'il n'est pas utilisé à l'extérieur, il n'est pas pour autant secret, c'est un nom d'intimité (Poueyto, et al., 2011: 125). Cette pratique semble être commune à tous les Tsiganes, mais chaque communauté en fait usage différemment, les *laps* évoluent donc selon des modalités propres à chaque communauté (Treps, 2000). La « fonction de clôture » du *lap* semble cependant évoluer, il est aujourd'hui plus souvent connu des *Gadjé* qui fréquentent des Tsiganes.

Le *lap* est généralement donné après la naissance par les parents ou grands-parents, parfois par les autres enfants ou des proches de la famille. S'il peut être connu à l'extérieur, il ne peut être donné par l'extérieur. Sa confirmation par la communauté est indispensable à sa pérennité mais n'est pas toujours suffisante, il peut changer au cours d'une vie (Treps, 2000). Pour Poueyto (2011), le *lap* est un acte d'intégration sociale, il marque l'appartenance au monde manouche et informe sur son porteur. Treps (2000) montre que, par sa forte répétitivité, le « nom pour les papiers », le *gadžikeno lap*, crée la confusion à l'extérieur de la communauté. À l'inverse, le *romano lap*, peu répétitif, identifie l'individu à l'intérieur de celle-ci. Presque toujours unique, l'unicité du *lap* est également importante dans le rapport au monde des défunts car on ne doit pas prononcer le nom des morts⁷⁰.

Pour Poueyto (2011), le *lap* se construit par un « jeu entre le son et le sens »⁷¹ qui s'inspire souvent d'un matériau existant qui est récupéré et transformé. Il s'inspire de noms français, anglophones, espagnols, mais aussi *romani*⁷², de noms communs ou de produit, de noms liés à des personnes célèbres (bibliques, musique, cinéma, spectacle, sport, mode, etc.). Selon Poueyto, certains ne signifient pas mais évoquent, par référence éloignée, ils donnent

⁶⁹ Le *lap* n'est pas un surnom. Les surnoms existent aussi, mais ils sont souvent moqueurs et plutôt utilisés en termes de référence.

⁷⁰ Il arrive cependant que l'on donne le nom d'un ancêtre comme *lap*. Treps note que, dans ce cas, c'est le prénom, et non le *lap* de l'ancêtre en question, qui est attribué à l'enfant

⁷¹ Poueyto, parle de noms qui cultivent l'ambiguïté par la contiguïté phonétique et le contraste sémantique.

⁷² Poueyto écrit : « Tous ces noms établissent clairement une relation d'ordre métaphorique, métonymique, humoristique ou purement évocatoire entre un individu et quelque chose appartenant au réel et relèvent pour la plupart d'un imaginaire manouche confinant au folklore : le voyage, la nature, le feu, la famille, les « vrais » manouches, noirs, des buissons, etc. » (1997: 7).

parfois une impression de langue manouche mais n'existent que pour leur musicalité, d'autres sont paronomastiques (son proche, sens différent). Treps ajoute également que certains sont construits en « jeu en miroir », jouant sur les sonorités : Rino/Rina, Gone/Gono. La construction du *lap* demande donc beaucoup d'inventivité, il vise toujours au détournement d'un référent d'origine (d'un nom ou d'un nom commun), auquel il ne doit pas pouvoir être rapporté ou assimilé : c'est une action d'appropriation (Poueyto, et al., 2011). Si dans les discours, on affirme souvent que le sens n'a pas beaucoup d'importance, il y a bien une fonction référentielle, ainsi qu'une fonction ludique (Treps, 2000). Enfin, aux diverses fonctions du *romano lap* déjà évoquées, on peut ajouter la fonction poétique. En effet, Williams et Poueyto remarquent tous deux l'usage presque abusif du nom dans la parole manouche, pour Poueyto : « *le romano lap se manifeste de plus comme une invention sonore composée de syllabes dont la fonction est de créer des allitérations s'inscrivant au mieux dans le discours manouche* » (1997: 8-9). Il insérerait la poésie dans le discours quotidien.

Le *lap* intègre donc l'individu dans sa communauté et marque son identité manouche, mais son unicité l'individualise. S'il est fait mention de surnoms chez les *Irish Travellers*, la littérature consultée ne donne pas d'indications concernant un tel double système nominatif, ou un interdit vis-à-vis du nom des morts. Cependant on remarque, au travers des autobiographies *traveller*, que beaucoup portent un surnom. Peut être une étude approfondie du système nominatif *Irish Traveller* pourrait mettre au jour d'autres mécanismes que les données actuelles ne permettent pas d'entrevoir⁷³. Aux vues de ces informations, on peut suggérer que, chez les *Irish Travellers*, la répétition du prénom paraît être un acte d'intégration de l'individu, à la fois dans la communauté et dans son groupe familial. Les adjectifs associés au prénom, qui forment alors des surnoms ou sobriquets - généralement donnés par le groupe - permettent pour leur part d'individualiser la personne. L'utilisation flexible du nom de famille (si c'est effectivement le cas) permettrait à l'individu de signifier son appartenance et les liens intimes qu'il entretient avec sa parenté sélective.

La langue

Les fonctions de préservation et de protection de la langue des *Irish Travellers* ont déjà été évoquées. Ces fonctions n'expliquent qu'en partie l'absence d'un véritable manuel ou dictionnaire de *cant* ou *gammon*, d'autres facteurs entrent en jeu. Les *Travellers* sont les seuls à parler *shelta*, c'est pourquoi son existence même est presque inconnue en dehors de la

⁷³ Peut être en commençant par savoir si ces surnoms ou sobriquets sont connus ou non à l'extérieur de la communauté.

communauté (Binchy, 1994). Le *shelta* est spécialement, mais pas exclusivement, employé dans les lieux ou circonstances où les *Travellers* se trouvent entourés par des *Settled* (Binchy, 1994). D'une certaine manière, la langue constitue une réponse à l'hostilité que les *Travellers* ressentent de la part des non-*Travellers*. Selon Stewart (1997), pour les Roms Vlach de Hongrie, la qualité des relations entre les membres de la communauté et la langue *romani* seraient à leurs yeux deux constantes qui les différencient des *Magyars* (« paysans ») « snobs » et « hostiles ». Parler *romani* quand ils sont entourés de non-Roms participe à un « jeu au dépend des *gazos* », un moyen de les exclure, les dévaluer et les irriter.

Parsemé de mots anglais, le *shelta*⁷⁴ donne une « impression d'anglais » mais demeure incompréhensible à ceux qui ne le pratiquent pas. La manière dont les *Travellers* parlent anglais est souvent moquée des *Settled*. Le rôle protecteur de la langue agit donc aussi en leur offrant un espace où ils se sentent moins vulnérables, où ils peuvent échanger peut être plus librement, sans être compris, et où ils ne seront pas moqués pour leur « mauvais » anglais (Binchy, 1994). Cet espace d'échange a surtout une fonction pratique, il leur permet de se donner des informations, des conseils ou des ordres sur la manière d'agir, pendant une négociation avec un *Settled*, une vente, etc. Pour Binchy, l'ensemble des fonctions et utilisations de la langue pourrait être réuni sous la fonction intégrative « *since they are all (les fonctions) concerned with maintaining and reinforcing the boundaries of the Traveller community against incursions from the settled world* » (Binchy, 1994: 148).

La langue est étroitement associée à la communauté, c'en est un symbole fort. Elle joue un rôle dans la communication avec la famille, avec la communauté locale et étendue (ÓBaoill, 1994). Pour les Manouches, et pour d'autres communautés Tsiganes, la manière de parler permet de se reconnaître et se différencier entre familles : « *En se rencontrant, les individus prennent conscience qu'il existe une musique spécifique de la langue et que cette musique participe intimement à la définition de leur identité* » (Williams, 1997: 11). Chacun cherche à trouver les différences, les points communs, deviner la région de l'autre, etc. Commentant un article de Williams, Bordigoni ajoute que : « *Ce jeu permanent avec la langue permettant de repérer qui parle, de mesurer en temps réel le degré de proximité/distance des interlocuteurs constitue une particularité forte du milieu des gens du voyage* » (Bordigoni, 2011: 118).

Lors de son entretien avec McDonagh, Thouroude aborde le sujet des *Irish Travellers* de Rathkeale, une ville où un grand nombre d'entrepreneurs *travellers* très riches se sont installés. Ceux-ci sont vivement critiqués, à la fois par les *Settled* qui les accusent d'avoir « pris

⁷⁴ Je rappelle que *shelta* est le nom académique donné à la langue des *Irish Travellers*, et qu'il a été mentionné la possibilité que *cant* et *gammon* représentent en fait deux langues.

le pouvoir »⁷⁵ sur la ville, et par certains *Travellers* qui considèrent que cela ne donne pas une bonne image de la communauté. Après une série de critique « *Michael (McDonagh) a cru nécessaire de préciser : « Ils parlent gammon. » Un cri du cœur. Cela achevait de les cataloguer comme étrangers aux yeux des Travellers du Mid-West* » (Thouroude, et al., 2012: 156). Quelles soient positives ou négatives, des frontières entre les différents groupes familiaux sont donc tracées par le biais de la langue.

L'attachement à la langue a des racines multiples et induit un souci de transmission. Chez les *Irish Travellers*, *shelta* et anglais sont appris dès l'enfance (Binchy, 1994). Stewart explique que les Roms déploient différents moyens pour attiser l'intérêt des enfants pour le *romani*, les enfants doivent parler hongrois à l'école, la communauté cherche ainsi à préserver la pratique de leur langue (Stewart, 1997). Dans un film de ITM (2009c), et dans d'autres reportages présents sur le net, on constate aussi que la langue semble aujourd'hui être le sujet de formes d'enseignements plus formels dans certaines associations ou centres *travellers*.

On comprend ainsi d'avantage pourquoi les *Travellers* manifestent une certaine réticence, voire hostilité, à l'étude ou l'enregistrement de leur langue. Poueyto et Williams montrent également que cette réticence tient d'un rapport différent à l'oralité et à l'écrit chez les Manouches. La langue est avant tout perçue comme quelque chose de vivant, presque corporel : « *Ainsi, pour les Manouches de Pau, réduire leur langue à un simple objet d'étude ou à un acte de communication verbale évacuerait de sa réalité tout ce qui ne relève pas de la parole et en tout premier lieu la voix, et donc la personne qui parle avec son timbre, ses inflexions, ses intonations, ses gestes... Car la voix signifie également le corps, et donc le sujet* » (Poueyto, et al., 2011: 101). Il ajoute que le lien étroit qui existe entre le groupe et la langue lui confère une sorte de sacralité qui doit donc être protégée de toute « profanation ». Même quand les études ne concernent pas directement la langue, le souci de la restitution et de la transcription apparaît⁷⁶. Williams (1997) parle du souci de « justesse », de restituer le ton et l'« esprit » de l'expression orale, de « faire passer de l'écrit pour de l'oral ».

On voit là s'esquisser un rapport particulier à l'écrit. Helleiner (2000) avec les *Irish Travellers*, ou Okely (1983) avec les *English Gypsies*, relatent toutes deux par exemple l'appréhension suscitée par le fait que leur étude devait mener à la rédaction d'un livre. Mais avant de s'opposer, écrit et oral coexistent (Williams, 1997). Il est donc nécessaire de faire un

⁷⁵ A ce sujet, le titre de la troisième partie d'un documentaire de Paul Connelly est éloquent : « *The town the Travellers took over* ». <http://www.youtube.com/watch?v=4Cs0e7LwXH8>.

⁷⁶ Je renvoie ici à l'article de Patrick Williams (1997) « *L'écriture entre l'oral et l'écrit : Six scènes de la vie Manouche en France* », qui relate différentes anecdotes qui dénotent à la fois de ce rapport à l'écrit, mais également du souci de la transcription, lors de dictées de lettres, ou lors de l'écriture d'un livre sur la cuisine manouche.

dernier détour par cette relation à l'écrit avant d'aborder plus directement la question de l'oralité.

L'écrit

Je m'intéresse ici au rapport et à l'utilisation de l'écrit au quotidien par les populations nomades en Europe. De manière générale, la question de l'écrit a été peu traitée concernant ces populations, et les *Irish Travellers* ne font pas exception⁷⁷. Le fait que beaucoup ne sachent pas lire ou écrire a certainement induit ce manque d'attention des chercheurs qui ont eu tendance à aborder l'illettrisme⁷⁸ comme un manque, une lacune, et non comme pouvant résulter d'un rapport spécifique à une certaine forme d'expression et de classification. Il sera ici particulièrement question des Manouches de Pau sur lesquels Poueyto (2011) a écrit un ouvrage, *Manouches et mondes de l'écrit*. Ce texte permet une ouverture aux différents « modes d'expression par le signe » dont les Manouches peuvent user, et nous permet de voir ceux qu'il serait éventuellement possible de trouver avec les *Irish Travellers*.

Etre de tradition orale n'explique pas pourquoi une société n'écrit pas (Calvet, 1984; Poueyto, et al., 2011). De même, contrairement à une idée souvent développée - notamment dans les cadres politiques - le nomadisme ne constituerait pas un frein à l'accès à l'écriture et à l'éducation nationale. Ecrit et représentations visuelles ne sont pas inexistantes chez les Manouches. Aux yeux de Poueyto, le concept d'illettrisme est en fait une question d'« appropriation de l'écrit et donc à ses représentations » (Poueyto, et al., 2011: 71). Les Manouches manifestent un rapport au signe différent de celui des *Gadjé*. Un rapport qui serait donc de type exogame, ce qui n'exclut pas là l'existence d'usages internes de l'écrit (Poueyto, et al., 2011).

En se plaçant dans un cadre pratique et en considérant les supports papier, on constate que ce rapport peut varier selon les individus mais est aussi lié à ce que l'écrit va induire dans la vie quotidienne : trouver des informations, lecture à un proche, programme télévisé, etc. (Poueyto, et al., 2011). Quand cela peut avoir un impact direct sur la vie quotidienne - dans les cadres administratifs, pour les contrats, assurances, allocations, et autres - il est souvent fait recours à une assistante sociale ou un *Gadjé* de confiance (Poueyto, et al., 2011). Concernant

⁷⁷ Paradoxalement, la littérature tsigane ainsi que la littérature *traveller* ont pour leur part suscité un grand intérêt.

⁷⁸ Le chiffre de 80% d'illettrisme chez les *Irish Travellers* est avancé dans certains documents. Cependant, il est toujours mis au conditionnel, et jamais de source à ce sujet n'est mentionné, même dans certains documents officiels, à l'exemple du *Regional Strategy Statement and Action Plan 2003-2005*, par les *Travellers Health Services*.

les *Irish Travellers*, Thouroude note qu'il arrive que l'illettrisme ait une utilité stratégique. Il peut permettre de gagner du temps, de forcer les autorités à se déplacer et ainsi créer un relationnel, parfois même décourager les autorités. Pour lui : « *L'illettrisme est donc au cœur d'une dialectique ténue, un jeu délicat qui oppose obéissance de façade et désobéissance par omission, protection de la vie privée et exigence de contact, tranquillité et insécurité* » (Thouroude, et al., 2012: 93).

Il semble que les hommes *travellers* sont plus lettrés que les femmes (Thouroude, et al., 2012). Ceci s'expliquerait en partie par le fait qu'ils travaillent plus en contact avec le monde des *Settled* et auraient donc plus de nécessité à savoir lire et écrire.

Mais l'écrit ne se résume pas à sa fonction pratique ou utilitaire. Beaucoup s'échangent des lettres, notamment lorsqu'un membre de la famille se trouve en prison. Williams au sujet des Roms (1997), et Poueyto à propos des Manouches (2011), expliquent tous deux que le contenu de ces lettres est souvent presque vide d'informations, et leur style répétitif et stéréotypé. Ici, « *l'écriture est présence* » (Williams, 1997: 6), le but de la lettre est de signifier que l'on pense à l'autre, que les liens ne sont pas distendus. Ainsi aux yeux de Williams : « *En utilisant la lettre avec une sorte de frénésie et en méconnaissant, de façon délibérée semble-t-il, avec un entêtement remarquable, sa capacité à être une source d'information et d'invention, les Rom réduisent l'écriture à une seule fonction - "fonction" est d'ailleurs là un terme exagéré, il s'agit plus simplement d'établir la condition de base de l'échange oral : la coprésence. Le fait de la lettre importe, non son contenu* » (Williams, 1997: 7).

L'écrit peut également tenir une fonction rituelle. En se rendant dans un cimetière en Irlande, Thouroude est frappé par la profusion d'inscriptions sur les stèles *irish travellers*. Toutes ces inscriptions sont en anglais ou parfois en latin, mais jamais en *gammon*⁷⁹. Sur ces tombes « *l'écriture et les saintes Ecritures se confondent* » (Thouroude, et al., 2012: 183), beaucoup de références bibliques sont présentes. Pour Thouroude, l'écriture aurait un caractère sacré pour les *Irish Travellers* qui s'opposerait ainsi à l'écriture des *Settled* perçue comme malveillante, à l'instar des écrits journalistiques à leur sujet par exemple.

Okely propose elle aussi une interprétation de certains aspects des rites funéraires des *English Gypsies*. Rappelons que selon l'auteure, la mort brise la séparation corps intérieur-cors extérieur, renvoyant le défunt à l'univers des *Gorgios*. Quand une personne meurt, on ne doit plus prononcer son nom car le *mulo* représente encore un danger potentiel. Cependant, le nom du défunt est inscrit sur la tombe, des objets ou reproductions d'objets lui appartenant y

⁷⁹ Les informateurs de Thouroude établissent parfois une distinction entre *cant* et *gammon*. Dans sa description, Thouroude parle d'inscriptions en *gammon*, je suis donc sa description.

sont déposés, ainsi que souvent les plaques d'immatriculation de son *trailer*. « *In a non-literate community this is the only context when writing (sometimes dismissed as a Gorgio attribute) is freely chosen to mark identity* » (Okely, 1983: 226). Pour Okely, on peut interpréter cela comme « le mulo doit arrêter le voyage », se sédentariser. Permettre son identification par les *Gorgios* serait une manière de faciliter et favoriser cette séparation. S'il n'est pas certain que les *Irish Travellers* aient le même interdit quand à la prononciation du nom du mort, l'inscription de son « nom d'école » (s'il existe chez les *Travellers* un double système nominatif) et d'autres messages sur sa stèle pourrait effectivement procéder d'un renvoi au monde des *Settled*.

Si la liste des exemples qui ont été présentés n'est pas exhaustive, elle permet néanmoins un aperçu de la relation entretenue avec l'écrit dans les groupes nomades en Europe. Nous verrons également qu'une analyse des ouvrages autobiographiques *irish travellers* en relation avec une analyse de leur construction du discours, peut permettre d'éclairer un autre rapport à l'écrit et à ses usages.

Partie 4

Irish Travellers, Folklore et Discours

I - Ethnofolkloristique irlandaise et *Irish Travellers*

a- L'ethnofolkloristique irlandaise

Langue et traditions orales ont été aux prises avec des enjeux du pouvoir dans le processus de construction de la nation et de guerre civile que connut l'Irlande au cours du 20^e siècle. Les événements politiques et sociaux ont influencés le développement et la direction qu'ont pu prendre les études folkloristiques⁸⁰ et ethnographiques dans le pays (Briody, 2011). Au 19^e siècle commencèrent les premières études sur les traditions narratives irlandaises. Celles-ci étaient très marquées par les approches littéraires et tendaient à se focaliser sur les légendes, histoires brèves ou anecdotes « exotiques » en lien avec les croyances populaires ou dans les fées, parfois des exemples de *folk humor* (Lambert, 1985).

La perte de vitesse du gaélique et des traditions orales vers la fin 19^e- début 20^e mise en avant par de nombreux observateurs fût un axe argumentaire important des mouvements nationalistes, et incitât les folkloristes à intensifier leurs récoltes. Les études sur les littératures orales ou le *storytelling* se sont donc souvent effectuées sous cette influence et visaient à la promotion d'une certaine image de l'Irlande, notamment rurale et paysanne. A la fin du 19^e déjà, la *Gaelic League* s'était donné pour mission principale le maintien de la langue et parvint progressivement à gagner en influence et en soutien tant sur le plan populaire que politique. En 1933, le gouvernement de DeValera en avait d'ailleurs adopté de nombreuses idées. Sous l'impulsion de la *League*, des stratégies de politiques publiques avaient été mises en place afin de rétablir le gaélique comme langue principale (Briody, 2011). L'état indépendant amorçait ainsi une politique de *cultural recovery* et pousse à la collecte, à l'archivage et à la préservation des traditions orales, en particulier dans la *Gaeltacht*. Le terme *folklore* est adopté y compris au niveau académique, malgré le romantisme qui souvent l'accompagne (Bourke, 2002).

Au 19^e déjà quelques travaux de récolte avaient été entrepris, mais de manière disparate. On peut par exemple citer les travaux de Patrick Kennedy ou de Jeremiah Curtin qui

⁸⁰ L'utilisation du terme folklore en Irlande est similaire à celle de l'école anglaise.

produisirent des collections importantes mais qui, comme la majorité des travaux de ce type à l'époque, accordaient peu d'attention à la transcription, la traduction ou la description de ces productions orales (Lambert, 1985). Avec la période du renouveau celtique (*Celtic Revival*) de la fin 19^e, on note que plus d'attention est apportée à la langue, mais que bien souvent ces textes étaient traduits et altérés dans une optique plus contemporaine littéraire et nationaliste (Lambert, 1985). Parmi les auteurs de cette période, certains ont fortement marqué les études en littérature orale irlandaise. Synge fit partie des premiers à accorder plus de place au contexte physique et social de la production orale. Lady Gregory – et de manière similaire Douglas Hyde - entreprit un grand travail de récolte et chercha à déterminer différents types de narration pouvant exister en Irlande. Larminie pour sa part, fut un des premiers à tenter une approche des différences régionales et des différents styles de *storytellers* (Lambert, 1985).

Avec la signature du Traité en 1921 et la guerre civile qui s'en suivit, la préservation des littératures et traditions orales ne constitue plus une préoccupation majeure. Ces événements ralentissent le processus de récolte ainsi que le développement des études en matière de littérature orale. L'*Irish Folklore Institute* (IFI) est créé en 1930 mais ne reçoit que de faibles subventions. Ces financements concernent essentiellement la publication d'ouvrages en langue irlandaise (notamment pour les étudiants) et la préservation de la langue. Mais des divergences dans l'institut apparaissent vite entre deux courants folkloristiques : ceux qui visent la récolte pour une préservation et perpétuation de la langue ; et ceux qui désirent y adjoindre une visée comparatiste complémentaire afin de lui donner une portée plus internationale et scientifique. L'IFI est remplacé en 1935 par l'*Irish Folklore Commission* (IFC). L'IFC permet d'accroître en quantité et qualité les données récoltées ainsi que de constituer une documentation contextuelle. La Commission reste à l'époque dirigée par le gouvernement qui refuse de céder la tutelle à l'université de Dublin (UCD) et ce notamment parce que certains membres de la Commission avaient prit parti en faveur du Traité entraînant ainsi le rejet par le parti *Fianna Fáil*, parti nationaliste au pouvoir (Briody, 2011).

James Ó Duilearga ou Delargy, qui devient président honoraire de l'IFC, a joué un grand rôle dans la mise en place de l'IFI puis de l'IFC. Son intérêt se porte cependant principalement sur la collecte et l'archivage et il ne désire pas installer d'enseignement à l'université. Il rencontre DeValera à plusieurs reprises et partage avec lui un amour pour la langue et une image idéale et romantique de la paysannerie irlandaise. Bien que certains blocages continuent à exister, le soutien de DeValera permet d'obtenir de meilleures subventions pour l'Institut. Ce soutien reste cependant toujours dans une optique de mise en valeur de la langue et des

traditions portées par le gaélique, et est censé œuvrer à une « regaélicisation » du pays (Briody, 2011).

Si de nombreuses critiques peuvent être faites à son travail, Delargy fut néanmoins l'un des premiers à donner une image plus cohérente des traditions orales irlandaises, à intégrer et différencier les termes et conceptions ethniques concernant les différentes catégories de discours dans ses interprétations (Lambert, 1985). Pour Delargy, disparition de l'irlandais et influence des contes internationaux et anglo-irlandais, peut aussi signifier disparition du *storytelling* (Briody, 2011). Il perçoit le fait que la narration change si la langue dans laquelle elle est énoncée n'est pas pratiquée quotidiennement, elle sera d'autant plus altérée du fait que c'est un irlandais standardisé qui est enseigné dans les écoles atténuant progressivement les différences régionales.

Enfin, notons que protection et préservation de la langue et des traditions orales en Irlande avaient aussi une résonance avec restauration et réparation. Leur disparition représentait en effet un des symboles de la domination anglaise.

b- La place des *Irish Travellers*

Ceux qui ont entrepris des récoltes de matériaux auprès des *Travellers* se sont notamment intéressés à leur littérature orale, leur musique, leur traditions orales, mais ceci de manière éparse. Comme il a déjà été vu, la langue des *Travellers* a été un des facteurs de l'intérêt qui leur était porté, souvent sous des perspectives négatives ou romantiques, et qui avaient tendance à les assumer en tant que « gardiens d'une tradition disparue ».

De nombreux auteurs tels que Gmelch, Ní Fhloinn, Court, ou Ó hAodha, pour un certain nombre de folkloristes, dénoncent et décrivent une sous-représentation des *Travellers* dans les collections de traditions et littératures orales et notamment celles de l'IFC, et cherchent à en comprendre les motifs. Certains notent que les travaux portant sur le « folklore » *traveller* est en réalité minime en comparaison à ce qui a pu être fait auprès d'autres groupes, à l'instar des *Scottish Travellers* (Munnelly, 1999). Pendant longtemps, la plupart des études concernant les *Irish Travellers* se sont faites auprès d'informateurs non-*Travellers*. Les informations obtenues étaient donc très variables d'un individu à l'autre et difficilement exploitables, du moins quant à leur représentativité et fiabilité sur la communauté (NíFhloinn, 2002). C'était le cas du questionnaire de l'IFC de 1952 qui visait à mieux comprendre les *Irish Travellers* et leur mode de vie et qui avait été effectué auprès de « sédentaires » en contact plus ou moins régulier avec des *Travellers*. Au demeurant, les réponses données par les informateurs permettent

d'apercevoir comment les *Travellers* pouvaient être perçus et compris à cette époque, ainsi que l'imaginaire qui pouvait exister à leur sujet (Ó hAodha, 2011a).

Jusque dans les années 1960, l'IFC n'avait en fait pas l'intention d'étudier de manière systématique la vie des *Travellers*, ni de collecter leur folklore (Court, 1985). Pourtant, dès les années 1920-1930, MacGreíne s'y est intéressé. Il a fait partie des premiers collecteurs de l'IFC et c'est grâce à lui qu'une section « *Travelling People* » fut incluse à l'IFC en 1937. Il a donc initié une collecte de matériaux importante sur les *Travellers* qu'il voyait comme des « *repositories of Irish oral tradition* » (Ó hAodha, 2011a). Pour Munnelly (1999), la plupart des collectionneurs de l'IFC possèdent des matériaux à propos ou venant des *Travellers* mais peu les ont véritablement exploités.

Le peu d'intérêt pour le « folklore » *traveller* est pour Gmelch surprenant car ceux-ci ont pourtant la réputation d'être de bons conteurs. Comme d'autres, il avance que les *Travellers* auraient conservé un certain nombre de contes et histoires disparus à l'extérieur de la communauté (Gmelch, 1972). Mais Ní Fhloinn nuance cette idée – sans la contredire – et explique que cette image des *Travellers* comme « disséminateurs d'histoires » est un stéréotype venant de représentations plus anciennes, et que ce rôle aurait changé avec l'éloignement récent entre *Travellers* et *Settled*. Pour Court (1985), le développement de la « tsiganologie » associé à celui de la folkloristique a eu tendance à plutôt attribuer aux *Gypsies* le rôle de compositeurs et disséminateurs d'histoires et contes indo-européens très connus, mais que ce ne fût pas le cas pour les *Irish Travellers*.

Gmelch (1972) présente plusieurs facteurs qui selon lui ont joués sur cette sous-représentation des *Travellers* dans les collections. Il explique que les collecteurs se sont concentrés sur les régions de la *Gaeltacht* et celles où la pratique de l'irlandais était en baisse, et que peu de *Travellers* parlaient irlandais. Gmelch ajoute que les *Travellers* étaient de plus difficiles à contacter et à rejoindre dû à leurs déplacements réguliers. Selon l'auteur, les causes seraient donc liées à de simples raisons pratiques et de priorités. Cependant, il a été vu que les *Irish Travellers* ne correspondaient pas à l'image que le nouvel Etat cherchait à donner de lui-même : un travail de récolte intensif aurait aussi signifié de mettre en valeur et de donner une certaine légitimité aux savoirs des *Travellers*, ce qui aurait été paradoxal.

Aujourd'hui, il semble que l'idée de préservation et d'héritage est centrale dans les travaux de récolte, les auteurs cherchent à « sauver » ce qui peut encore exister de la tradition de *storytelling traveller*. Cette disparition de certaines traditions orales, Ní Fhloinn (2002) l'attribue à l'arrivée des nouveaux médias (télévision, radio, etc.). Il y aurait ainsi moins de transmission d'histoires et d'informations, et donc moins de conteurs. Pour Gmelch (1972), le

déclin des pratiques de *storytelling* aurait commencé dans les années 1930 et s'expliquerait aussi par l'urbanisation et les changements économiques et sociaux qui ont opéré au début du siècle. Cette idée de préservation et d'héritage semble également s'être développée dans les communautés *travellers*. On dénombre un certain nombre d'associations, comme *Pavee Point*, qui ont notamment pour but de conserver et transmettre la culture orale et espèrent ainsi renforcer un *sense of identity* (NíFhloinn, 2002)⁸¹.

c- Les études sur les *Travellers*

Les chercheurs qui se sont intéressés aux productions orales et musicales des *Irish Travellers* semblent s'être surtout concentrés sur les aspects artistiques ou esthétiques de ces productions. Si nombre d'articles et ouvrages disent traiter du *storytelling*, on remarque que c'est plus souvent la *story* que le *telling* qui est en réalité concerné. Contes, légendes, comptines, histoires humoristiques sont étudiées et analysées, mais le *storytelling* en tant qu'acte n'est que très rarement évoqué. La majorité des contes publiés par Gmelch (1972) ont par exemple été tirés des archives de l'IFC. Il inclut en début d'ouvrage une section ethnographique et historique sur les *Travellers* dans laquelle il se focalise essentiellement sur le mode de vie et l'économie des *Travellers* à l'époque où les histoires ont été récoltées, ainsi que les changements apparus depuis. S'il prend en compte le fait qu'il est nécessaire de détenir des informations sur le groupe qui produit le discours, il ne développe presque rien sur les contextes et situations d'énonciation possibles ou les conditions pour qu'une session de *storytelling* émerge par exemple. Les brèves présentations des conteurs paraissent anecdotiques, de même que les quelques mots sur leur style de narration.

Court (1985) prend elle aussi le soin de proposer une longue introduction fournissant une grande variété d'informations sur les *Travellers*, leur histoire, les théories sur leurs origines ou leur langue. Mais là aussi, le manque d'informations sur le *storytelling* en contexte est frappant. Court choisit de présenter dans le reste de l'ouvrage un matériel biographique ainsi qu'un matériel de tradition plus littéraire. Le choix qu'elle fait que de parsemer les biographies d'histoires, de contes, de chants, récits, etc. présente entre autre l'intérêt de donner un « air de *storytelling* » en montrant qu'une histoire peut survenir à l'intérieur d'une narration personnelle. Cependant, les récits présentés à l'intérieur des biographies n'appartiennent pas toujours au conteur dont il est question. Le choix de transcription qu'elle fait est aussi très

⁸¹ Les différentes questions abordées ici sont également abordées dans la Partie 5 où la perspective comparatiste offre d'autres pistes de réflexions sur ces sujets.

littéraire. Les quelques informations ou analyses - de même que le nom des *performers* des récits - ne sont présentées qu'à la fin de l'ouvrage, de manière succincte et très inégale.

Ní Fhloinn (2002), s'est aussi intéressée au *storytelling*, et notamment celui des femmes et la manière dont elles peuvent être perçues. Elle offre quelques informations sur les procédés d'énonciation et figures de style du *storytelling traveller* et cherche à montrer les similitudes et différences entre les *storytellings traveller* et irlandais tant dans leur contenu que dans leur énonciation. Il paraît néanmoins qu'une grande partie de son analyse se fonde sur des textes sous forme écrite, et donc en dehors de leur contexte d'énonciation. Les histoires qu'elle présente sont souvent extraites d'autres ouvrages ou des archives de l'IFC et l'auteure se fonde généralement sur la classification Aarne-Thompson, ne prenant donc pas en compte les catégories et taxinomies locales.

D'autres s'intéressent à la musique. Munnelly (1999) par exemple décrit le style de chant des *Travellers* et ses usages ainsi que leur place dans la musique traditionnelle irlandaise. Fegan et O'Connell (2011) font partie des rares auteurs à avoir publié un livre sur les musiciens *travellers* et leur musique. L'ouvrage se présente comme une succession de portraits d'individus et de familles qui ont, aux yeux des auteurs, activement participé à populariser, développer et promouvoir la musique traditionnelle irlandaise, y compris à l'extérieur de l'Irlande. C'est donc bien leur participation à la culture musicale irlandaise qui est mise en avant tout au long de l'ouvrage, que ce soit par les auteurs, les informateurs ou les musiciens eux-mêmes. L'idée de préservation et d'héritage est récurrente et les *Travellers* sont encore une fois présentés comme les « gardiens d'une tradition ancienne ».

Les auteurs qui viennent d'être cités semblent principalement se soucier du penchant « artistique » des différents types de performances *traveller*. La participation et la contribution des *Travellers* à un « patrimoine culturel irlandais », à un ensemble plus large, paraît toujours être l'argument qui justifie l'intérêt pour leur productions orales ou musicales.

Cet aspect est cependant moins présent chez ceux qui ont travaillé sur les productions écrites des *Travellers*. Dans sa thèse, Walsh (2007) analyse les autobiographies de Nan Joyce et Sean Maher et s'intéresse à la manière dont ces deux auteurs procèdent à une légitimation et valorisation de leurs savoirs, à leur discours vis-à-vis de l'« histoire dominante », et à la manière dont ceux-ci expriment leur rapport aux *Settled*. Ó hAodha (2011) lui aussi se penche sur les messages que les *Travellers* cherchent à transmettre au travers de leurs écrits et notamment sur l'intention de contrer ou de déconstruire les images et stéréotypes du 19^e dans la littérature *traveller* qui émerge au 20^e siècle.

Ó hAodha (2011c) s'intéresse par ailleurs aux « contre-traditions » pouvant exister dans la tradition irlandaise et les contes à propos des *Travellers*. Il étudie les stratégies de « contrôle du sens », de négociation des représentations et la rhétorique des résistants à l'intérieur de ces contes. Il tente de comprendre comment ces contes opèrent une critique de la domination, et peuvent procéder à une « inversion symbolique ». Comme de nombreux autres auteurs qui ont pu s'intéresser aux discours sur les *Travellers* – et sur d'autres communautés Tsiganes – il fait un parallèle avec la construction des discours coloniaux et la rhétorique des colonisés.

Les travaux qui s'attachent à la construction des discours – scientifiques ou non – sur les *Travellers*, sont souvent plus récents et semblent avoir fait jour vers les années 1980. Ó hAodha le fait à travers les légendes, le *storytelling* et les traditions orales à leur sujet, mais on peut citer des auteurs comme Ní Shuínear ou Helleiner qui se sont intéressés aux discours scientifiques et politiques. Ces auteurs sont d'ailleurs presque les seuls à explorer comment les *Travellers* reçoivent et réagissent – ou non – à ces discours.

Chacun de ces ouvrages s'attèle donc, dans la perspective qui lui est propre, à déconstruire et/ou à analyser les stéréotypes et la manière dont a été construite l'image des *Travellers*. Chacun suit une démarche qui lui est spécifique et répond généralement au but qu'il s'est donné : que ce soit en exposant et valorisant les littératures orales des *Travellers*, ou en montrant comment et sous quels motifs se sont construits les discours anti-*Travellers* et stéréotypes au cours du temps.

Cependant, en portant le regard sur l'ensemble de ces travaux, il semble qu'apparaissent deux dynamiques qui, ensemble, perpétuent les schémas précédents que pourtant chacun de ces ouvrages individuellement cherche à déconstruire. En effet, on trouve un premier mouvement qui s'est attelé à mettre en valeur les traditions orales des *Travellers* au sein des traditions orales irlandaises en général, et à légitimer leurs savoirs et traditions. Les *Travellers* y sont présentés comme « conservateurs » ou « gardiens » d'un patrimoine disparu ou en voie de l'être, et l'idée que ce patrimoine est aussi le nôtre est mise en exergue. Cette idée semble d'ailleurs être le point de départ – si ce n'est le centre – d'intérêt envers ce groupe. La deuxième dynamique apparaît plutôt vers les années 1980 avec les mouvements de défense des droits des *Travellers*. Les études ethnographiques, celles portant sur l'histoire des droits ou des théories sur les *Travellers*, se développent, et vont aussi s'intéresser aux questions d'éducation, de logement, de santé, etc.

Dès l'instant où le *storytelling* et le folklore *traveller* paraît être en recul, et que les conteurs semblent se faire de plus en plus rares, les récoltes de matériaux oraux se sont précipitées. Si cet intérêt persiste, il reste dans le domaine des folkloristes irlandais qui semblent

plus axés sur la préservation et la mise en valeur d'un patrimoine, avec des perspectives comparatistes internationales. L'examen de la parole des *Travellers* reste centré sur son caractère « ancien » plutôt que sur la manière dont ils peuvent construire leurs discours aujourd'hui. Dans les ethnographies, les éléments de paroles sont surtout utilisés pour leur valeur informative. Ainsi, plutôt que de continuer – en parallèle à ces deux mouvements – à s'intéresser à la parole et aux pratiques langagières des *Travellers*, les deux dynamiques semblent s'être séparées. C'est précisément en ce point que l'on peut constater que les schémas antérieurs persistent. Chacune de ces deux démarches d'études ne poursuit pas cette perspective, mais c'est le manque d'un « entre-deux » qui est en réalité problématique: les *Travellers* restent renvoyés soit à leur passé – et par extension au nôtre -, soit aux « problèmes » qu'ils rencontrent ou qu'ils poseraient.

II - Irish Travellers : productions orales, musicales et écrites

a- Storytelling et Musique

Puisque ces pratiques paraissent en déclin, une grande partie des ouvrages portant sur le *storytelling* ou la musique traditionnelle vont avoir tendance à traiter de ces questions au passé, à s'intéresser aux pratiques antérieures. De même, la majorité des récits de vies et autobiographies auxquelles on a accès portent surtout sur la période des années 1950-1970, et relatent un « avant » de la vie des *Travellers*.

On apprend de ces pratiques que les *Travellers* se regroupaient le soir et s'asseyaient en cercle autour du feu. Ils échangeaient informations, nouvelles, contes et musique, le *storytelling*⁸² était une activité très appréciée. Ceux qui le désiraient et qui étaient reconnus pour leurs qualités de *storytellers*, se relayaient et se passaient la parole. Gmelch (1972) compare cette occupation de l'espace avec celle pratiquée par les ruraux irlandais qui avaient plutôt l'habitude de s'installer en demi-cercle face au feu, le narrateur assis à côté. Les grands événements tels que les mariages, les naissances, communions, baptêmes, étaient également l'occasion de se réunir et d'échanger histoires et musiques. Joyce (2000) raconte dans son autobiographie que les réunions en souvenir des morts représentaient aussi des occasions pour jouer de la musique. Fegan et O'Connell (2011), dont l'ouvrage est plus récent expliquent que,

⁸² Notons ici que par *storytelling*, la majeure partie des auteurs parlent de narration de contes et légendes, et non *storytelling*, au sens qui est plus admis aujourd'hui et qui incorpore les récits de vie, narrations personnelles, anecdotes, etc.

aujourd'hui encore, les *Travellers* se réunissent souvent le soir pour échanger des nouvelles et parler de la vie d'avant, ou comme le dit Maher « *episodes of the good old days* » (1998: 24).

Gmelch note que : « *Leisure-time activities such as story-telling, singing, going to the cinema, gambling and drinking are all done in groups* » (1975: 90). Ces réunions apportent un sentiment d' « être ensemble » et permettent de palier à la crainte de la solitude, souvent exprimée par les *Travellers*. Si musique et *storytelling* remplissent des fonctions de divertissement, de partage et de rassemblement, certains auteurs précisent que ce pouvait aussi être un moyen de communiquer des informations, certaines sous forme chantée (Fegan, et al., 2011). C'était aussi un moment où l'on pouvait prendre des nouvelles et savoir ce qu'il s'était passé chez chacun depuis la dernière rencontre.

Curieusement, c'est chez Maher et Warde – plus qu'avec les folkloristes et ethnologues – que survient le fait que les histoires des *Travellers* sont également un mode d'éducation. La valeur du *storytelling* tient en partie du fait que les *Travellers* y reconnaissent une forme d'enseignement, un moyen de transmettre ce qu'ils doivent savoir pour leur vie future. Ó hAodha explique d'ailleurs que dans leurs autobiographies, les *Travellers* : « *all place a strong emphasis on the educational function which the oral tradition plays within the Traveller community* » (2011d: 4).

Cependant, alors qu'aucun auteur n'inclut cet aspect dans ses descriptions de pratiques de *storytelling traveller*, il est fait mention à plusieurs reprises d'une autre circonstance dans laquelle cette pratique est courante. Elle est d'ailleurs manifeste dans une expression commune *traveller* et irlandaise, et est même le titre de l'ouvrage de Gmelch de 1972 : « *To Shorten the Road* »⁸³. Il précise dans son introduction que « *It refers to the custom of telling stories to pass the time and lighten the burden of a long journey* » (1972: 9). Dans son autobiographie, Maher (1998) évoque régulièrement ces moments passés sur la route où ils se racontaient des histoires entre enfants ou avec les adultes. Une des anecdotes qu'il décrit reprend cette expression : enfant, il demande à Hannora - une vieille femme qui accompagne sa famille un certain temps – de lui raconter une histoire. Après avoir insisté, Hannora finit par lui dire : « *[...], so I might as well shorten the journey for you by telling you the story* » (1998: 30). Maher montre aussi dans son récit que les histoires peuvent survenir au détour d'une discussion, de manière inattendue et sans que l'histoire ne soit annoncée. Le fait qu'il n'existe pas de documentation sur cette pratique met en relief que ce sont les circonstances « instituées », organisées, qui ont

⁸³ Cf. Annexe 3 pour un extrait de l'introduction de cet ouvrage qui présente une histoire répandue chez les Irlandais comme chez les *Travellers* sur la manière dont on « raccourcit la route ».

intéressé les chercheurs, et non les situations d'énonciations ou de performances plus informelles.

b- Style et Répertoire

Les circonstances dans lesquelles les *Travellers* performant semblent avoir donné à la musique *traveller* une de ses caractéristiques. En effet, Fegan et O'Connell (2011) expliquent que les *Travellers* jouent fort et que cela est en grande partie dû au fait qu'ils jouent sur les foires, les marchés, dans la rue, durant les matchs de football – souvent football gaélique – etc., ils doivent donc dominer le bruit de la foule. Une caractéristique que l'on retrouve dans le chant: « *The style of singing preferred by older travellers is commonly high pitched and nasal. It is more declamatory than most forms of traditional singing found in this country. Even if this style was not specifically formed to suit the trade of street-singing ballad-seller, it was certainly an advantage to those travellers who were broadsheet peddlers* » (Munnelly, 1999: 404-405).

Les *Travellers* font aussi usage de stops glottaux dans leurs performances chantées (Munnelly, et al., 2002). Ces derniers sont utilisés comme une forme de ponctuation audible et sont difficilement repérables en performance, ils servent principalement à donner un rythme au chant. Munnelly ajoute à propos des textes des chansons : « *They may lack end-rhymes, lines or even complete verses and yet, in performance, retain perfect intelligibility for the singer and listener* » (1999: 405). La rythmique donnée au texte est donc aussi ce qui permet de le comprendre alors même que sa forme écrite peut sembler confuse. Les *Travellers* cherchent à conserver le « noyau émotionnel » (*emotional core*) du texte, ils mettent l'accent sur son aspect dramatique et évacuent ce qu'ils considèrent superflu. La description du *storytelling traveller* par Ní Fhloinn fait écho à celle de Munnelly sur le chant. A partir d'un extrait de MacAongusa qui fait la comparaison avec la tradition de *séanchaí*⁸⁴, elle explique que le style *traveller* serait ainsi moins épisodique, plus condensé et concentrerait l'action. Les *Travellers* ne chercheraient pas à aller dans la sûreté et leurs histoires seraient très « énergiques et colorées » (NíFhloinn, 2002). Maher dépeint lui aussi le chant et le *storytelling* comme quelque chose de fortement émotionnel⁸⁵ : « *Most of all, when a traveller sings a song he puts great feeling into every word, just like someone narrating a tale. You are able to feel the action of the song, as if it were happening as the song is being sung* » (1998: 37).

⁸⁴ Le *séanchaí* est le porteur et le narrateur de la « connaissance traditionnelle » (*séancha*) et orale.

⁸⁵ Bien évidemment Maher évoque ici des souvenirs qu'il affectionne, sa description en est influencée.

Les descriptions du « style *Traveller* » passent aussi souvent par la comparaison avec la tradition irlandaise ou anglaise. Ní Fhloinn est celle qui a peut être le plus décrit le *storytelling* des *Travellers*, et note que « *Travellers' stories do not differ substantially from those of settled people, at least with regard to subject matter* » (2002: 1268). Selon elle, les différences entre les répertoires des *Settled* et *Travellers* se situeraient plus au niveau du style et de l'emphase qu'à celui du contenu. Qu'il y ait un socle commun, que les thèmes et sujets restent sensiblement les mêmes, n'est pas surprenant car chacun partage et évolue dans un même milieu et dans un même espace (Ní Fhloinn, 2002). Ní Fhloinn ne questionne cependant pas le sens que peuvent revêtir ces histoires selon le groupe qui les produit. Les *Travellers* font aussi usages de *runs* : « *These consist of a string of stock, formulaic descriptions, usually involving elaborate and highly decorative use of language : verbal gracenotes which invite comparisons between storytelling and the musical style of some travelling pipers*⁸⁶ » (2002: 1269). Enfin, l'auteure précise que les *Irish Travellers* d'autres pays présentent des répertoires et modalités d'énonciations différentes de ceux présents en Irlande.

Selon Court (1985), l'intérêt littéraire – c'est-à-dire envers les répertoires de contes et histoires – des *Travellers* est plus large et étendu – styles, thèmes, etc. – que celui des *Settled* qui ont plus tendance à adopter un certain type d'histoires et de narration en correspondance avec leur identité de groupe. Pour autant, Court ne semble pas penser qu'il soit possible que si le répertoire *traveller* paraît plus étendu c'est qu'il existe autre chose, qui se retrouverait dans la forme, les circonstances, la performance, qui le rendrait spécifiquement *Traveller*. De même, ce répertoire est peut être plus étendu parce que les activités des *Travellers* les amènent à plus d'échanges et à performer en différents lieux pour des publics très variés, ils doivent donc pouvoir adapter ce répertoire et leur performances.

c- Thèmes du *storytelling* et musique

Les histoires des *Travellers* relatent souvent des expériences personnelles, qu'elles soient fictives ou réelles, et sont souvent fantastiques (Gmelch, 1972). On trouve beaucoup de *märchen*⁸⁷ et histoires de magie mais celles-ci ne sont généralement racontées que par des conteurs accomplis et donc plus rares⁸⁸. Pour Fegan et O'Connell la musique des *Travellers*

⁸⁶ « Joueurs de cornemuse », en général en contexte irlandais : cornemuse gaélique appelée *uilleann pipe*.

⁸⁷ Le *märchen* est une catégorie de conte populaire utilisé entre autres par les folkloristes, il est caractérisé par ses éléments de magie ou surnaturels et inclut souvent des contes longs et anecdotes humoristiques.

⁸⁸ Paradoxalement ce sont aussi les plus faciles à trouver. Leurs qualités esthétiques et artistiques, ainsi que leur « exotisme » en lien avec le surnaturel, ont souvent beaucoup plus attiré les collecteurs.

reflète ou évoque souvent, dans leur style ou dans leurs textes, des images de nature, la vie sur la route et au grand air. Leur répertoire musical passe par des ballades irlandaises ou anglaises, des chansons grivoises de music hall (« *bowdy music hall songs* »), des giges, chansons d'amour américaines, variété irlandaise, anglaise ou américaine, country et western (Court, 1985)⁸⁹.

Pour Ní Fhloinn (2002), les valeurs des *Travellers* se reflètent dans leurs histoires. Elle cite en particulier celle du devoir de charité, être généreux envers les plus pauvres est considéré comme une vertu qui sera récompensée : ce qu'on peut par exemple observer dans l'histoire assez connue *The Fiery Dragon*. Par la lecture de différents corpus de contes et histoires, il semble cependant que ce devoir est aussi souvent évoqué par la négative : la générosité sera récompensée, mais le manque de générosité ou d'hospitalité sera aussi puni. Les histoires qui mettent en jeu le devoir de piété et de charité chrétienne vont par exemple exposer la crainte de représailles magiques si un individu manque à ce devoir. Des pouvoirs surnaturels ont pendant longtemps été attribués aux *Travellers* (Court, 1985) et ces derniers jouaient sur cette idée. Les femmes lançaient souvent des malédictions aux personnes qu'elles considéraient les avoir offensées. Dans *The Vicar and the Child Nose* (Court, 1985: 139) un gardien de troupeau se venge du vicaire pour qui il garde des vaches en coupant la queue de tous les bovins. Dans ses notes, Court explique que dans un passé encore récent (elle écrit en 1985), ce genre de mutilations était attribué aux *Gypsies* et *Travellers* et considéré comme une de leur vengeances favorites.

Selon Ní Fhloinn, les thèmes récurrents des histoires *travellers* portent sur le voyage, la domination traditionnelle des hommes, l'importance de la famille et des enfants. Le surnaturel occupe une place importante dans leur répertoire, ce qu'elle met en rapport avec le côté incertain de la vie, en particulier pour les *Travellers* (NíFhloinn, 2002). Les histoires de fantômes et de *banshee*⁹⁰ semblent particulièrement appréciées⁹¹ par les *Travellers*. Joyce semble d'ailleurs le considérer comme quelque chose de particulier aux *Travellers* : « *Before they went to bed the travellers would sit around the fire to talk about ghosts, they had this thing about ghosts and the dead coming back* » (2000: 19).

⁸⁹ On le remarque sur le site du *Navan Travellers Workshops* qui a mis en ligne des enregistrements de chants, sans accompagnement et dans lequel on trouve de nombreuses chansons traditionnelles et populaires irlandaises, de la variété de pays anglophones et notamment de la country.

⁹⁰ La *banshee* est un personnage des légendes de la mythologie irlandaise (aussi présente en Ecosse, Pays de Galles ou Bretagne) dont les hurlements stridents annoncent la mort.

⁹¹ Court et Gmelch en parlent tout deux, et les corpus et autobiographies aussi semblent refléter cela.

Les liens familiaux sont effectivement mis en valeur dans les histoires, que les rapports soient bons ou mauvais. La présence ou le manque d'amour maternel est un sujet récurrent. De nombreux contes mettent en scène un jeune homme qui « part chercher fortune », le plus souvent dans le but d'aider sa famille et de lui offrir une meilleure vie. Ní Fhloinn, parle de « domination traditionnelle des hommes » que les histoires retranscrivent, mais c'est aussi – et plutôt – la différence et la dissymétrie sexuelle qui se repèrent. On peut ici exposer quelques exemples qui vont permettre d'éclaircir cette idée. Le héros de conte est souvent masculin et s'appelle en général Jack, mais une héroïne est rarement nommée, on l'appellera : « la princesse », « la fille », etc. Les personnages féminins sont plus souvent ceux qui rompent les interdits. On repère aussi cette différence quand les relations maritales sont traitées et en particulier dans les remariages⁹². Le thème de la femme infidèle est également très présent dans les chants et les histoires. Ce sujet est concomitant avec celui de l'infertilité et le fait d'avoir des enfants, la virilité sexuelle et la capacité à procréer étant des attributs importants de l'homme. Enfin notons aussi que lorsque le héros obtient, ou se transforme en, objet ou animal, celui-ci est souvent représentatif de son genre⁹³.

La ruse est un sujet que l'on retrouve également dans de nombreuses histoires. *Buddy* (Gmelch, 1972: 126) par exemple met en valeur la ruse et la manière dont le héros exploite les vices d'un autre dans son propre intérêt, le poussant ainsi à tuer sa propre femme par appât du gain. Si la crédulité et l'avarice du second est ce qui cause le drame, c'est bien la « fourberie » du héros qui est valorisée. Dans la chanson *The Balty Mare* (Court, 1985: 77), un homme vend sa vieille jument. Celui qui l'achète la remet en beauté et la revend beaucoup plus cher à celui là même qui lui avait vendu la première fois. Par extension, l'exploitation des vices d'un individu fait aussi apparaître le sujet du contrôle sur ses envies et ses pulsions. Un thème qui ressurgit régulièrement que ce soit concernant les addictions du héros, de son entourage, ou d'autres personnages – dont ceux que le héros abuse. Ce thème, nous le verrons, est aussi récurrent dans les récits autobiographiques *travellers*, notamment concernant l'alcoolisme ou le jeu.

⁹² Par exemple : lorsque c'est un homme qui se remarie, c'est souvent la nouvelle femme qui est « mauvaise » (figure de la belle-mère maléfique) ; mais quand c'est une femme qui se remarie, cela passe par la trahison – de son enfant, de son mari – et souvent par un deuil.

⁹³ Dans *Horse, Hound and Hawk* (Gmelch, 1972: 138), on trouve un passage où le héros se cache dans les membres d'un poney : les dents, les oreilles et la queue, puis les sabots. Non seulement chez les Travellers le cheval est il associé aux hommes, mais chacun de ces éléments est un critère pour connaître un cheval : les dents indiquent santé et âge ; oreilles et queue informent du tempérament et de l'humeur ; les sabots, en plus d'être le moyen de locomotion, indiquent son endurance et sa puissance. *The Roarin' Bull of Orange* (Gmelch, 1972: 147) offre une autre perspective, une jeune fille se voit offrir trois objets magiques : un cadre de broderie (*rack*), des ciseaux et une aiguille.

Court explique que ce sont généralement les non-*Travellers* qui vont présenter la vie sur la route de manière idyllique. On trouve cependant des récits et chansons *travellers* valorisant ce mode de vie mais ceux-ci sont souvent contrebalancés par l'évocation des difficultés et risques qu'il représente : froid de l'hiver, expulsions, etc. Ní Fhloinn et Munnelly (NíFhloinn, 2002) considèrent que l'histoire *The strange adventure of the storyteller and the enchanted man* en est un bon exemple car elle capture les craintes et les angoisses de la vie sur la route, en particulier celui de l'isolement et du danger que peuvent représenter certaines rencontres.

On remarque aussi que l'humour est présent dans une grande partie des histoires. Les remarques humoristiques vont être faites de manière directe, par le narrateur – à travers un commentaire, une tournure de phrase, une référence extérieure⁹⁴ -, ou par le biais des personnages, souvent le héros. Ces tournures humoristiques sont souvent sarcastiques ou cyniques. Les héros sont généralement des personnages vifs d'esprits, qui « parlent bien » et cherchent le « bon mot » au bon moment – produisant un effet percutant et incisif. Lambert (1985) explique au sujet du *storytelling* à Rannafast, que les irlandais cultivent l'amour de la « petite phrase » et du « bon mot », et que l'éloquence dans le discours, la vivacité et le fait savoir « bien parler » sont très valorisés. Les contes – de même que les récits ou chants – des *Travellers* paraissent refléter cela, et l'on trouve plusieurs histoires dans lesquelles le héros doit faire preuve d'une certaine adresse dans le langage, ou d'autres dans lesquelles l'incompétence du héros ou d'un personnage dans ce domaine lui attire des ennuis.

d- Storytellers et musiciens

Enfin, il est nécessaire d'aborder la question des *storytellers*, musiciens, des *performers*, et ce qu'en ont pu dire les auteurs. Les réunions autour du feu représentaient l'occasion de se comparer, de s'échanger des nouveaux airs ou histoires et de s'indiquer les bons endroits où se rendre. Gmelch (1972) précise qu'il arrivait que des fermiers locaux se joignent aux sessions. Selon lui, par le passé, *Travellers* et fermiers échangeaient beaucoup d'histoires mais les *Travellers* s'étant progressivement isolés, il y avait donc moins d'occasions de se mélanger. Joyce (2000) explique que quand sa famille rencontrait des groupes d'*English Gypsies* et *Romanies*, ils se retrouvaient pour chanter et jouer de la musique. Maher (1998) aussi parle à plusieurs reprises des *Settled* qui partageaient des moments de musique et d'histoires avec sa famille autour du feu.

⁹⁴ Le manque de contextualisation des récits empêche cependant de savoir dans quelle mesure ce peut être le cas.

On sent dans le récit de Maher et dans la manière dont les musiciens et *storytellers* sont évoqués par les différents témoignages de *Travellers* (dans Court, Joyce, Warde, ITM⁹⁵, etc) que ceux-ci étaient admirés et leur pratique valorisée. « *They are born story-tellers* » (1998: 37), écrit Maher qui ajoute plus loin : « *The whole thing about this gift for story-telling lies in the way the narrator tells it. He can create an uncannily realistic atmosphere when telling a story* » (1998: 38).

Fegan et O’Connell (2011) expliquent que chaque famille avait son ou ses chanteurs et que la grande reconnaissance dont ils bénéficiaient venait de leur répertoire de chants et histoires. La valorisation de ces compétences ne réside cependant pas uniquement dans la performance et le savoir de l’individu, elles impliquent aussi un rapport différent aux *Settled*. Ces pratiques étant également valorisées chez les non-*Travellers*, l’accueil des *Travellers* qui jouaient de la musique ou qui racontaient des histoires était donc souvent bien meilleur que pour d’autres. Il n’y a pourtant que l’ouvrage de Fegan et O’Connell qui en traite directement, alors que les implications de ceci ne sont pourtant pas négligeables. Les relations privilégiées avec les résidents des villages dans lesquels ces familles se rendaient se devaient d’être entretenues. La famille devait donc préserver une certaine réputation auprès des locaux, tant sur le plan musical⁹⁶ que sur le plan social.

III - Quand les *Travellers* se racontent

Nous avons donc vu ce que les auteurs – extérieurs à la communauté – nous disent du *storytelling* et de la musique des *Travellers*, ainsi que certaines informations et nuances que peuvent offrir des *Travellers* à ce sujet. Le fait que ces deux éléments soient mentionnés, si ce n’est détaillés, dans certaines biographies ou récits de vie, nous indique que musique et *storytelling* sont des pratiques valorisées et auxquelles ces individus accordent une importance et un certain affect. Il est cependant nécessaire de voir ce que nous disent les *Travellers* – car il semble bien que ce soit à « nous », « autres », non-*Travellers* qu’ils s’adressent la plupart du temps dans ces récits⁹⁷ – de leur vie, de ce qui compte pour eux, de la manière dont ils perçoivent le monde etc. En l’état actuel de cette étude, c’est essentiellement au travers de leurs écrits,

⁹⁵ ITM Britain : *Irish Traveller Movement* : une association de défense des droits des *Travellers* et *Gypsies* en Angleterre.

⁹⁶ Certaines familles décrites par Fegan et O’Connell se réunissaient régulièrement non seulement pour échanger de nouveaux airs, mais aussi pour s’assurer que le « style » familial était conservé.

⁹⁷ Les moyens par lesquels s’expriment ces individus - biographies, autobiographies, entretiens, ou vidéo d’association – indiquent que le public auquel s’adressent en priorité ces productions est *Settled*, ils s’expriment en conséquence.

biographies et entretiens qu'il est possible d'y avoir une porte d'accès. Certains auteurs se sont effectivement penchés sur ces récits, comme Walsh (2007) ou Ó hAodha (2011d), mais il semble nécessaire d'aller plus en détail sur les sujets que les *Travellers* développent.

Il sera donc ici principalement question des thèmes et sujets régulièrement abordés – et dont certains ont déjà été mentionnés dans le chapitre précédant qui aborde différents aspects du mode de vie des *Travellers* -, ce qui offre une mise en perspective par rapport aux travaux scientifiques qui ont pu être faits. Déjà par ce biais, il est possible de s'apercevoir que l'étude des textes musicaux et histoires n'est pas suffisante. Il sera donc très peu question ici des procédés, intentions ou effets – recherchés ou non – de ces discours qui seront développés plus tard.

Travellers et Settled

Ó hAodha (2011d) explique qu'apparaît au 20^e siècle une littérature *traveller* portant souvent en elle la volonté de contrer et déconstruire les images et stéréotypes hérités du 19^e. Ces récits ont ainsi tendance à reprendre et répondre à certains de ces stéréotypes et vont traiter de la relation avec les *Settled*. Ils vont ainsi aborder les questions de la propriété (Joyce, 2000), expliquer pourquoi les *Travellers* n'aiment pas les hôpitaux ou le présenter comme quelque chose de commun aux *Settled* et *Travellers* à l'époque (Joyce, 2000; Warde, 2010), mettre en avant le fait que contrairement à une idée répandue, les *Travellers* se sont bien investis dans la vie du pays, etc.

La plupart du temps, la relation avec les *Settled* est évoquée par la négative : discrimination, empêchement de stationner en certains endroits, obligation de se déplacer et de partir d'autres sites, le harcèlement et la violence de la *guarda* et des autorités⁹⁸, mais aussi celui des lobbys et résidents locaux, etc. Dans ses poèmes, Joyce parle de la position des *Travellers* lorsque leurs services ne sont plus requis par les fermiers ; du fait qu'ils ne peuvent se déplacer comme ils le désirent et les contradictions qu'elle ressent vis à vis des ordres qui leurs sont donnés : « *You've got to move fast to keep up with the times - For these days a man cannae daunder*⁹⁹ - *There's a bye-law to say you must be on your way - And another to say you can't wonder.* » (2000: 39).

On trouve aussi différentes anecdotes ou histoires sur le comportement des *Settled* indécents ou immoral vis-à-vis des *Travellers*. Bridget Murphy (Court, 1985) par exemple

⁹⁸ La *guarda* est le nom donné à la police en Irlande.

⁹⁹ « *cannot daunder* ». *Daunder* : terme écossais pour « marcher » selon urbandictionary.com.

raconte que sa mère avait été prise en stop par un couple qui lui proposât d'acheter son enfant. Dans les vidéos de ITM Britain (2009a)¹⁰⁰, plusieurs individus parlent des interdits d'entrer dans certains lieux publics, notamment les pubs. L'exemple de Patrick Murphy est d'ailleurs particulièrement marquant et met en exergue l'idée d'un perpétuel statut d'« étranger » : lors de son arrivée en Angleterre en 1951, un panneau à l'entrée du premier pub vers lequel il se dirige interdit l'accès aux noirs et aux Irlandais¹⁰¹.

Cependant, les relations avec les *Settled* peuvent aussi être évoquées de manière positive comme il a déjà été vu. Joyce, Warde, Maher font tous mention de *Settled* avec qui ils purent créer des liens de confiance voire amicaux. Presque tous les récits vont présenter un *Settled* qui a apporté son aide au groupe ou à un individu, souvent un homme d'église ou des familles qu'ils visitent régulièrement. Bridget Murphy explique par exemple que lorsque sa famille s'installe en maison, ils étaient très pauvres et que c'est grâce aux fermiers et habitants du village qu'ils purent vivre décemment.

Ce qui peut être considéré comme spécifique aux *Travellers* par les narrateurs est souvent exposé en comparaison ou opposition à ce qui est perçu comme *Settled*. L'entraide et la solidarité - notamment face aux autorités - sont deux notions mises en avant : les *Travellers* « *look after each other* ». L'expression d'un sentiment de sécurité accompagne généralement cette idée. Alors qu'il était enfant, la mère de Maher (1998) lui explique qu'il est difficile de faire confiance aux *Settled* car ceux-ci n'ont pas la même loyauté que les *Travellers*. Elle ajoute qu'à la différence des *Settled*, les *Travellers* ne font pas la guerre : ils se battent entre eux mais tout est oublié le lendemain et leurs problèmes se règlent entre eux.

La route et la maison

La vie sur la route (*road life*) va être traitée de manière positive et souvent avec nostalgie. Cependant, c'est souvent « la vie sur la route d'avant » qui est évoquée de cette manière¹⁰². Le Dollman, dans Maher, raconte que cette vie était un jour heureuse et qu'il est important de s'en rappeler. La route va souvent être comparée à la vie en maison ou sur les sites d'état. Dans un de ses poèmes, Joyce traite de cette vie, du refus de se sédentariser et à être « entassé » sur les sites. L'adaptation difficile – et le rapport avec les locaux – ainsi que la

¹⁰⁰Ils ont publié sur Youtube une série de courts films dans lesquels des *Irish Travellers* s'expriment sur différentes thématiques : « *Language* », « *Homes* », « *Education* », « *Religion and Folklore* », « *Discrimination* », etc.

¹⁰¹ Etant donné les témoignages qui entourent le sien, on ressent cette position dans laquelle il est exclu en Irlande parce qu'il est *Traveller*, il est exclu en Angleterre parce qu'il est Irlandais.

¹⁰² Rappelons qu'une grande partie de ces récits ont été écrits ou enregistrés dans les années 1970-1980 et parlent des années 1950-1960.

solitude sont souvent les arguments pour refuser de vivre en maison. La vie en commun manque en maison, Patrick Stokes (Court, 1985) trouve par exemple que les contacts sont moins spontanés et les relations plus distantes sur les sites. Cependant, certains *Travellers* comme Joyce préféreraient une semi-sédentarité¹⁰³ : vivre en maison en hiver et repartir sur les routes l'été. Quelques individus vont exprimer un véritable regret vis à vis de la vie en maison (Bridget Murphy par exemple). Si certains semblent penser que ce mode de vie – et parfois les *Travellers* eux-mêmes - est voué à disparaître, d'autres considèrent que des changements vont s'opérer, mais qu'il y aura toujours des *Travellers* sur la route.

On remarque enfin que la sédentarisation comme le voyage sont tout deux soumis à un double discours : l'envie et l'obligation. La sédentarisation est parfois présentée comme un désir, mais elle est souvent vécue comme forcée : pour que les enfants aillent à l'école ; pendant la longue attente pour obtenir une place sur un site ; parce que les déplacements sont impossibles, etc. Si le voyage va souvent être présenté comme un besoin, il est rarement traité de manière idyllique. Tous vont parler des difficultés, des problèmes qui s'y présentent, des hivers rudes¹⁰⁴ et de la maladie, des dangers de certaines rencontres, ou des habitations elles-mêmes. Patrick Stokes raconte par exemple deux anecdotes où des enfants ont péri dans l'incendie de leur tente. Joyce montre aussi que si le déplacement est un besoin et une envie, il est lui aussi bien souvent contraint.

Apprendre et Travailler

La débrouillardise, l'autonomie et le travail sont valorisés dans les discours. Warde, Joyce, Maher et d'autres montrent une certaine fierté par rapport à cela. Les hommes ont plutôt tendance à mettre en avant leurs compétences en bricolage, *tinsmithing*, marchandage, et parler des différents emplois qu'ils ont occupés : Maher explique par exemple qu'il était doué pour récolter de l'argent dans la rue ; Patrick McCarthy (ITM, 2009d) dit que déjà jeune : « *I do my own dean* ». Les femmes vont parler du porte à porte, des biens qu'elles fabriquent, du fait qu'elles s'occupaient de leurs enfants, de leurs frères et sœurs, etc. Les propos tenus au sujet des musiciens les présentent souvent comme autonomes : ils réparent et parfois fabriquent leurs instruments, ce qui pouvait constituer un revenu complémentaire (Fegan, et al., 2011). Petites arnaques ou petits larcins sont aussi souvent évoqués, avec plus ou moins de détails selon les

¹⁰³ Ce qui est aussi mentionné dans de nombreuses ethnographies sur les *Irish Travellers* ou autres communautés *Traveller-Gypsies*.

¹⁰⁴ Joyce utilise par exemple deux fois l'expression « *terror time* » dans deux poèmes pour parler de l'hiver.

individus. Certains les présentent comme une nécessité (comme Joyce), d'autres vont en parler avec humour et sur un ton de légèreté, mettant en avant l'audace et l'ingénuité de l'arnaque comme le fait Patrick Stokes. Cette seconde tendance semble plutôt concerner les hommes que les femmes ce qui n'est pas vraiment surprenant étant donné leur rôles respectifs.

L'individu par qui un travail ou une compétence a été acquise est souvent précisé. En général, les *Travellers* expliquent qu'ils ont appris par l'observation et la reproduction des gestes du père, du grand-père, de la mère - que cela concerne le *tinsmithing*, le *storytelling*, la musique, ou même les compétences pour reconnaître un bon cheval. Certains vont mentionner des enseignements plus formalisés dans leur famille. Le père de Joyce leur donnait des cours principalement d'éducation religieuse, ou lui apprenait à marcher à la manière des femmes *traveller*. Quand Bridget Murphy retourne vivre sur la route avec sa famille, sa sœur qui avait passé plus de temps à l'école, leur apprend à lire et à écrire. Paddy Keenan, un musicien, insiste pour que chacun de ses fils apprenne à jouer d'un instrument de musique.

Les extraits d'entretiens avec les membres de familles de musiciens font aussi ressortir deux idées (Fegan, et al., 2011). D'un côté, on met en valeur le fait que tel ou tel a appris la musique seul, par lui-même, en écoutant et reproduisant ce qu'il entendait, ainsi que le fait qu'il ne savait pas lire la musique. De l'autre, leur implication dans un travail de transmission et d'enseignement - et notamment à des non-*Travellers*¹⁰⁵ - est mis en valeur, souvent sous-tendu par l'idée selon laquelle la musique doit être accessible à tous. Autonomie et participation active à la communauté sont donc tous les deux valorisés.

Les propos sur l'éducation formelle et institutionnelle contrastent avec ces idées et sont souvent rapportées à la relation aux *Settled*. Les difficultés d'accès à l'école et à y être acceptés sont saillants dans les discours, certains parlent aussi de la séparation entre *Travellers* et non-*Travellers* qui a pu exister un certain temps : les leçons pour les *Travellers* qui se déroulaient dans des abris dans la cour par exemple (ITM, 2009b). Nombreux sont ceux qui expriment un désir d'envoyer leurs enfants à l'école mais aussi une crainte vis-à-vis de l'expérience que pourraient y avoir les enfants, ainsi que celle de les voir s'éloigner de leur culture et communauté. De plus, plusieurs d'entre eux vont expliquer que leur désir d'accès à l'école est souvent incompris par les *Settled*. Breda Doran (ITM, 2009b) explique d'ailleurs que l'on n'attendait pas des *Travellers* qu'ils désirent aller à l'école et qu'on lui avait répondu plusieurs fois : « *you're just a travelling girl, you don't want to go to further education* ». Elle explique que les arguments se portaient souvent sur le fait que les études ne lui serviraient pas puisqu'elle

¹⁰⁵ A l'instar de Johnny Doran, John Rooney ou Mickey Dunne.

se mariera, aura des enfants, et partira vivre sur la route. Cependant, seul Maher explique que même chez les *Travellers* beaucoup ne comprenaient pas son envie d'étudier.

Argent et addictions

Il peut paraître surprenant de mêler argent et addiction, mais on constate que ces deux sujets ont tendance à émerger ensemble dans les discours. Le rapport à l'argent est également un aspect mis en avant dans ce qui fait la différence entre *Travellers* et *Settled*. Les *Settled* sont souvent considérés comme étant moins généreux : Patrick Stokes considère par exemple les fermiers « radins ». Nombreux sont ceux qui expriment avoir du mal à « bien dépenser » ou économiser. Le jeu et l'alcool sont souvent présentés comme des causes au manque de réussite, à la pauvreté ou tout simplement au fait qu'ils n'arrivent pas à épargner. Bridget Murphy dit par exemple que son mari « boit » l'argent qu'ils gagnent, et explique que n'ayant pas l'habitude d'en avoir, ils ont tendance à le dépenser immédiatement. Court (1985) fait une remarque intéressante au sujet du père d'une famille de musiciens qui a rencontré un certain succès : il parle rarement et difficilement de la période moins faste, voire pauvre, que la famille a pu connaître auparavant, mais parlera volontiers de toutes les bonnes choses que le succès leur a apporté.

Il est intéressant de constater comment les addictions peuvent être présentées – ou non – dans ces récits. Il y a souvent une manière de « dire sans dire » que tel ou tel était alcoolique. Maher fait partie des rares à aborder le sujet de manière claire, il utilise le terme, et parle ouvertement de l'alcoolisme de son père. Il explique aussi que sa mère ne buvait pas et que cela était quelque chose de plutôt rare à l'époque. Chez Joyce ou avec Bridget Murphy, « *the drink* » est un sujet récurrent, mais elles ne l'exposent pas ouvertement et ont tendance à euphémiser. Prêter serment pour cesser de boire, pendant certaines périodes, pour certaines activités ou emplois, ou pour obtenir quelque chose, est un fait mentionné à plusieurs reprises. Thouroude (2012) dit d'ailleurs que ce sont souvent les femmes qui poussent leurs maris à aller se confesser ou prêter serment. Patrick Stokes dit faire serment régulièrement mais avoir des difficultés à le tenir malgré sa bonne volonté¹⁰⁶.

¹⁰⁶ Il explique aussi qu'il lui arrivait de prêter serment afin d'obtenir l'argent donné parfois par les prêtres, et qu'ils ne voulaient pas qu'il dépense en alcool. Il pouvait ainsi prêter serment dans plusieurs églises dans la même journée.

Relations familiales et conflits

Les problèmes de boisson sont fréquemment mis en lien avec les problèmes de violences familiales qui sont souvent justifiées par leurs conditions de vie difficile et le rejet. Le mariage et les relations avec les parents vont aussi régulièrement être traités sous cet angle. La relation avec la mère est en général jugée meilleure et valorisée, que ce soit par les hommes ou par les femmes. La mise en valeur de la mère passe notamment par l'explication des difficultés auxquelles la femme *traveller* peut être confrontée, la dureté de la vie, le travail, le maintien de la famille (B.Murphy, Maher, Joyce, P.Stokes, etc.). Patrick Stokes parle d'ailleurs de son mariage en ces termes : « *I got married then, and I am married still. Sure, all of us does it. If it's hard for the men I think it's worse for the women, but she doesn't know it at the start* » (Court, 1985: 115). Beaucoup reconnaissent la force et l'endurance de leur mère notamment vis-à-vis d'un père violent. Cette violence est cependant souvent euphémisée ou évoquée de manière détournée, et soumise à une justification. Les récits vont plutôt traiter des hommes qui « se mettent en colère » facilement, du fait qu'il faut faire attention à ne pas les énerver si l'on ne voulait pas être « corrigé » ou recevoir une gifle, mais parlent rarement ouvertement de violence. Patrick Stokes et certains autres vont cependant expliquer qu'un homme « *who runs down his wife* » n'est pas bon et ne mérite pas le respect¹⁰⁷. Maher lui aussi parle de son père qui battait sa mère et ses enfants. Il parle des violences conjugales présentes dans d'autres familles et explique que les *Travellers* n'interviennent pas dans les conflits d'autres couples, les problèmes se règlent entre personnes concernées. Il explique aussi ces problèmes de violences et addictions par la pression que crée la situation de précarité financière et sociale de sa famille.

Si les conflits à l'intérieur des familles sont traités, on trouve aussi ceux qui existent entre les familles. Les qualités de combattants d'une famille ou d'un homme peuvent apporter un certain prestige. Les mérites de tel combattant, certains conflits ou combats peuvent eux aussi devenir des histoires qui se racontent autour du feu (Court, 1985). Les foires semblent être un lieu privilégié des disputes interfamiliales (Court, 1985; Thouroude, et al., 2012). Il existe par ailleurs une histoire sur Ted Furey, un *fiddler*¹⁰⁸ de renom, qui aurait fait cesser une bagarre entre deux hommes grâce à sa musique.

¹⁰⁷ Il raconte une anecdote humoristique assez connue en Irlande (selon Court), qui traite d'un mari qui bat sa femme. cf. Annexe 4.

¹⁰⁸ Un *fiddler* est un joueur de *fiddle*, un violon populaire, non classique : le pont est légèrement aplati pour permettre de passer d'une corde à l'autre plus rapidement, et sur lequel il est possible de jouer plusieurs cordes à la fois, il se tient contre la poitrine et l'archer est tenu plus haut. (<http://www.guide-irlande.com/culture/musique-irlandaise/instruments-musique/fiddle/>).

Foi et Religion

Les récits vont régulièrement traiter de foi et de christianisme. Bridget Murphy explique s'être mariée à l'église catholique et ajoute : « *because, except for the Gypsies, all Travelling people is Catholics. There's none of them Protestant or any other religion* » (Court, 1985: 75). Beaucoup vont préciser que le mariage a été fait à l'église, certains avancent même que c'est toujours le cas, bien que d'autres récits nuancent cela. Le christianisme ou le fait d'être un « bon chrétien » est souvent un élément descriptif d'un individu ou d'une famille. Cette place du religieux est présente dans presque tous les récits et est d'autant plus importante chez Maher qui voulait devenir prêtre.

La valorisation du religieux passe généralement par l'évocation d'un individu particulier, souvent un prêtre qui s'est montré bon avec eux dans un moment crucial, qui a aidé, qui n'a pas jugé, qui a enseigné à l'école, etc. C'est l'idée qu'exprime le Père Paddy avec qui Thouroude a pu s'entretenir : « *C'est moins l'institution qui importe à leurs yeux [...] que l'individu avec qui ils tissent une relation de confiance* » (2012: 124). Les hommes d'Eglise ne sont cependant pas toujours présentés de manière positive, pour des actes ou des paroles jugées mauvaises, parfois parce qu'ils semblent arrogants, manquer de générosité ou s'enrichir, etc. Ce n'est donc pas tant la religion, en tant qu'institution dont il est question la plupart du temps mais d'individus, de foi et de prière. Court et Ní Fhloinn font par ailleurs mention de répertoires de prières pour soigner différents maux : mal de tête, de dents, pour stopper le sang, etc.

Les remèdes et cures des *Travellers* sont fréquemment discutés, en particulier par les femmes. Que ce soit dans les documents de ITM Britain, Warde, Joyce, Bridget Murphy ou même Maher, on observe une valorisation de ces savoirs et de leur transmission - notamment par les mères ou les grand mères. Certaines superstitions ou pratiques vont être signalées, et parfois la personne va tenter de les expliquer : la réticence à se rendre dans les hôpitaux par exemple. Les fantômes et le retour des défunts est aussi un sujet récurrent. Maher montre dans son ouvrage, à travers différents personnages, les diverses formes que peuvent prendre cette relation au monde défunts et la crainte qu'elle peut susciter chez certains. Les morts et les commémorations annuelles sont considérés comme importants. Le père de Warde lui disait qu'il ne fallait pas craindre les morts : « *...it's the livin' you have to watch out for* » (2010: 75). Johnny Cassidy explique aussi que : « *Anything you get for a soul you're not supposed to sell it ; you can give it away but not sell it* » (Court, 1985: 183). Il raconte ainsi que son père, après avoir acheté des chaussures d'occasion, avait été suivi par un esprit marchant pied-nu.

Les chevaux

La nature elle aussi occupe une place importante dans les récits. Elle peut être traitée au travers des descriptions de la vie sur la route : sa beauté, ses dangers, son côté incertain et imprévisible, le fait qu'elle peut être rude, mais aussi les remèdes que l'on peut en tirer.

Les chevaux sont un sujet que tous évoquent à un moment donné, de manière plus ou moins marquée. Le rapport à cet animal est exprimé de manière plus forte par les hommes. Excepté peut être celles dont le commerce de chevaux était une occupation familiale (comme Bridget Murphy), les femmes vont plutôt parler du rapport et de l'attachement des hommes avec les chevaux. Les hommes vont montrer leurs compétences à reconnaître un bon cheval, ils vont mettre en avant la fidélité de l'animal, le fait qu'il reste à leurs côtés. L'animal est en lien avec l'idée de l'identité *traveller* mise en avant dans les récits. Une anecdote de Patrick Stokes démontre d'une des qualités attribuées à l'animal. Stokes a failli être écrasé par un troupeau de vaches alors qu'il était jeune, son père le croyait mort : « *Because a horse won't stand on a man, but a cattle will, will walk on ya* » (Court, 1985: 100). Maher est le seul à évoquer négativement le rapport des hommes avec leurs chevaux. Il explique que les chevaux n'étaient en fait qu'une nécessité, et pas le sujet de beaucoup d'attention ou d'amour.

Conclusion

Si chacun de ces récits ne représente que le point de vue d'un individu et ce qu'il veut exprimer au lecteur, leur analyse permet de saisir en partie « ce qu'ils veulent que nous sachions d'eux ». Les différents thèmes abordés ne sont que partiellement un indicateur de ce qui est important à leurs yeux, de leur mode de vie, de penser, de voir le monde. Ce sont aussi des sujets auxquels ils savent que les *Settled*, les non-*Travellers* s'attachent ou s'intéressent. Les *Travellers* ici signalent non seulement leur différence, mais cherchent à expliquer pourquoi ces différences existent. Les thèmes qu'ils abordent sont des sujets qu'ils savent susciter l'interrogation ou le rejet de la part des *Settled* : le mariage, le nomadisme, le travail, etc. Ce ne sont pas juste des éléments de « folklore ». On peut légitimement s'interroger sur le fait que ces sujets soient soulevés dans les conversations quotidiennes et de manière fréquente. La question de l'intention du narrateur et du destinataire est donc importante. Au travers de ces récits, on sent qu'il y a tentative de légitimer mais aussi de revendiquer leur manière de vivre, leurs savoirs, et leur différence ; ainsi qu'un désir de conserver en mémoire ce à quoi la vie des *Travellers* pouvait ressembler auparavant.

De plus, il faut noter que la majorité de ces récits sont les résultats d'entretiens ou d'enregistrements, mais aucune indication n'est donnée sur la manière dont ces entretiens ont pu être menés ou les conditions dans lesquelles ils ont été enregistrés. Seuls Warde et Maher ont écrit leurs ouvrages. Le point de vue de celui qui transcrit ces récits, sur les *Travellers* ou leur littérature orale entre aussi en considération car il va influencer les choix d'écriture, les sélections, etc.

Ajoutons que les quelques analyses des récits *travellers* peuvent avoir tendance à rester dans une perspective littéraire d'analyse du discours, et tendent à mettre de côté son aspect acté, vivant, performé. Patrick Stokes mêle dans son récit différentes anecdotes, certaines qui paraissent fantastiques ou surnaturelles, d'autres qui appartiennent – selon Court – à un répertoire déjà connu en Irlande ou ailleurs. Ces nombreuses histoires et anecdotes sont directement insérées dans sa narration personnelle parfois sans distinction ou sans être annoncées. Elles sont parfois présentées comme vraies, comme des expériences vécues, ou bien elles vont surgir parce que l'épisode narré évoque au narrateur une histoire particulière. Pour Court :

« *But for Patrick the conventional boundaries between fact and fiction (boundaries that the settled world often claims to recognize and trust) were especially obscure. Events he had physically experienced, for example, could be invaded and substantially changed by a literary tale or legend. Equally, he might appropriate such a tale for part of his personal history. Bridget and Johnny exerted more self-conscious literary control than he. They were both careful to preserve the discrete literary form of a tale or a song and thus, on one level of awareness at least, distinguish between literary and other kinds of experience* » (Court, 1985: xiii-xiv).

Court reste ici dans une conception courante dans laquelle les histoires ou contes sont pris de manière indépendante, ils ne font pas partie de la narration. Bridget et Johnny conservent peut être une forme plus « littéraire », mais – et j'ai ici conscience que rien ne peut l'affirmer ou le contester – ils ont aussi peut être plus conscience des attentes de leur interlocuteur. Court ne semble pas envisager la possibilité que ce soit le « style » de Stokes, ou même qu'une étude des histoires en leur contexte et situation d'énonciation pourrait éventuellement montrer que Stokes n'est pas une exception. Narration personnelle et histoires qui s'entrelacent sont une pratique souvent observée et qui participe entre autre à l'engagement du public. Certains

enregistrements de chants sur le site du *Navan Travellers Workshop*¹⁰⁹, montrent que ces chants peuvent être encadrés par un récit présenté comme vrai, comme expérience vécue (cf. Annexe 5). La narration ne se sépare parfois pas du chant.

Walsh (2007) note aussi un élément intéressant quand au style de narration de Joyce et de Maher. Elle constate que Joyce a moins tendance que Maher à mettre l'emphase sur elle-même, ses propos concernent plus la famille, les *Travellers* dans leur ensemble, et les enjeux et problèmes auxquels ils peuvent être confrontés. S'il est clair que cela sert sa position politisée et son but à défendre les droits des *Travellers*, il est vrai qu'elle paraît d'avantage se définir par sa relation aux autres que Maher. Les autres témoignages dont il a été question ici semblent faire écho à cela. En effet, les femmes *traveller* paraissent avoir plus tendance à se raconter par références à d'autres individus.

De nombreuses informations ressortent de ces récits et la singularité de certaines d'entre elles n'ont curieusement jamais stimulé l'intérêt des personnes qui les étudiaient. Que penser du fait que le père de Joyce lui apprenait à marcher « à la manière *traveller* » ? De ce que dit Cassidy sur le fait de ne pas acheter les biens d'un mort ? Ou du parallèle qui semble se présenter entre le fait de toujours dire par qui une compétence a été acquise, et la pratique qui veut que la personne par qui un récit a été appris doit être mentionnée¹¹⁰ ?

IV – Pratiques Langagières : quelques notes

S'il est relativement aisé de trouver une documentation sur la langue, la littérature et tradition orale, la musique des *Travellers* ou leurs écrits, celle-ci reste cependant très limitée. Leurs pratiques langagières, la construction du discours, du répertoire, leurs expressions, etc. ne semblent pas avoir beaucoup suscité l'intérêt de ceux qui travaillaient avec eux. Nombreux sont ceux qui vont présenter un « dictionnaire » anglais/*shelta* comprenant quelques mots ou expressions, mais sans plus de développement.

Pour autant, au détour de ces travaux, des ethnographies ainsi que des biographies, il est possible de trouver des éléments sur leurs pratiques langagières qui justifieraient que l'on s'y attarde. Certains de ces auteurs vont eux même évoquer une observation et ajouter que plus d'investigation serait nécessaire, ce qui est rarement fait. Kenny (1994) pense que chacun a

¹⁰⁹ Une association du comté de Meath qui travaille à aider au développement des initiatives *travellers*, notamment dans l'éducation et le travail, ainsi qu'à la promotion de la culture *traveller*. Pour les enregistrements de chants sur leur site internet : <http://www.travellerheritage.ie/music.asp>.

¹¹⁰ Ce que l'on observe en particulier dans l'ouvrage de Maher comme le note Walsh (2007). Les récits sont toujours restitués à l'individu par qui ils ont été appris.

tendance à passer à côté de ces petits détails alors même que ceux-ci sont assimilés par le chercheur lorsqu'il se trouve sur son terrain d'enquête. Des détails intériorisés de manière inconsciente qui pourraient s'avérer riches en informations si l'on y prêtait attention. Voici quelques éléments qui ont paru saillants dans certains de ces ouvrages. Le peu d'informations dont on dispose sur ces sujets empêchent une analyse approfondie qui pourrait pourtant apporter beaucoup.

Pour commencer, on remarque que les sujets qui sont soumis à des non-dits ou abordés de manière détournée semblent souvent se rapporter au corps de manière plus ou moins directe. Cela se rattache sans doute aux notions de pureté et propreté, ainsi qu'à la réputation d'un individu ou groupe familial. Helleiner (2000) fait partie des seuls à s'y intéresser. Bien qu'elle ne rentre pas dans les détails, elle explique que la verbalisation sur des sujets relatifs au corps et en particulier au corps sexué est limitée. D'après ce qu'Helleiner a observé, il semble que deux individus peuvent entretenir une relation de *flirt* de manière publique, mais cela n'est possible que dans certains cas et configurations spécifiques. L'humour portant sur les relations sexuelles par exemple est possible entre une femme et son beau-frère du même âge. L'humour sur la sexualité est aussi part des conversations entre femmes mariées. Helleiner note que ceci est d'autant plus saillant que cela contraste avec leur réticence à parler de menstruation ou même de grossesse. Ce sont en effet des sujets honteux à aborder avec certains individus - en particulier de fille à mère - mais ces discussions sont possibles avec certains membres de la famille ou affins, et de nombreuses connaissances sont acquises par ce biais. Il est néanmoins compréhensible que ces informations appartenant au domaine du privé et de l'intime soient difficilement accessibles au chercheur durant son étude.

Ces remarques pourraient permettre d'éclairer d'autres éléments langagiers des *Travellers*, comme les adjectifs utilisés pour décrire une femme qui s'apprête à se marier. Gmelch explique que l'on vérifie que la jeune fille est *clean* (propre, pure) et *tidy* (rangée, ordonnée, soignée). Il ne dit pas explicitement « vierge », et le fait que les termes soient entre guillemets dans son texte laisse supposer qu'il reprend ici des notions et expressions *travellers*. Il semble que la virginité et le corps – entre autre de la femme - sont d'une certaine manière effacés dans la parole. Divers documentaires ou *reality show*¹¹¹ sur les *Travellers* semblent confirmer cette idée. Corollairement, il semble que la jeune fille qui veut sauvegarder une bonne réputation doit aussi contenir l'expression de certains sentiments. Helleiner explique en effet

¹¹¹ Voir notamment un épisode du 10 octobre 2013 de *My Big Fat Gypsy Wedding* dédié aux baptêmes et funérailles (intitulé *My Big Fat Gypsy Christening*).

que des informatrices lui ont appris qu'il ne faut pas exprimer son amour envers son futur époux avant le mariage : il faut éviter le *bad talk* afin de maintenir un *good name*.

Au regard des textes dont on dispose, il semble que la maladie n'est que très rarement abordée seule. Le corps, et le corps malade, n'est jamais l'objet de la parole. Joyce, Warde et d'autres vont aborder ces sujets, mais par le biais des soins et remèdes *travellers*, au travers des relations avec les médecins, des hôpitaux ou des dangers de certaines pratiques – par exemple, l'intoxication au plomb liée à la récupération de batteries dans les décharges (Joyce, 2000). Une étude plus approfondie sur le silence vis-à-vis du corps et de ses manifestations – si c'est effectivement le cas – mettrait au jour les stratégies d'évitement qui peuvent être mises en place, les substitutions de termes, etc. et permettrait probablement de mieux saisir la manière dont le corps est perçu.

Dans le rapport aux autorités ou aux *Settled*, Gmelch (1975) rapporte que les hommes laissent généralement leurs femmes s'occuper du dialogue. Il explique aussi que, même quand cela semble important – par exemple avec un médecin – les *Travellers* posent rarement de questions. Ils sont décrits comme peu loquaces lorsqu'ils sont en situation de dépendance, en particulier parce que les *Settled* sont toujours considérés comme suspect et n'attirant pas la confiance. Gmelch l'attribue à une perte d'assurance et de confiance en eux-mêmes. Cependant, dans le cas du médecin, il est aussi possible – au regard des remarques précédentes – que ce manque de loquacité soit aussi dû au fait que le médecin ne s'occupe que du corps et donc d'un domaine sur lequel on ne s'exprime pas.

Les *Travellers* accepteraient et seraient résignés à la manière dont ils sont traités (Gmelch, et al., 1975). Ceci fait écho aux visions pessimistes sur l'avenir des *Travellers* et de la vie sur la route exprimée par certains auteurs *travellers* et dans plusieurs entretiens. Maher par exemple, décrit les récits apocalyptiques de sa mère quand à la destinée des *Travellers*. Cependant, on peut se demander si - à l'instar des attitudes corporelles et langagières qu'adoptent les femmes pendant le *hawking* (voir plus bas) - cette posture résignée et presque soumise n'est pas aussi stratégique dans la gestion du rapport aux *Settled* et aux autorités. Peut être est-ce une technique pour attirer plus de compassion, ou simplement pour éviter d'envenimer une situation par exemple. En effet, de nombreux récits de *Travellers* narrent comment ils surent se jouer de la *guarda*, ou de la sécurité à des postes de contrôles entre l'Irlande du Nord et la République d'Irlande, feignant de ne pas avoir su tel interdit, ne pas connaître tel individu, en se faisant passer pour le conjoint d'un autre, etc.

Plusieurs auteurs font mention du fait que les *Travellers* peuvent se présenter sous différents noms selon les contextes et les interlocuteurs, selon la nature de la rencontre ou de

l'échange. C'est l'analyse que fait Okely (1994) d'une anecdote vécue en Angleterre. Lorsqu'elle y rencontre des *Irish Travellers* par hasard, ils lui précisent que si beaucoup d'entre eux sont Irlandais, il y a dans chaque famille au moins une épouse anglaise. Ils se présentent tous par des noms comme Lee ou Loveridge. Ceci attire la curiosité de Okely car les *Travellers* ne donnent normalement pas facilement leur nom de famille à un étranger¹¹². Les *Irish Travellers* en question ici ont choisi des noms connus de la littérature folklorique britannique souvent associés aux *Gypsies* d'Angleterre ou du Pays de Galles. Ils signalent ainsi un lien avec l'Angleterre – plutôt qu'avec l'Irlande - tout en utilisant l' « exotisme » associé aux *Gypsies* – plutôt que l'image de *outcasts* accolée aux *Travellers*. Pour Okely : « *It was a brilliant manipulation of the prevailing hierarchy as seen within England. This is one micro example of how the Travellers respond to the mythical origin which most suits non-Travellers* » (1994: 16). Le nom peut donc être manipulé selon l'interlocuteur. Ici Okely pense qu'ils la suspectaient d'être une « officielle ». De même que leur nom, leurs origines vont aussi être manipulées pour s'adapter à ce qu'ils pensent être attendu d'eux ou leur être avantageux.

Les *Irish Travellers* vont par exemple se présenter comme des *Romani Gypsies* sur les foires lorsqu'ils proposent de lire la fortune (Gmelch, 1972). Ils vont exploiter des notions, des valeurs, qu'ils considèrent *settled*, et renégocier les stéréotypes sur les *Gypsies* et *Travellers* à d'autres fins. Gmelch (1972) explique brièvement les stratégies – des femmes surtout – lorsqu'elles vont mendier dans la rue ou en porte à porte (*hawking*) - les formules types, les attitudes corporelles, etc.- et parle d'humilité feinte (les yeux baissés, la voix douce). Elles vont faire appel aux valeurs religieuses et chrétiennes assumées des Irlandais, et mettent en avant le bien-être des enfants. Gmelch explique que le discours se déroulait de manière stéréotypée : « *“God bless you, ma'am. Have you e'er a bit of bread or a little sup of milk to colour our tea? Holy Mary, Mother of God. I don't care about meself, ma'am. It's the poor childer I'm afeard of. They've nothin' to eat this two days.” Once the first plea was met, requests for more often followed: “I suppose you wouldn't have an ole pair of shoes you might have cast off? Me feet do be terrible cramped in these wrecks.”* » (Gmelch, 1972: 27). Les personnes qui se montraient généreuses recevaient ensuite une bénédiction, quand les autres étaient maudites.

Maher explique aussi comment sa mère pouvait initier et prolonger une séance de divination (*fortune telling*): « *She might be begging or buying something in a shop and she would remark some lady, or even gent, ‘You have a very interesting face ma'am. I can see by your eyes that you have had a bit of sad trouble recently.’ Straight away the person would*

¹¹² Les *English Travellers* ont tendance à se présenter sous le nom de Smith, ce qui leur permet de conserver un certain anonymat.

become interested. As soon as they did my mother would begin : ' Well, ma'am, if you cross your palm with a piece of silver I may be able to enlighten you, for I can see joy coming your way. ' » (Maher, 1998: 15). La mère développait puis expliquait qu'elle avait besoin d'utiliser des cartes ou un cristal afin d'en découvrir plus, et qu'il fallait donc lui donner plus d'argent. Les pratiques divinatoires ont été étudiées avec différentes communautés Tsiganes, mais très peu avec les *Irish Travellers*. En effet, les auteurs se limitent souvent à informer de sa similarité avec celle des autres groupes. Enfin, certains auteurs comme Nan Joyce par exemple, mettent en avant un véritable don divinatoire, un don qui serait chose courante dans la communauté. Mais on trouve d'autres discours qui présentent la divination comme une arnaque, un art ou un travail parmi d'autres. Il y a peut être ici une contrainte double qui explique ces deux discours. En effet, ne pas reconnaître de don particulier pour la divination peut venir appuyer le stéréotype du *Traveller* « menteur et arnaqueur » ; mais le présenter comme un véritable don appuie celui du *Traveller* « irrationnel et superstitieux ».

Court explique que par leurs diverses activités, et les contacts fréquents avec les *Settled*, les femmes *travellers* développent un répertoire et un type de discours spécifique. Elle explique: « *For each situation Tinker women had a repertoire of protective dodges, many representing themselves as helpless, ignorant, or lacking of self-interest. As one Tinker woman explained to a settled complainant: "Who has a better right to beat me than my husband?" Being in the first line of advance and the last line of defense gave Tinker women a greater command of varieties of public behavior than men had. They were adept at the small talk, whispered confidences, and relaxed pleasantries that men found difficult* » (Court, 1985: 39). Court ajoute que, aux yeux des *Settled*, les compétences des femmes *traveller* les rendent plus accessibles ; mais qu'elles paraissent aussi moins candides et plus rusées que les hommes.

Les notions *settled* sont également réutilisées à l'intérieur du groupe, ce qui pousse d'ailleurs Gmelch à effectuer un parallèle avec la réutilisation des insultes chez les Afro-Américains. Helleiner et Gmelch font tout deux mention du fait que des insultes et expressions péjoratives – pour faire référence à un « bon » ou « mauvais » *traveller* par exemple - à l'encontre des *Travellers* sont réutilisées entre eux. Il est donc courant de les entendre se dire « *tinker tramp* » ou « *dirty knacker* ». Sharon Gmelch explique que ces « étiquettes péjoratives » sont aussi utilisées dans les plaisanteries. « [...] *whenever I did something which was felt to be out of character for a "respectable" person travellers would comment, "You're a real knacker now". One evening as I stood in the door yelling loudly across the camp for my husband to come for dinner, Big Jim walked by and commented "You're just like the tinkers now"* » (1975: 116).

Les manières dont il est fait référence aux *Settled* et aux relations entre les deux parties peut aussi apporter des informations intéressantes sur comment ces relations sont perçues et vécues. Joyce utilise presque systématiquement le mot *hunted* lorsqu'elle décrit la vie des *Travellers* et les actions de la *guarda* et des autorités. Une des informatrices de Gmelch (1975) fait référence aux *Settled* comme des personnes de nationalité différente. Helleiner (2000) raconte que des histoires circulent entre les enfants sur d'effrayantes créatures rôdant autour du camp : « *Children often told me about ghosts, monsters, and 'fat', 'naked', or 'beardy men' that hovered nearby to take them* » (2000: 221). Plusieurs témoignages dans les vidéos de ITM Britain, ou dans les poèmes de Joyce par exemple, comparent ainsi les *Travellers* à des animaux : être traité comme un animal ; « même un animal ne serait pas traité ainsi », etc.

On trouve également divers éléments intéressants, sur certaines pratiques qui peuvent entourer la mort ou la naissance¹¹³. Joyce mentionne que les réunions en souvenir des morts étaient souvent l'occasion de jouer de la musique. Dans les différentes anecdotes présentées par Fegan et O'Connell (2011) il semble que mort et naissance étaient tout deux des événements musicaux. Ils expliquent qu'avant une naissance : « *Fiddlers and dancers gathered for the week around bonfires, sustaining a week of music, dance and merriment in anticipation of the big event* ». S'ils ne le disent pas explicitement, plusieurs anecdotes laissent penser que les enterrements étaient, et sont encore, des événements musicaux, du moins dans les familles de musiciens et chanteurs, et constituent des moments clés des manifestations musicales et de *storytelling traveller*. Pour les funérailles de John Doherty, une *fiddle* fût passée de personne à personne pour y jouer¹¹⁴ avant que plusieurs individus ne sortent leur propre *fiddle* et jouent ensemble. Même s'il est probable que ce fût un choix spécifique à ces funérailles, il semble que la musique est quelque chose qui est donc aussi présent aux funérailles, ou du moins à la réception qui est tenue après.

On remarque aussi que deux des anecdotes font mention d'une personne qui cesse de pratiquer un instrument ou le chant après le décès d'un proche. Biddy Rainey arrêta de chanter après le décès de son mari. Les auteurs n'expliquent pas cette décision ni si elle a éventuellement continué à chanter en privé. Si l'arrêt du chant est lié au deuil, on peut se questionner si c'est une pratique courante, et si oui, à quoi cette privation peut s'appliquer et pour quelles raisons : à l'instar de l'achat d'objets d'un mort, peut être est-ce une manière de

¹¹³ La tradition du *keening* par exemple, où des pleureuses professionnelles escortaient la bière du défunt était une tradition présente en Irlande et chez les *Irish Travellers*, mais elle aurait presque disparu depuis les années 1950 précise Munnelly (Court, 1985).

¹¹⁴ Les seuls à ne pas jouer étaient les employés du bar et les trois seules femmes.

ne pas attirer l'esprit ; peut être doit-on se priver d'une activité agréable pendant le deuil. Si elle a continué à chanter en privé, il est possible que l'arrêt des performances publiques – surtout si elles se déroulent dans un bar – soit lié au fait qu'une femme ne peut se produire sans être accompagnée de son mari ou d'un membre de sa famille. L'autre exemple est celui de Pecker Dunne qui arrête de jouer du *fiddle* pendant 15 ans après le décès de son père qui le lui avait enseigné. Pecker préférerait le banjo au regret de son père qui l'avait poussé à jouer du *fiddle*. Il est concevable que ce soit le fait qu'il ne reçoive plus de pressions de son père qui motive cet arrêt, mais il est aussi possible que le *fiddle* étant fortement associé à son père, Pecker Dunne ait arrêté par deuil. Ces « silences musicaux » mériteraient plus d'attention car il est possible qu'ils dénotent d'autres formes de silences pratiquées dans d'autres domaines.

On remarque aussi dans les différentes biographies et les entretiens vidéos de ITM par exemple, que lorsqu'il est fait mention du nom d'un défunt, une formule qui appelle à la paix de son esprit suit presque systématiquement : « *God rest his soul* », « *rest in peace* », etc. Maher narre une anecdote dans laquelle sa mère lui raconte une histoire et nomme dès le début plusieurs personnes décédées. Elle interrompt sa narration : « '[...] *Lord have mercy on them all, we mustn't forget to say a prayer for them after we finish this story*' interrupted my mother » (Maher, 1998: 50). L'arrêt de certaines pratiques après un décès, l'interdiction de vendre les possessions d'un défunt, les formules appelant à son repos, la tradition de brûler la caravane et les biens du mort, semblent faire écho aux descriptions que donne Patrick Williams (1993a) des pratiques qui entourent la mort chez les Manouches¹¹⁵.

Enfin, Kenny (1994) a remarqué un élément de langage qui lui semble particulier aux *Travellers* qu'elle a rencontré. Elle en propose une analyse bien qu'elle précise ne pas avoir eu l'occasion de travailler sur le sujet. Elle explique que les *Travellers* ont plutôt tendance à utiliser l'expression *go on* au lieu de *go* : « *This may sound trivial, but I would argue otherwise. The form « go on » denotes continuation or resumption – of education (going on to university); of talk (« please go on »/ « X goes on and on »). I think we sedentary people use this form in relation to movement in calling for resumption of interrupted progress (as after a rest stop on a walk), or to avoid such interruption; otherwise we « go, go off/ back/ to/from... », but, if my observations are right, Travellers use it constantly when talking of any movement from place to place* » (Kenny, 1994: 184). Pour Kenny, il est possible que cette manière de dire réfère à la poursuite du voyage, et que cette idée se retrouve entrelacée à l'intérieur des conversations

¹¹⁵ Ce sujet est développé dans la partie suivante.

ordinaires. Cet usage de *go on* serait alors un des signes du « *nomadic mindset* » : « *indicating an ever-present sense of being on the move* » (Kenny, 1994: 184).

Les pratiques langagières, les traditions et littératures orales ne sont pas de simples faits observables. Ce ne sont pas juste des faits que l'on expose parce que leur singularité a attiré notre attention. Cela équivaut à collecter un fétiche africain ou un masque kwakiutl pour l'exposer dans un cabinet de curiosité, sans chercher à savoir ce que ces objets sont réellement pour la société qui les a produit, comment ou pourquoi. Il semble pourtant que c'est ce qui est encore souvent fait, les *Irish Travellers* ne sont pas une exception. Il est nécessaire de chercher à comprendre ce que les individus « font » quand ils « disent », de leur point de vue comme de celui des autres – dans la mesure du possible.

Partie 5

La Construction du Discours et l'Intérêt d'une Perspective Comparatiste

I – Mémoire, Histoire et Transmission

a- Inscrire la mémoire dans l'histoire

Lorsque l'on analyse la construction du discours des *Irish Travellers* au travers de leurs autobiographies, de leurs vidéos et récits, on s'aperçoit que le rôle de l'histoire et de la mémoire tient une place importante. Comme Ó hAodha (2011d) le signale, les *Irish Travellers* cherchent à se réinscrire dans le paysage historique de l'Irlande et des événements sociaux et politiques qu'a vécus le pays au cours du 20^e siècle, mais ils ne se limitent pas à cela.

Les récits de *Travellers* montrent qu'ils ont conscience que, comme le dit Patrick Williams (1993b) à propos des « Tsiganes », leur présence n'est jamais jugée légitime. Il a été montré que les discours dominants en Irlande ont en effet eu tendance à évincer les *Travellers* de l'histoire et de l'idée de la nation et font la promotion d'une identité irlandaise présentée et pensée comme homogène (Walsh, 2007). Pour Maher, il semble que cette prise de conscience surgit alors qu'il est adolescent et entre à l'école. Il s'aperçoit que non seulement les *Travellers* sont absents des livres d'histoires, mais aussi que les versions non-*Traveller* et *Traveller* de certains contes et légendes présents dans les livres diffèrent. Bien qu'elles en avaient déjà conscience, Joyce et Warde narrent toutes deux leur surprise – la première lors d'une intervention en école, la seconde lors d'une conférence à Wicklow – de constater l'ignorance des Irlandais vis-à-vis de leur communauté. Joyce écrit d'ailleurs : « *It was like speaking of something from out of the world. They could tell you the history of the North American Indians but here were the Irish travellers in their own country and they could tell you nothing about them, their history or their traditions. And these are the people who'll be running the country when we're all gone* » (2000: 108).

A partir de ce constat, les *Travellers* mettent souvent en exergue deux points : la reconnaissance de la littérature et de la transmission orale comme mode de connaissance valide ; et la crainte de voir disparaître leur héritage culturel, porté notamment par leurs traditions orales. Ils cherchent alors à faire intercéder la mémoire familiale et collective avec l'histoire

écrite et officielle. Faire valoir la légitimité de leurs savoirs est alors un pré-requis pour justifier du devoir de les préserver. Chez Warde par exemple, ce processus passe par un travail de recherche de correspondances entre les traditions orales irlandaises et *travellers* avec les registres écrits officiels, ainsi qu'une reconstruction de sa généalogie. Ce procédé permet aussi la légitimation de certaines pratiques ou activités. En effet, dans un documentaire¹¹⁶ sur le *Appleby Fair*¹¹⁷, on constate que les rapports historiques, les archives, sont utilisés dans le but de justifier le maintien de la foire : en montrant son ancienneté ou qu'elle appartient à une tradition par exemple.

Ce processus de légitimation de l'histoire orale passe aussi par la déstabilisation de la valorisation de l'écrit dans les sociétés dites « de l'écrit » (Walsh, 2007). Cependant, tous n'utilisent pas les mêmes méthodes, ne l'exposent et n'y parviennent pas par les mêmes moyens. Deux procédés ressortent: la contestation et l'insertion. Les *Travellers* ont connaissance des différents discours – populaires, politiques, scientifiques - qui ont pu se construire à leur sujet. Ces discours sont récupérés et contestés. Joyce va par exemple expliquer que les *Travellers* ne sont pas juste les descendants des « *potato people*¹¹⁸ », que leur histoire est plus ancienne que la Grande Famine et remonterait à St Patrick : une histoire ignorée mais que les *Travellers* détiendraient grâce à la transmission orale (Joyce, 2000). Chez Maher, le Dollman avance que l'histoire écrite n'est pas aussi sûre que les traditions orales des *Travellers*, et que beaucoup de textes de l'histoire ancienne irlandaise ont été écrits par des *Travellers*. Il se demande alors si l'oubli de l'histoire des *Travellers* est volontaire. La mère de Maher va mettre en avant l'importance de la transmission comme seul moyen de préserver la mémoire collective : « *You must remember that story-telling is our only means of communication with the past. We on the road can't write our deeds, but we do remember them and pass them down faithfully by word of mouth* » (1998: 68).

Selon Walsh, écrire son histoire représente donc pour les écrivains *travellers* un moyen de préserver la mémoire culturelle, de sauvegarder le passé pour les générations futures, et de résister à la pression de l'assimilation. Les *Travellers* cherchent à protéger et défendre un héritage culturel qu'ils perçoivent comme disparaissant. On le voit également dans le documentaire sur le *Appleby Fair* quand des *Travellers* et *Gypsies* décident de venir dans des *wagons* (roulottes en bois) traditionnels, ils cherchent à faire en sorte que les plus jeunes sachent

¹¹⁶ Un documentaire à l'initiative de l'association *Leeds GATE Gypsy and Traveller Exchange*, « *Gypsy Fair : Krush on the Drom* » (2007) disponible sur Youtube : <https://www.youtube.com/watch?v=OFdSkTCPMtE>

¹¹⁷ Le *Appleby Horse Fair* est le plus grand rassemblement de *Gypsies* et *Travellers* en Angleterre.

¹¹⁸ Nom donné aux victimes de la Grande Famine.

quel était leur mode de vie antérieur. Toutes les personnes interrogées mettent aussi en avant la crainte de perdre leurs racines et leur culture.

Comme le dit Ó hAodha : « *Maheer and Joyce both refer to the importance of oral tradition in Traveller culture and point to its importance in assigning themselves a “dinnseanchas¹¹⁹” or a “sense of place” within Irish society. This sense of orality that has been passed down faithfully by “word of mouth” is set against the official or “written” history of Ireland which would assign to Travellers a place in the footnotes of Irish history, a place where if they are considered at all, it is only as helpless victims of poverty and dispossession, the detritus of colonialism and a tragic Irish past who are only a strange nuisance or anachronism in the modern nation-state* » (2011d: 8).

S'il y a contestation de l' « histoire écrite » comme seule à être valide, il y a aussi réinscription à l'intérieur de celle-ci. Pour déstabiliser la valorisation de l'écrit et de l'histoire dominante, la réécriture est plus efficace que la contestation simple. Cette réinscription passe entre autre par l'insertion de la mémoire collective, familiale ou individuelle à l'intérieur de cette histoire, ainsi que par la réutilisation et un réinvestissement des théories, discours et récits à leur égard. Les *Travellers* ont conscience que leur absence de l'histoire irlandaise n'est pas juste une erreur, et qu'elle est notamment liée à la présomption selon laquelle les *Travellers* n'auraient jamais pris part à la vie de l'ensemble de la société et n'ont pas joué de rôle dans les grands événements historiques irlandais. « *People sometimes make out that – seeing as Travellers were often excluded from the “mainstream” community that they didn't play their part in the struggles for Irish freedom* » (Warde, 2010: 87).

Ils ont de plus conscience du fait que l'histoire, et l'histoire écrite en particulier, est quelque chose d'important et valorisé par les non-*Travellers*. L' « omission » dont ils sont l'objet est en réalité chargée de sens, elle « dit quelque chose » de la manière dont les *Travellers* sont perçus. Ils se munissent donc d'un même système de représentation du passé que celui des non-*Travellers* : ils écrivent leur histoire. Et, en l'inscrivant à l'intérieur de l'histoire irlandaise, ils savent qu'ils touchent à des éléments valorisés, et affectés par les non-*Travellers*. L'intérêt qui leur est porté est souvent en lien avec ce qu'ils peuvent nous apprendre de « nos sociétés » et les *Travellers* en ont conscience. Ainsi, la valorisation de leur histoire et de leurs traditions orales est effectuée par le prisme des nouvelles connaissances que cela apportera à l'ensemble de la société. Ce réinvestissement des discours sur leur histoire et sur leurs origines s'opère

¹¹⁹ Traditions orales associées à l'histoire de certains lieux.

ainsi sur deux terrains en particulier : les contes et légendes ; et les grands événements historiques.

Braid (1997) pense que l'analyse de la manière dont le folklore peut être employé et de l'intersection des discours narratifs avec les questions d'identité culturelle, offre la possibilité de percevoir comment ces questions se construisent et s'accomplissent. De nombreux contes et légendes sur les *Irish Travellers* existent au sein des non-*Travellers*. Il a été dit dans la Partie 2 que ces récits ont tendance à présenter le nomadisme des *Travellers* comme une punition divine, pour un manque d'éthique, de morale ; par exemple la trahison du Christ ou de St Patrick. MacGréine et McGrath ont collecté des histoires sur leurs origines. Certaines portent sur l'histoire d'une famille en particulier et d'autres ont une valeur plus collective, certaines assez similaires à celles des ruraux (Helleiner, 2000). Les versions *traveller* reprennent et retournent parfois ces récits et renégocient la place qui leur y est attribuée. Helleiner explique : « *MacGréine, for example, was told by a Traveller that because a 'tinker' stole one of the four nails that were forged to crucify Christ, there was one day of the year on which all 'tinkers' could steal without sinning. He was also told that 'a tinker once blinded the Devil, and on this account a tinker could never go to hell' (1931 :176-7) » (2000: 50). Cet épisode du clou volé est connu en Irlande et est évoqué par de nombreux auteurs ailleurs en Europe, notamment Okely (1983) chez les *English Gypsies*.*

Dans *The Tinker and the Crucifixion*, racontée par Patrick Stokes (cf. Annexe 6) (Court, 1985), c'est un forgeron et un « *Tinker* » qui ont fabriqué la croix et les clous destinés à crucifier le Christ. Le charpentier ayant refusé, le « *Tinker* » lui vole son bois et son matériel. Le forgeron et le « *Tinker* » sont alors condamnés à être pauvres, et le « *Tinker* » à errer, alors que le charpentier rencontrera toujours le succès. Selon Court, c'est ce qu'il y a de plus proche d'une légende sur les origines des *Travellers* en Irlande, et cette histoire établit une relation fondamentale, voire magique, entre les *Travellers* et le Christ (Court, 1985). On réalise aussi par cet exemple que les non-*Travellers* ne sont pas les seuls à véhiculer des histoires où les *Travellers* sont présentés comme fautifs.

Pour Okely : « *When the Gypsies have explicitly adopted the Gorgio Christian rites and mythology, they have transformed their meaning and put them to their own use » (1983: 216). C'est ce qu'il semble se dérouler avec les *Irish Travellers*. Le récit de la mère de Maher sur les raisons pour lesquelles les *Travellers* ont pris la route semble bien refléter cette idée. Elle lui explique qu'il y avait de nombreux *Travellers* à l'époque de St Patrick et que ceux-ci ont toujours été contre toute forme d'exploitation ou d'esclavage. C'est pourquoi ils décidèrent d'aider St Patrick à s'échapper et l'ont protégé jusqu'à ce qu'il se rende sur le Continent. Là,*

St Patrick devient prêtre et retourne en Irlande (an 432) où il rejoint les *Travellers* qui deviennent ses premiers disciples. Et c'est en prêchant à travers l'île qu'il parvint à christianiser l'Irlande (cf. Annexe 7).

Pour MacGréine, les inconsistances dans leurs récits prouvent que les *Travellers* manquent d'une véritable tradition sur leurs origines, mais pour Helleiner : « *None the less, insofar as these stories can be read as attempts to claim a place as Travellers within the moral community of independant Ireland, they provide evidence of a collectivized historical consciousness* » (2000: 50). En effet, si l'on reste avec les récits de la mère de Maher, on s'aperçoit qu'elle inscrit les *Travellers* comme premiers « vrais chrétiens convertis » en Irlande - convertis, de plus, par le saint irlandais par excellence - mais c'est aussi cela qui les voue à disparaître. Elle raconte que St Kévin, peu avant sa mort, aurait fait un sermon à un groupe de *Traveller* : tout ce que feront les *Travellers* sera fait dans la pauvreté et la mendicité, les générations futures seront rejetées et confrontées à de nombreuses difficultés, mais à présent qu'ils ont le « *Divine Word of God* », leur foi sera plus forte que nulle part ailleurs. Un jour, ils disparaîtront et seront pleurés, et cela amènera une nouvelle ferveur dans la foi. De nombreux *Travellers* vont aussi mettre en avant le fait que moines et prêtres ont voyagé à leurs côtés, certains récits avancent même que le Christ ou St Patrick étaient eux-mêmes des voyageurs (Maher, 1998; Warde, 2010). Chez certains, ce passé est rattaché au temps du « *hidden church* » quand, sous la colonisation anglaise, la répression des catholiques les forçait à se cacher. Les récits rattachent donc l'histoire des *Travellers* à la communauté morale et chrétienne irlandaise, et utilisent des images et références communes - et parfois très fortes - aux deux parties (Walsh, 2007).

Ó hAodha (2011c) analyse un récit qu'il trouve particulièrement représentatif d'une « contre-tradition » dans les discours sur les *Travellers* dans la tradition irlandaise. *Ortha an Ghreama/ The Stitch Charm* raconte l'histoire de Jésus-Christ et de Marie qui se seraient vêtus en « vagabonds » et demandent de l'aide dans une ferme. S'il n'est pas possible d'entrer dans les détails de ce récit ici, Ó hAodha fait une remarque qui peut nous être très utile. Il explique que le Christ et Marie font preuve d'une conformité aux représentations sur les *Travellers*, mais y opposent aussi une forme de résistance que l'auteur analyse comme une *covert disobediance*. Il s'inspire notamment de Bhabha (1988) et de la notion de « troisième espace », un « entre-deux » (*in between*) qui laisse place à l'émergence d'autres formes de discours où les résistants ou marginaux peuvent parfois prendre une position autoritaire. Pour Bhabha, le mimétisme du discours dominant est un élément stratégique de résistance, il négocie les représentations en créant une image familière mais quelque peu différente, voire dérangement. Il semble que c'est

ce qui apparaît avec ces discours sur l'origine ou l'histoire des *Travellers*. En effet, les récits ne diffèrent pas radicalement des versions sédentaires, au contraire, ils conservent une certaine image des *Travellers*. C'est en partie par ce procédé qu'il est plus facile d'obtenir la validation de ces récits par les non-*Travellers*, ils sont suffisamment proches et s'inscrivent dans un univers légendaire suffisamment similaire, pour ne pas être radicalement rejetés. Dans tous les cas, l'utilisation et l'adaptation des histoires et légendes peuvent servir à légitimer leur présence et origines. Car c'est bien la revendication d'une légitimité qui transparait dans ces discours. Par l'acquisition d'une légitimité historique, ils cherchent à démontrer d'une légitimité actuelle, culturelle, sociale, à exister tels qu'ils sont.

Walsh considère que le « groupe dominant » utilise les représentations des *Travellers* pour justifier leurs pratiques oppressives et le « groupe dominé » les emploie afin de développer des stratégies de résistance. Les *Travellers* doivent donc redéfinir les images et représentations – y compris sur leur histoire et leurs origines – afin de proposer un contre-discours. Ils doivent utiliser le vocabulaire – la langage, les codes et conventions - de la culture hégémonique tout en légitimant une position qui se situe en dehors des normes de celle-ci, et donc en dehors des normes du public auquel ils s'adressent¹²⁰(Walsh, 2007).

Les *Travellers* vont aussi faire référence aux grands événements historiques afin de légitimer leur présence. Pour certains, ces références vont être à l'échelle de la communauté. C'est d'ailleurs un aspect souligné par Ó hAodha. Les *Travellers* cherchent à se réinscrire dans l'histoire par le biais de la littérature : ils montrent les rôles qu'ils ont pu jouer dans les déboires pour l'indépendance du pays (Ó hAodha, 2011d). Joyce par exemple va parler du fait que les *Travellers* faisaient passer des armes pour l'IRA en Irlande du Nord, et que leur statut « neutre » facilitait cela. Warde rappelle que les *Travellers* aussi sont à majorité catholiques, que eux aussi ont souffert durant l'occupation, et évoque les *Travellers* d'Irlande du Nord durant les Troubles. Elle explique que de nombreux *Travellers* ont combattu auprès de l'armée irlandaise, mais aussi américaine ou anglaise, et notamment pendant la Seconde Guerre Mondiale. Maher va traiter du fait que la majorité des *Travellers* n'allaient pas en Ulster à part ceux qui y vivaient ou y avaient de la famille, à cause des contrôles fréquents à la frontière. Mais c'est parfois l'histoire familiale, ou un récit personnel, une anecdote, qui va être inséré dans l'histoire nationale. Walsh (2007) note que Joyce utilise particulièrement ce procédé d'inscription de son histoire de vie et de sa famille dans l'histoire de la nation. Elle raconte par exemple comment

¹²⁰ Walsh se concentre sur Joyce lorsqu'elle fait ce commentaire, mais il me semble que cette remarque s'applique tout autant aux autres récits auxquels il m'a été possible d'avoir accès.

des amis ont évité une fouille des *Black and Tans*¹²¹. On constate que de nombreux autres récits font de même. Warde fait référence à la participation d'un de ses ancêtres à la bataille de Vinegar Hill¹²². Elle parle aussi de son père qui sauva la vie d'un rebelle républicain poursuivi par des *Black and Tans* en cachant son arme.

Les *Travellers* sont donc présentés comme patriotes et comme ayant participé et souffert tout autant que d'autres Irlandais. Ce processus de réinscription dans l'histoire renforce ainsi leur requête à être reconnus comme des citoyens à part entière (Walsh, 2007). Walsh ou Ó hAodha donnent à penser que la réécriture par les *Travellers* de leur propre histoire joue un rôle important dans la construction et l'affirmation de l'identité *traveller*, et que cette réécriture est aujourd'hui nécessaire à la pérennité de leur culture. Braid, dans le cas des *Scottish Travellers* l'assimile d'ailleurs à un processus de traditionalisation :

« *The process of traditionalisation plays an important role in establishing and legitimating the continuity of both individual constructs of worldview and the attunements of worldview formed among individuals who perceive themselves to be members of collectivities. [...] Specific personal experience narratives, family stories, folktales and legends traditionalised in this way can be used to teach or remind individuals who they were and therefore who they are. In this sense narratives can become symbolic constructs of identity that can play an important role in constituting, maintaining and negotiating identity* » (1997: 46).

Warde exprime explicitement cette intention de réécriture historique : « *There's the history of our country – Ireland – and the history of the Irish people and the history of those Irish people who were Travellers and half of it is hidden from us. [...] And like every history it's a mix of legend and fact, one story added to another like the layering brick of a house and all we can do is build our own house and construct our history once more in the way that we see fit and true. In our own way* » (2010: 2-3). Peu importe qu'elle soit écrite ou orale, l'histoire est toujours le résultat d'une sélection, qu'elle concerne une narration de vie, la mémoire culturelle et collective, ou une narration historique. Calvet (1984) nous rappelle d'ailleurs qu'il faut toujours se demander quelle part de l'histoire est idéalisée et par quelle idéologie elle est sous-tendue.

La crainte de la disparition de leur histoire et de leurs traditions orales se retrouve en lien avec une perception négative de l'avenir. Le récit apocalyptique de la mère de Maher n'est pas une exception concernant un certain pessimisme. De nombreux *Travellers* pensent que la

¹²¹ Milice de l'armée britannique connue pour ses actions très violentes, envoyée en renfort à la Police Royale Irlandaise (RIC) à partir des années 1920 pour lutter contre les indépendantistes.

¹²² Une des grandes batailles de la rébellion irlandaise contre les Anglais en 1798.

sédentarisation et l'intégration sont inévitables (Gmelch, et al., 1975), que la vie sur la route touche à sa fin – comme le Dollman dans Maher. Court et Helleiner elles aussi notent un pessimisme et le lient en partie à l'incertitude du futur dans lequel vivent les *Travellers* au quotidien. Il est aussi possible que l'histoire récente des populations Tsiganes en Europe joue un rôle dans cette vision pessimiste. Gatelier (1998), au sujet des Lulis d'Ouzbekistan, explique que leurs légendes cherchent toujours à légitimer leur présence et ce notamment par crainte qu'il ne leur arrive la même chose qu'à d'autres populations d'Asie Centrale : déportations, conflits ethniques, etc. Les récits tendent donc à mettre en avant leur innocence, leur non-participation à certains événements, et à montrer l'injustice dont ils sont victimes.

b- Contradictions

Compte tenu de la place des narrations sur leurs origines et l'importance de l'histoire dans leurs récits, on pourrait supposer que c'est une préoccupation majeure des *Travellers*. Cependant, les *Travellers* sont indifférents aux questions sur leurs origines nous dit Ní Shuinéar (1994). Pour Court (1985), ils n'ont pas la même addiction à la généalogie que les Irlandais et leur mémoire généalogique remonte en général à deux générations. D'ailleurs, il semble que ce soit le cas de nombreuses communautés Tsiganes : Vlachs, Manouches, etc. Ils accordent peu d'importance à leurs origines. Alors, pourquoi parler d'une histoire à laquelle on est indifférent ? On en a déjà esquissé quelques aspects et un en particulier : parce que nous, non-*Travellers*, *Settled*, nous y intéressons et y accordons de l'importance.

Ní Shuinéar (1994) explique que les légendes sur les origines – qui décrivent la condamnation divine à errer ou qui les présente comme les descendants de nobles Egyptiens en pèlerinage prolongé - sont utilisées en interne ou pour les « étrangers crédules ». Il y a en fait peu de chances que ces légendes aient existées avant que les études ne leur attribuent ces origines. Au-delà de la sphère « folklorique », les débats sur les origines des *Gypsies* ont eu des conséquences sur leur construction du discours. Lors du *World Romani Congress* en 1970, les origines indiennes ont été mobilisées pour faire valoir leur droit au statut ethnique auprès des Nations Unies (Okely, 1983; Williams, 1993b). A l'instar de Ní Shuinéar, Okely signale : « *Paradoxically, there is little evidence that Indian origin had been indicated or used by Gypsies until it was first given to them by Gorgio scholars* » (1997: 12). Et c'est ce que l'on constate aujourd'hui dans les revendications ethniques des *Travellers*, ils réutilisent les théories qui leur attribuent des origines irlandaises pour faire valoir leurs droits, dénoncer la discrimination, etc.

S'il y a effectivement peu d'intérêt pour l'histoire, on constate donc qu'elle tient une place prépondérante dans les récits et dans leur parole publique. Deux questions se posent alors : qu'est-ce qui est transmis ? Et pourquoi ce décalage ? Nous avons déjà vu quelques bribes d'explications quant à ce décalage, mais il est important de saisir la première question afin de compléter la seconde.

La notions de temps, le rapport au temps qui passe, n'est pas la même pour les *Travellers*¹²³(Court, 1985). L'instant présent occupe une place importante, c'est lui qui est le sujet des préoccupations, le point d'ancrage de la vie *traveller* (Court, 1985; Gmelch, et al., 1975). Le rapport au passé s'en trouve influencé : « *But others still – and this includes most commercial nomadic groups – treat the past itself as a sort of baggage, a surfeit of which would tie them down in the present. Instead, they cultivate an intense present-time orientation, living in a perpetual now, deriving their sense of identity not from taproots deep into the past, but from vast networks of living kin. The essence of Gypsy and Traveller culture is its fluidity* » (Shuinéar, 1994: 60).

Le passé ne serait pas ignoré, mais évoqué autrement. La comparaison avec d'autres groupes se trouve ici obligatoire tant les informations sur les *Travellers* à ce sujet sont limitées. Ce domaine a cependant été exploré par Williams au sujet des Manouches. Si le comparatisme porte toujours des limites, différentes descriptions laissent supposer une similarité avec les *Irish Travellers*, et il nous permet d'explorer un « champ des possibles » et des pistes de réflexions intéressantes.

« *Il existe bien une mémoire manouche mais c'est une mémoire qui ne fait pas discours, une mémoire qui ne vise pas à l'exploration du passé et à l'accumulation de connaissances* » (Williams, 1993a: 14). Les Manouches suivraient un principe de « faire dire quelque chose à ce qui disparaît » ce qui se retranscrirait dans les gestes et les discours qui ont pour but de faire coexister les morts et les vivants. S'ils détruisent la caravane, les biens du mort, s'ils font silence autour du nom du mort, etc. mais en conservent certains objets – qui seront utilisés ou non, sur une période plus ou moins longue – c'est parce que ces objets deviennent *mulle*¹²⁴. Rien ne désigne l'objet, le lieu, le sujet qui est *mulle*, et personne ne le dira. Pour Williams, les Manouches s'inscrivent dans l'univers *gadjo*, non par opposition, mais par soustraction, ils y introduisent de la discontinuité, du vide : « *Le silence qui enveloppe la totalité manouche – qui est la totalité manouche – constitue un manque dans le discours gadjo* » (1993a: 60). Le silence

¹²³ Ce qui a été évoqué notamment dans le cadre de leurs activités économiques par exemple.

¹²⁴ Les objets *mulle* sont les objets ayant appartenu au défunt, ceux qui sont conservés ou remis en circulation doivent être traités avec respect.

est en quelque sorte inatteignable. C'est pourquoi la transmission se déroule « comme si » les choses étaient « déjà sues » dit Williams, ainsi : « *Le silence devient garant de l'incorruptibilité de l'identité, de la pérennité du groupe* » (1993a: 63).

Quand Braid (1996) parle d'*experiential meaning* dans l'écoute de la narration personnelle, il explique que le narrateur crée des « états-d'esprit », l'auditeur recontextualise le récit et des images familières viennent compléter ce qui n'est pas dit dans la narration. Parce que les différents acteurs partagent un cadre interprétatif commun : ils savent ce qui n'est pas dit, personne n'a besoin de le leur indiquer.

Poueyto lui aussi s'est intéressé à cette question de la mémoire et de la transmission chez les Manouches. Il explique que les récits de Coucou Doerr présentent des ellipses et des silences en particulier sur les internements de la Seconde Guerre Mondiale et sur la souffrance des familles Tsiganes. Il compare ces récits écrits avec celui de « G. » à l'oral et qui est plus « âpre » en performance. Mais si ce récit est plus mémoriel, Poueyto constate que certains passages sont toujours passés sous silence. Il interprète ces silences comme s'ils étaient d'une certaine manière une idéalisation de la vie quotidienne. Le pèlerinage de Pardies-Piétat représente la commémoration d'une histoire, célèbre la communauté, mais il explique que : « *la mémoire du groupe se transmet mais ne se dit pas* » (2011: 57). Ainsi, si l'histoire familiale joue un rôle important dans la question du sentiment identitaire, l'énoncer n'est pas ressenti comme nécessaire. La sélection de ce qui peut être verbalisé et évoqué est limitée. Poueyto explique alors que beaucoup de jeunes Manouches « semblent » (« » de l'auteur) ignorer les exterminations et internements, même quand cela a touché leur famille. Il parle d'une jeune fille qui aurait découvert l'histoire du génocide par les médias et les livres. Elle utilise le terme « Tsigane » pour en parler, mais lorsqu'elle utilise « Manouche » : « *c'est pour évoquer une mémoire interne à la communauté, quelque chose qu'on lui a dit* » (2011: 63). Il ajoute que ces moments de l'histoire sont plus facilement confiés à des *Gadjé*.

La conservation et la transmission peuvent donc se faire sous d'autres formes, par exemple par les objets ou par la musique. Poueyto cite l'anecdote de « N. » qui joue un air de musique appelé « Retour au pays ». Cette chanson fait référence à la fuite de l'Espagne vers la France pendant la guerre : « *Sous sa forme musicale, cette narration sans paroles d'un événement historique familial repose sur les images mentales associées à la mélodie et à l'alternance de modes mineurs et majeurs* » (2011: 58). Comme Williams, il considère que le silence qui entoure le nom du mort ou le passé familial participe à la préservation du groupe. Le souvenir est conservé à travers les objets ou la musique, mais Poueyto précise que ce ne sont pas pour autant des symboles car il n'y a que ceux qui les considèrent comme *mulle* qui en

connaissent le sens. Tout cela relève de l'intime, il est nécessaire de partager des références car « *seuls les proches peuvent hériter* », c'est plus le sentiment que l'événement qui est transmis.

Comme pour la transmission des savoirs et compétences dans les domaines des activités économiques par exemple, la transmission se fait de manière silencieuse. Le regard s'exerce à reconnaître ce qui est pertinent, ce qui est important, ce qui est – et qui doit être – transmis. Il s'exerce à voir, à entendre, à ressentir ce qui paraît absent.

Aux vues de ces remarques, le travail effectué par Poulet (2013) sur le chant et la musique irlandaise présente lui aussi un intérêt. Le chant fait partie de ce que Bauman appelle « performance spontanée », il est imprévisible mais attendu. Performé sans instrument, il représente plus un événement social que musical. Le répertoire du chant est spécifique, ce sont souvent des *old songs* qui retracent l'histoire d'un homme, l'histoire locale, les événements historiques de l'Irlande – souvent sur le conflit avec l'Angleterre – etc. La stratégie narrative est autobiographique et met en place une tension émotionnelle, les chansons : « *mettent davantage en exergue l'expérience personnelle d'une situation que la réalité factuelle* » (2013: 136). Une narrativisation de la chanson¹²⁵ est possible et sert parfois à relocaliser la chanson quand elle est trop éloignée, mais ceci n'est pas toujours nécessaire car les participants partagent suffisamment de références communes. Pour Poulet, c'est le pouvoir référentiel de la chanson qui lui donne son sens.

Ainsi, un *performer* possède un « répertoire premier » qui lui est spécifique et est limité à quelques chants (deux à cinq). Il chante toujours les mêmes chants malgré un répertoire très étendu. Ces chants lui appartiennent, il n'y a que lui qui peut les performer, ils le représentent aux yeux des gens. L'identification d'un *performer* avec un chant peut se faire par le biais de l'histoire dans la chanson ou de la chanson. L'audience compétente est la seule à pouvoir percevoir cette identification parce qu'elle entretient un lien personnel avec lui. On retrouve donc ici aussi l'idée d'une « évocation silencieuse » : « *La tension émotionnelle produite par le chanteur peut alors naître de ces références extratextuelles non formulées, telle que l'association d'une personne à une chanson. [...] L'audience reçoit l'interprétation du chanteur non seulement en relation avec ce qu'elle sait de lui, mais aussi en fonction de ce qu'elle sait d'elle-même* » (2013: 140). La chanson est « signifiante et évocatrice » parce que des liens et références communes existent entre les participants. D'un autre côté, la musique suscite plus un souvenir général et pas toujours spécifique à l'Irlande. Il ya négociation du sens pendant l'énonciation, et renouvellement de celui-ci en fonction de l'audience et de l'instant.

¹²⁵ C'est à dire donner un caractère ou un sens narratif à la chanson.

Dans le chant irlandais, histoire et mémoire non plus n'ont pas besoin d'être dites. L'histoire est entendue sans avoir besoin d'être énoncée, et est notamment comprise grâce aux affects qu'elle met en jeu. Cette relation au chant et la présence d'un répertoire premier associé à un individu, semble faire écho aux remarques sur les réunions de *mulatsagó* des Roms de Hongrie (Kertész-Wilkinson, 1997; Stewart, 1989; 1997) sur lesquelles nous reviendront ultérieurement.

S'il est question ici de populations très différentes les unes des autres, il est difficile d'ignorer les similitudes. Comme les Manouches et les Roms, les *Irish Travellers* seraient indifférents à leurs origines et leur histoire, ils brûlent les caravanes et les possessions du défunt, et on constate – même si cela demande à être confirmé – que certains cessent de pratiquer des activités fortement associées à la personne décédée. Il semble alors que là aussi il y a évocation par l'absence. Si cela se confirme, alors la place importante qu'occupent les récits sur les origines et l'histoire des *Travellers* dans les autobiographies et récits de vie, soulève des questions et renforce la nécessité d'une étude sur la construction du discours dans ces communautés.

En effet, cela signifie – comme Poueyto le note – que les événements de l'histoire familiale ou de la communauté sont plus facilement exprimés à des individus qui n'y appartiennent pas. Mais nous apprennent-ils vraiment d'eux même lorsqu'ils nous adressent ce dont ils ne parlent pas entre eux ? Quand les *Travellers* parlent de leur histoire il semblerait que ce n'est alors pas uniquement à nous qu'ils s'expriment, c'est aussi de nous dont ils parlent. Ils parlent de ce que « nous », non-*Travellers*, valorisons et considérons comme légitime et significatif. En réutilisant et en réinvestissant les discours à leur sujet, en reprenant les thèmes et les valeurs qui importent aux yeux des non-*Travellers*, il est possible que ce soit un discours sur nous qui se forme indirectement et implicitement. Seulement, ne partageant pas le cadre interprétatif des *Travellers*, nous n'entendons pas ce discours. Par leurs récits, les *Travellers* paraissent nous immerger dans leur monde. Pour autant, le mode de référence à l'histoire choisie, le support – souvent écrit – et les sujets ne leur appartiennent pas vraiment, ils utilisent « les nôtres ». Ils s'expriment dans notre cadre de représentation de l'histoire mais nous laissent à l'extérieur du leur. La barrière entre *Travellers* et non-*Travellers* reste ainsi préservée.

Dans ce cas, la remarque de Walsh sur le fait que l'écriture de leur histoire représente pour les *Travellers* un moyen de résistance à la pression de l'assimilation ne serait pas tout à fait valide. Ou plutôt, elle l'est mais par un moyen autre et supplémentaire à celui qu'elle avance. L'écriture de leur histoire serait un moyen de légitimer leur existence, leurs savoirs et mode de vie vis-à-vis des non-*Travellers* ; mais ce serait avant tout la manière dont cela est

exprimé qui est résistance, voir subversion. Le signifié semble ouvrir une porte aux non-*Travellers* que le signifiant garderait en réalité fermée. Pour un même récit, le discours de résistance est peut être donc plus fort en interne, c'est-à-dire au regard de leur cadre d'expression et d'interprétation, qu'en externe.

Enfin, ces observations soulignent un point essentiel. L'histoire et la mémoire – dans leur contenu et dans leur mode d'expression - auxquelles les *Travellers* font appel ne sont pas toujours les mêmes selon l'auditeur, le destinataire, l'intention ou le contexte. Le répertoire, le discours, la parole, sont adaptés en fonction des situations et des interlocuteurs.

II - Répertoires

La littérature orale des Tsiganes a longtemps été soumise à l'interrogation quant à l'existence d'un répertoire qui leur serait propre. Le postulat général était que ces communautés se limitaient à emprunter un matériel préexistant : celui des sédentaires. Cette idée entre dans le cadre d'une vision de ces populations comme « conservateurs » de nos « folklores ». Cependant, Hajdu a montré¹²⁶ que non seulement les Tsiganes possèdent leur propre répertoire, mais que même s'ils n'en avaient pas, il existerait au moins un « style *gypsy* » préexistant (Kertész-Wilkinson, 1992). Il semble que les *Irish Travellers* n'ont pour leur part pas encore bénéficié de cette vision de leurs traditions orales. Les folkloristes, comme nous l'avons vu, mentionnent toujours le fait que leur répertoire est très similaire à celui des non-*Travellers*, et que les différences se portent essentiellement sur l'emphase et le style de narration.

Cette question du « style *traveller* » est évoquée depuis quelque temps maintenant comme une forme d'art distincte (Fegan, et al., 2011). Cependant, certains *Travellers* – l'exemple qui nous est donné est celui des musiciens - semblent être en relatif désaccord avec cette idée. Ils vont reconnaître une différence mais l'expliquer en des termes autres que musicaux. Finbar Furey le voit par exemple comme un héritage transmis de leurs ancêtres : « *However he recognizes that there is something special and unique in it but it is the Irish that makes it so special* »¹²⁷. Pour Paddy Keenan, la différence serait liée aux contextes de modes de vie: « *Music brings out the difference because music is a mood and you reflect the mood in your music, sorrow pain, rejection, hardship. It has to come out and music is the vehicle to*

¹²⁶ La majorité de ceux étudiant les pratiques musicales ou narratives des communautés Tsiganes aujourd'hui s'accordent avec lui.

¹²⁷ La version de *Free Spirits : Irish Travellers and Irish Traditional Music*, par Fegan et O'Connell (2011) à laquelle j'ai pu avoir accès est sous format Kindle et il lui manque la pagination. C'est pourquoi ces citations ne sont pas paginées.

project those emotions ». Fegan et O'Connell s'accordent sur ce point et considèrent que le paysage physique et social dans lequel les *Travellers* évoluent a fortement influencé leur musique.

Cette question du « style », peut paraître anecdotique, nous verrons qu'elle est pourtant centrale. D'ailleurs, Lortat-Jacob rappelle que la musique est liée à – et est – une manifestation majeure des affects. Il paraît donc logique, comme le dit Paddy Keenan, qu'elle fasse ressortir les différences.

Le problème, lorsque les chercheurs font leur enquête, est aussi un problème de représentativité des arts verbaux qu'ils collectent. Non seulement, les corpus recueillis sont souvent étudiés sous leur forme écrite, mais ceux-ci ne sont peut être pas représentatifs des traditions orales et arts verbaux « réels » des *Travellers*. Ajoutons de plus que les conditions de collecte, souvent des performances sollicitées – par des non-*Travellers* et dans le but d'une publication -, ont un impact sur le répertoire choisi, et la manière dont il sera produit. On remarque en particulier qu'une grande partie des matériaux oraux collectés sont fournis par des femmes - c'est aussi le cas pour d'autres populations *gypsy*. Les raisons de cette surreprésentation est en partie liée à la position et aux responsabilités des femmes *travellers*, en particulier durant les échanges avec les non-*Travellers*¹²⁸.

Les *Travellers* ont donc, a priori, un répertoire qui leur est propre, mais celui-ci ne se donnerait à voir et à entendre que dans des conditions spécifiques. Il serait adapté en fonction des acteurs de la performance ou de la discussion, des auditeurs ou interlocuteurs. Le choix qui est opéré dans les répertoires et dans leur mode de distribution, peut être considéré en soi comme un mode de construction du discours.

Les individus et les contextes d'énonciation ou de la performance ont un impact sur les registres de paroles et répertoires choisis. Nous savons déjà que les enfants sont exclus de certaines discussions. Certains sujets ne sont abordables qu'avec certains individus particuliers : le sexe et la reproduction par exemple, qui sont des thèmes dont une femme et sa mère ne peuvent discuter ensemble. L'âge, le sexe, le statut, la proximité avec un ou des individus, font partie des variables à prendre en compte pour déterminer le « quoi » et le « comment » il est possible de parler de tel ou tel sujet. La connaissance et la capacité à reconnaître les différents facteurs entrant en jeu représentent un enjeu social de taille pour chaque individu. Ses compétences à communiquer sont non seulement importantes pour qu'il s'exprime à l'intérieur ou à l'extérieur de son groupe ; mais elles le sont aussi s'il veut être capable de traverser,

¹²⁸ Je renvoie ici à la Partie 4 qui aborde les compétences en communications et les répertoires des femmes *irish travellers*.

contourner ou contrer les interdits de sa société tout en conservant une forme d'expression socialement acceptable.

a- Répertoires hommes-femmes

En ce qui concerne le *storytelling*, Ní Fhloinn explique que les femmes *irish travellers* possèdent leur répertoire propre et l'utilisent en certaines occasions. « *Oney Power's stories are clear evidence that storytelling among Travellers was not confined to men. Like stories collected from other Travellers, they often portray women as strong characters, very much in charge of their own destiny, and even in dominant position. Autobiographical accounts by Traveller women mention storytelling around the campfire at night among women's activities [...]* » (2002: 1268). Les femmes sont aussi très engagées dans les luttes pour défendre les droits des *Travellers* et ceux des femmes *travellers*. De nombreux porte-paroles d'associations *traveller* se trouvent être des femmes. Certains musiciens *travellers* semblent aussi considérer que les femmes ne peuvent pas jouer de musique, ce qui serait à mettre en lien avec le fait de se rendre dans les pubs.

Stewart (1989) indique que chez les Vlach *Gypsies* de Hongrie, les femmes sont généralement exclues des *mulatsagó* et qu'elles y sont souvent évoquées de manière négative par les hommes, ou au mieux comme des éléments perturbateurs. Cependant, Kertész-Wilkinson (1992) explique que ses observations des *mulatsagó* au sein d'un autre groupe de Vlach *Gypsies* en Hongrie diffèrent. A l'exception de ceux qui se déroulaient dans les pubs, les *mulatsagó* auxquels elle a assisté étaient mixtes et il n'était pas bien vu qu'un homme y passe trop de temps. Selon Stewart (1997), certains types de chants (les *slow songs* ou *loki djili*) sont majoritairement masculins bien que les femmes en connaissent. S'il est possible qu'un homme et sa femme chantent ensemble, il est rare que cela arrive pour des événements formels.

Kovalscik (1993) s'est elle aussi intéressée aux différences entre hommes et femmes dans les pratiques de *storytelling* dans une autre communauté vlach de Hongrie. A l'instar du *storytelling* à Rannafast (Irlande) (Lambert, 1985), les différences homme-femme ne sont pas tant des différences de répertoires que de focales. Les femmes vlach ont tendance à proposer des récits plus condensés que les hommes. Selon certains de ses informateurs, les chansons reflèteraient mieux les « sentiments intérieurs » que les histoires. Les aspects personnels ne pourraient être évoqués que par références indirectes dans les contes, quand ils peuvent être ouvertement exprimés dans le chant. La parole des femmes étant plus restreinte et limitée, ceci expliquerait en partie pourquoi elles sont moins présentes pour les performances chantées.

Hommes et femmes n'ont donc pas les mêmes possibilités d'expression et la parole ainsi que le *storytelling* des femmes n'ont pas la même valeur. Kovalcsik explique que les contes des femmes semblent plus dirigés vers l'enfant, elles possèdent un répertoire femme-enfant ainsi qu'un répertoire femme-femme¹²⁹. Ces contes sont difficiles à enregistrer, ce qui est peut être dû à un statut plus faible, voire honteux, des histoires des femmes. Ces dernières semblent préférer raconter celles des hommes – et dans le même style - aux collecteurs (Kovalcsik, 1993).

Il est donc possible que la parole - comme le répertoire - des femmes et des hommes ne sont pas soumis aux mêmes restrictions – dans leur contenu, leur forme, les contextes possibles d'énonciation -, elle n'est pas destinée aux mêmes types d'individus, et ne bénéficie pas d'un même statut, celle des hommes étant plus valorisé. L'analyse de la construction du discours doit passer par l'étude de ces différents facteurs. C'est par ce moyen qu'il est aussi possible de repérer et de saisir les stratégies énonciatives, les intentions et les effets recherchés dans la production du discours *traveller*. La possibilité et la manière dont un individu ou un groupe s'approprié un répertoire nous permet aussi de percevoir comment un individu s'inscrit et se représente à l'intérieur comme à l'extérieur de son groupe ainsi que les codes et conventions à respecter, autant dans la sélection de ce répertoire que dans sa production.

b- Répertoire premier et répertoire familial

Si aucun auteur ne fait mention d'un « répertoire premier » appartenant à un individu, on sait que les *Travellers* associent certaines chansons à un individu ou une famille. L'association d'un individu avec des histoires ou chants particuliers est pourtant chose courante dans de nombreuses sociétés.

Poulet (2013) explique que dans le chant irlandais, chaque individu possède un répertoire premier de quelques chansons. Malgré un répertoire très étendu, ce sont celles qu'il performe durant les sessions. D'une certaine manière, ces chants lui appartiennent et le représentent aux yeux des autres. Un individu acquiert un chant parce qu'il porte une résonance personnelle, il n'y a que lui qui peut la chanter. Le choix d'un chant peut se faire pour différentes raisons, notamment pour les hommages. Les hommages sont d'ailleurs les rares fois où un individu pourra chanter un chant qui n'appartient pas à son répertoire premier mais à celui à qui l'on rend hommage s'il est absent.

Il semble qu'un même phénomène se retrouve chez différentes communautés tziganes. Stewart (1997) explique par exemple que le répertoire premier d'un individu, les chansons qui

¹²⁹ Ce qui implique qu'il en existe un femme-homme aussi.

lui sont associées, sont chantées à sa mort, lors de la veillée. Ces performances tiennent alors le rôle de commémorations mais permettent aussi de « désindividualiser » le chant : celui-ci ne lui appartient plus. Kertész-Wilkinson (1997) précise aussi que les *dance songs* (*khelimaski djili*) sont en principe exclus des événements associés au deuil chez les Vlachs hongrois. Cependant, le répertoire d'un individu en comporte souvent, et ce répertoire étant joué aux funérailles, les seuls *dance song* autorisés à ce moment sont ceux qui étaient associés au défunt. Ceci accentuerait d'ailleurs l'idée selon laquelle le mort est renvoyé à l'univers *gajo* car les *dance song* sont souvent adoptés du hongrois.

Kertész-Wilkinson explique également que certaines chansons ne sont chantées que par certaines familles et ne sont souvent gardées vivantes que par un seul individu. Ce répertoire varie selon les générations, les genres, les familles. Cette remarque fait écho à celles de Fegan et O'Connell (2011) qui expliquent que des familles de musiciens *irish travellers* se réunissaient régulièrement pour échanger de nouveaux airs et chansons, et afin de vérifier la conformité au « style familial ». L'association répertoire-famille accentue donc l'importance de la transmission musicale et de l'adhérence à ce « style ». Les enjeux ici sont donc autant économiques – si tel répertoire et style fonctionne il faut le conserver – que sociaux : le répertoire doit être fidèle à la réputation de la famille. On ajoutera que, puisque des chansons peuvent être liées à une histoire familiale, le maintien de celles-ci est peut être le seul moyen de préserver cette mémoire.

c- Répertoire public/privé

Que ces répertoires concernent le *storytelling* ou le chant, ou comme il a déjà été fait mention, qu'ils concernent les pratiques langagières moins formelles, ils doivent être adaptés aux occasions et contextes, aux degrés d'intimité qui existent entre les différents acteurs. Comme pour tout type de production orale, de discours, l'agent compétent doit être capable d'adapter son discours au contexte extra-verbal, aux individus présents, ainsi que de développer des stratégies énonciatives adaptées pour obtenir et conserver la validation de ses propos par le groupe.

Kertész-Wilkinson (1997) met en relief le fait que le répertoire, chez les Vlach *Gypsies*, n'est pas toujours l'élément changeant, on peut trouver un même répertoire dans des contextes variés mais la performance ne revêt alors plus la même signification, ou ne revêt plus une signification unique : différentes interprétations sont donc possibles. Les contextes sociaux des manifestations culturelles sont scindés entre public et privé. Cependant, les notions de public et

privé sont ici à entendre dans le contexte vlach *gypsy*, ce que l'auteure décrit comme une échelle allant du public au moins public.

Pour appréhender les répertoires publics et privé, Kertész-Wilkinson montre qu'il faut aussi s'interroger sur le statut même du chant pour le groupe. C'est d'ailleurs ce que Dupont (2010) appelle à faire en ethnopoétique de façon générale : il faut connaître le statut premier et la fonction de l'énoncé, ainsi que sa structure sémantique, les effets de sens, les stratégies énonciatives, etc. afin de comprendre une performance dans son ensemble. Il ajoute que le sens ne correspond pas toujours à la signification. Chants hongrois et chants *romanis* n'ont pas le même statut. Si le choix de la langue – d'une chanson ou à l'intérieur d'une chanson – influence la catégorisation hongrois/*romani*, ce n'est pas le seul facteur entrant en compte. L'aspect de la performance ou l'origine du chant sont aussi importants. En effet, les différences soulignées par les informateurs entre chant *gypsy* et chant adopté – du serbe ou du hongrois pour l'essentiel – se portent généralement plus sur les modalités de performances que sur le contenu. Les *Gypsies* font aisément l'analogie entre les deux types, ils reconnaissent les similarités, notamment concernant les techniques de performance, mais pour le reste, ce sont d'avantage les différences qui sont soulignées et mises en valeur. Ajoutons que l'utilisation que le *performer* désire faire du chant, son intention, va aussi influencer le statut du chant (Kertész-Wilkinson, 1992).

Certaines chansons sont considérées comme particulièrement privées pour les hommes comme pour les femmes. En public, les vers des chants ont tendance à se concentrer sur les expériences générales des *Gypsies*, et habituellement du point de vue masculin. Les thèmes vont donc aborder les foires, la fraternité, la figure de la femme, etc. quand les textes de *dance song* se portent plus sur les aspects physiques de l'amour. Le répertoire public correspond d'avantage à l'expression d'une même identité et d'une vérité commune au groupe, quand il relate plutôt des expériences et vérités individuelles en privé. Le chant, qui est considéré tenir une dimension particulièrement émotionnelle, peut permettre d'exprimer des émotions normalement privées dans une forme socialement acceptable : il arrive par exemple que des querelles de couples apparaissent dans le chant durant des occasions moins formelles, ce qui serait désapprouvé en public. Kertész-Wilkinson présente et analyse deux chants d'une de ses informatrices, Ibolya. Elle montre que selon le sujet abordé où les sentiments mis en jeu par le chant, le contexte permettra ou non à Ibolya de performer ces chants : par exemple, devant son mari. En contexte moins formel, les mêmes couplets peuvent ainsi servir à décrire une situation individuelle. Ainsi, si les circonstances ne font pas toujours varier le répertoire, elles en

modifient le sens et ce à quoi il fait référence. Performances publiques et privées restent donc opérées par le même médium.

Comme le montre cet exemple, l'analyse du répertoire comme texte écrit ne peut être suffisante. Si les *Irish Travellers* ont effectivement un répertoire sensiblement similaire à celui des non-*Travellers*, cela ne veut pas dire que les chansons, les histoires, possèdent le même statut, le même sens ou la même valeur. Par extension, on peut aussi s'interroger si le statut et la valeur de la parole elle-même varie selon les sujets, les intentions, les interlocuteurs ou destinataires, etc. L'étude de la littérature orale *traveller* hors contexte biaise l'analyse, d'autant plus que ces corpus proviennent généralement de performances sollicitées par des non-*Travellers* altérant ainsi le répertoire et le type de performance.

d- Répertoire interne/externe

Ce qui apparaît au cours de ces réflexions, c'est bien l'existence d'un répertoire interne - à la communauté, aux *Travellers* - et d'un répertoire externe - tourné vers les non-*Travellers*. Comme Kertész-Wilkinson (1997) le rappelle, Bauman soulignait que les performances publiques sont souvent plus étudiées par les folkloristes car celles-ci sont plus visibles et accessibles. Avec les *Travellers* et *Gypsies*, en résulte que ce qui est souvent admis comme l'expression musicale, orale ou langagière de ces populations, n'est en fait que celle qu'ils nous adressent, celle à laquelle ils nous laissent accès.

Cependant, le contraste qu'il est possible d'observer entre les deux modes de construction du discours peut nous permettre de mieux saisir les manières dont une société et ses individus se représentent, et comment ils se conçoivent ceux n'y appartenant pas. Braid écrit d'ailleurs au sujet des *Scottish Travellers*: « *Traveller performances among the community members, for example, will call forth differing expressions of identity than will performance interactions that include outsiders such as folklorists or government officials.*

The analysis of individual folklore performances can therefore give valuable insight into a performer's own constructions of identity » (1997: 47).

Si ces remarques sont ponctuelles concernant les *Irish Travellers*, différents auteurs ont abordé le sujet chez d'autres populations nomades européennes : Stewart (1989; 1997), Kertész-Wilkinson (1992), sur le chant et les événements de chant, ainsi que Kovalcsik (1993) sur le *storytelling*, dans différentes communautés Vlach en Hongrie ; Patrick Williams (1993a) et Poueyto (2012) chez les Manouches de Pau. Comme Braid l'explique : « *Because conceptions of identity are fundamentally based in perceptions of similarity and difference, a study of*

Traveller narrative performances can give insight into individual perceptions of not only who Travellers think they are, but also who Travellers think they are not, and who they think settled folk are (cf. Basso 1979) » (1997: 45). Il semble cependant que peu se sont intéressés à cette question sous le prisme de la parole au quotidien ou dans des événements plus informels.

Braid (1997) rappelle aussi que la notion de performance reconnaît la créativité du *performer* qui adapte les genres et les formes transmises pour les besoins de la performance. La musique pratiquée en externe est adaptée, c'est celle qui est connue des non-*Travellers*, des non-Manouches, des non-Roms, etc. comme étant leur musique. Poueyto (2012) explique que les Manouches qu'il connaît n'écoutent habituellement pas la musique répertoriée comme « Tsigane ». Lui et Williams ont effectué un travail sur la musique avec des Manouches de Pau. Les questionnements musicaux - sachant que la production CD est destinée aux non-Manouches - avec les musiciens se sont notamment portés sur le choix du répertoire, s'ils devaient jouer la musique manouche telle que les *Gajé* la conçoivent, et telle que les Manouches pensent que les *Gajé* la conçoivent ; ou jouer leur musique telle qu'ils la jouent entre eux, quand ils font la fête.

Les conditions politiques et sociales ont aussi influencé ces performances en externe. C'est ce que montre par exemple Stewart (1997) en Hongrie où musique et danse étaient les deux seules manifestations culturelles publiques autorisées par le gouvernement communiste ; ou Barranikov (1932) sur le répertoire des *Gypsies* avec la révolution en Union soviétique. Nous le verrons aussi, le conflit avec l'Angleterre en Irlande a également eu un impact sur le répertoire des *Travellers*. Le problème qui se présente avec l'étude des répertoires internes et externes des *Irish Travellers*, est que personne ne s'est intéressé à la possibilité de leur existence. Les remarques sur leur musique (Fegan, et al., 2011; Munnelly, 1999) ou leur *storytelling* (Court, 1985; NíFhloinn, 2002) paraît essentiellement appartenir à leur répertoire externe.

Le fait que mémoire, histoire ou origines ne soient pas transmises de la même manière, ou l'adaptation de la façon dont les *Irish Travellers* se présentent selon leurs interlocuteurs semblent pourtant effectivement refléter deux répertoires, deux catégories de discours. D'une certaine manière, l'existence de deux systèmes nominatifs est aussi le reflet d'un répertoire interne et externe. C'est ce qu'explique Treps (2000) par exemple quand elle parle de « fonction de clôture » du *romano lap* et de sa faible répétitivité comparée au *gadžikeno lap*¹³⁰. Les auteurs qui se sont intéressés aux systèmes de nomination chez les *Irish Travellers* traitent essentiellement de la répétition des prénoms et de la manière dont ils sont choisis (Gmelch, et

¹³⁰ Cf. Partie 3 : « Le nom », qui présente aussi les perspectives de Williams et Poueyto à ce sujet.

al., 1975; Helleiner, 2000). Pour autant, on se rend compte dans certaines autobiographies, que les *Travellers* se donnent des noms entre eux, il arrive même parfois que l'auteur explique comment le surnom a été donné : les récits de Maher (1998), de Warde (2010) ou certains des récits dans l'ouvrage de Court (1985). C'est donc un sujet qui mériterait à être étudié chez les *Travellers* et qui pourrait montrer que ce qui semble n'être qu'un « surnom » est en fait un système de nomination interne.

Si l'on considère la langue choisie, le rôle et les fonctions qu'elle peut jouer, on trouve là encore une construction du discours qui varie selon les circonstances et interlocuteurs. On a vu précédemment qu'elle pouvait jouer un rôle plus ou moins important dans le statut et la fonction d'une performance chantée chez les Vlachs hongrois. Le critère de la langue n'est pas forcément le plus important pour déterminer si une chanson est perçue comme Rom ou Hongroise (Kertész-Wilkinson, 1997). Dans son utilisation et sa fonction quotidienne, il semble bien que ressort deux conceptions de la parole. En effet, le *shelta*¹³¹ possède une fonction intégrative – dans la communauté *Traveller* - et exclusive – vis-à-vis des *Settled*. Mais la langue ne se limite pas à exclure les non-*Travellers* : les sonorités et les mots d'anglais qui parsèment la langue donnent une « impression d'anglais » et instaurent une confusion (Binchy, 1994). Il semble d'ailleurs que le *shelta* soit essentiellement utilisé quand des non-*Travellers* sont présents, pour s'échanger des informations, pour ne pas paraître suspect¹³², etc. C'est pourquoi Ó hAodha (2011b) explique qu'aux yeux des non-*Travellers*, il existe deux modes de communication secrets chez les *Travellers* : leur langue et les « marqueurs physiques » qu'ils se laissent aux bords des routes pour se donner des indications. On peut considérer cela comme un registre de parole fonctionnant en interne dans des contextes externes.

Le langage est en lien avec les manières de penser et de percevoir le monde. Ce qui est exprimable dans une langue peut ne pas l'être dans l'autre. Le choix d'une langue ou d'une autre peut alors être un moyen de traverser certains interdits de sa propre langue. Cash explique par exemple que sa grand-mère se permettait certaines expressions en *shelta* qu'elle ne se serait pas autorisée autrement. Il montre aussi que la langue était un moyen de rire aux dépens des *Settled*, tout en évitant la confrontation : « *Indeed, the 'language' was always a cause of much merriment. [...]. Extremely prudish in most respects, she would happily joke about the most intimate bodily functions, provided that she could do so in the 'language'. [...]. The expression, 'thorm thoor' (fat arse), gave her particular delight. She loved to recall how on a clothes-peg-*

¹³¹ Rappelons que *shelta* est le nom académique de ce/ces langue(s).

¹³² Ce que Okely note aussi concernant les *English Gypsies*.

selling expedition her mother and aunt had once knocked at a farm-house door and greeted the farmer's stout wife : 'good day, thorm thoor !' » (1977: 178).

Cet usage d'une langue ou d'une autre pour franchir certain interdits, Yacine (2011) le décrit dans un article sur l'adresse indirecte en Kabylie. L'auteur montre par exemple que poésie, musique, traduction et création en langue étrangère sont différents moyens qui permettent au discours amoureux de s'exprimer. Il explique aussi que la langue étrangère, est un médium qui permet à l'énonciateur d'éviter l'affrontement. Pour lui, le choix d'énoncer dans une langue autre, même si – et d'autant plus si - elle est comprise par tous, se rapproche très fortement du fonctionnement de l'adresse indirecte. Il montre également que l'écriture peut elle aussi prendre cette fonction là dans certains cas. L'écriture évite l'affrontement, mais donne l'impression que l'auteur ne se sent plus partie prenante dans sa communauté puisqu'il franchit un interdit dans sa propre langue¹³³.

S'il semble que les *Irish Travellers* opèrent indirectement un commentaire sur les *Settled* dans le discours qu'ils leur adressent, il est possible que pour eux aussi, s'exprimer à l'extérieur de leur communauté – et par des médiums qui peuvent l'être aussi – représente un espace dans lequel ils peuvent opérer une critique de leur propre société d'une manière socialement acceptable. L'expression en externe peut alors être aussi destinée à une lecture interne, différente de la première. Maher est celui qui semble le plus critique vis-à-vis des *Travellers* dans son récit et on a noté à plusieurs reprises que son discours se démarquait régulièrement des autres : sur la relation aux chevaux, le fait de parler plus explicitement des violences, l'école, etc. Maher ne cache pas le fait qu'il se sente d'une certaine manière étranger aux deux « mondes ». En choisissant l'écrit, et en adoptant une hétéroglossie, il procède à une critique des deux « groupes » mais évite l'affrontement qui lui vaudrait peut être le rejet de la part des *Settled* comme des *Travellers*. Le fait qu'il soit à la marge chez les uns comme les autres lui accorde probablement un espace d'expression plus étendu. On peut d'ailleurs souligner que beaucoup des auteurs *travellers* se trouvent être de familles « mixtes » : *Traveller* et non-*Traveller* ; *Traveller* et *Romani* ; etc.

L'existence de deux – et certainement plus – types de répertoires a des conséquences et implications sur le sens et la signification de ces performances ou paroles. Ils vont jouer sur les différents sens, implicites ou explicites, de l'énoncé et de l'énonciation, sur les sens affectifs, etc. L'audience, selon qu'elle soit *Traveller* ou non, voire mixte, sera donc plus ou moins compétente à saisir tous les messages retranscrits dans le discours ou la performance et à saisir

¹³³ Il prend l'exemple de Novara, poétesse Kabyle, qui s'exprime en arabe mais depuis la France.

les métacommunications dans l'énoncé. Elle sera plus ou moins capable de comprendre qui est le destinataire de l'énoncé ou l'intention du locuteur ou *performer*.

Selon Braid (1996) un narrateur suggère le sens de sa narration et les auditeurs recontextualisent, complètent les informations, et retranscrivent cette narration pour que celle-ci fasse sens dans leur univers et mode de penser. Ainsi, comme il a déjà été dit, dans la narration personnelle, les relations qu'entretiennent narrateur et auditeurs influencent leur implication dans la narration. Dans un article sur la construction de l'identité par la narration chez les *Scottish Travellers*, Braid (1997) décrit différents types de narrations qui apparaissent lorsque ces *Travellers* parlent à des non-*Travellers* – et notamment à l'ethnographe : - la narration d'expérience qui permet à ceux n'appartenant pas au groupe de saisir l'événement et l'expérience des *Travellers*, pourquoi et comment ils agissent de telle ou telle manière ; - les « *narratives interaction narratives* » qui narrent des interactions entre *Travellers* et *Settled*, et seraient aussi l'occasion de négocier les questions d'identité culturelle ; - les narrations de contes qui, dans les entretiens au moins, sont souvent utilisés pour répondre aux questions portant sur les relations entre *Travellers* et non-*Travellers* ; - les narrations portant sur des actions de non-*Traveller* vis-à-vis des *Traveller* ; - les narrations d'événements dans lesquels les non-*Travellers* évaluent l'identité des *Travellers* à l'intérieur de l'événement. Mais Braid ne semble pas considérer que, indirectement, c'est aussi un discours sur les non-*Travellers* qui se déroule¹³⁴. C'est un discours sur les préjugés et les actions des *Settled* vis-à-vis des *Travellers*. Ces narrations montrent aussi comment les *Travellers* évaluent les modes de penser et d'agir des non-*Travellers*.

La problématique que soulève Braid est la même que celle de Williams (1999) par exemple concernant l'histoire drôle : pour comprendre, l'auditeur doit pouvoir appréhender l'histoire comme si elle lui était arrivée. Pour cela, narrateur et auditeur doivent partager suffisamment de références, ce qui dépend aussi de la compétence du narrateur à évaluer et faire appel à ces références communes. C'est là où Williams considère que l'histoire drôle renseigne sur le milieu mais permet aussi de vérifier qui y appartient ou non. Indirectement, c'est bien un discours qui se crée sur ceux n'appartenant pas au groupe. Yacine (2011) signale d'ailleurs que l'adresse indirecte – qui est fondée sur l'implicite et le non-dit – permet à ceux qui partagent des valeurs de « s'accorder » et exclure les autres – ou supposés comme tels – car ne maîtrisant pas les enjeux qui découlent de cette adresse indirecte : relations hommes/femmes,

¹³⁴ C'est d'ailleurs un commentaire que lui fait Okely (1997) dans le même ouvrage.

catégories sociales, d'âge, statut, etc. L'auteur ajoute qu'énigmes, devinettes, contes et contes d'animaux, ou fables, sont souvent des lieux de l'adresse indirecte.

La distinction entre sens attributif et affectif n'est pas toujours claire (Lortat-Jacob, 2010). Ce sont deux façons d'expérimenter le monde : le premier décrit les choses elles-mêmes ; l'autre le sentiment sur les choses. Pour Lortat-Jacob, le sens des mots peut être assujéti à leur usage. D'une certaine manière, c'est aussi le cas d'une chanson, d'une musique ou d'un récit, l'usage que l'on en fait modifie son sens. On sait que les musiciens *irish travellers* performaient dans des pubs nord-nationalistes pendant les Troubles (Fegan, et al., 2011). Les *Travellers* chantent certaines chansons faisant partie du répertoire populaire et folk irlandais qui contient souvent des chants rebelles, sur le conflit, ou dénonçant les exactions ou l'oppression de l'armée anglaise en Irlande, etc¹³⁵. Aux vues des remarques précédentes, plusieurs questions émergent, quand au statut et les interprétations possibles de ce que fait réellement un *Traveller* lorsqu'il performe ces chants.

En effet, quelle résonance ces chants ont-ils pour les *Irish Travellers* ? Bien sûr, les *Travellers* ont aussi vécu les Troubles, eux aussi ont assisté aux violences. Mais, comme on le sait, un chant peut revêtir une multitude de sens, et peut acquérir de nouvelles significations selon les résonances personnelles ou collectives qu'on lui trouve. Les *Travellers* réfèrent ils seulement au conflit avec les Anglais dans ces chants ? On remarque aisément le parallèle qui se forme entre les discours anglais sur les Irlandais durant la colonisation, et ceux des Irlandais sur les *Travellers* qui se sont développés et perdurent aujourd'hui. Les deux attitudes semblent analogues, et il est possible qu'elle soit vécue comme telle par les *Travellers*. Il est donc envisageable que, en réinvestissant ces chants, les *Travellers* opèrent sur plusieurs degrés d'interprétation : 1) dénonciation de l'oppression anglaise et des violences ; 2) dénonciation de celle des Irlandais sur les *Travellers*. Le chant adresserait un message direct aux *Travellers* et non-*Travellers* sur le conflit ; et un message indirect, que probablement seuls les *Travellers* sont aptes à – et probablement destinés à - entendre, sur les Irlandais et la discrimination. Le réinvestissement de ces chants opèrerait alors aussi une critique de la société environnante et de son attitude à leur égard. Il démontrerait les paradoxes de cette attitude par le mimétisme de leur discours. C'est donc un procédé d'adresse indirecte, d'implicite, et d'une certaine manière subversif, que seuls ceux qui partagent un vécu et évoluent dans une même réalité peuvent saisir.

¹³⁵ Les chansons relatives au conflit avec l'Angleterre sont très présentes sur le site du *Navan Traveller Workshop*.

Un même chant peut donc être sous tendu par différentes intentions, être efficace à plusieurs niveaux et différemment, contenir plusieurs messages, plusieurs destinataires, selon le contexte de performance et l'auditoire ; et ce, simultanément. Si un chant rebelle ne recouvre pas les mêmes sens et réalités selon l'auditeur, alors que fait véritablement un *Traveller* quand il chante dans un bar où *Travellers* et non-*Travellers* sont présents ? S'adresse-t'il identiquement, au travers d'une même performance, aux deux types de public ? La subversion qui peut apparaître par ce double discours est peut être particulièrement forte pour l'auditoire *Traveller* qui serait présent aux côtés d'un auditoire non-*Traveller*, dans un pub par exemple. D'une certaine manière, les deux types d'audiences sont compétentes : chacune possède et peut mettre en action les références nécessaires à la compréhension de la performance telle que le *performer* l'envisage. Mais il est possible que, du point de vue *traveller*, l'autre public manque un des messages, car ne partageant pas le même cadre interprétatif et expérience de vie. La réception de la performance sera donc différente selon le groupe auquel appartient l'audience, et signalera l'appartenance au groupe ou non.

Selon si le public est *Traveller*, non-*Traveller* ou mixte, on peut encore se demander si la posture d'écoute de la performance sera la même selon les situations, ou si le sens d'une telle performance en interne revêt encore d'autres sens. Enfin, notons que le fait de produire ce type de chants en externe assoit aussi un certain patriotisme de la part des *Travellers*, met en avant leur « *irishness* » vis-à-vis des non-*Travellers*.

Il faut aborder la performance comme une pratique sociale et une co-construction (Bornand, et al., 2013b). Parce qu'elle participe à transformer la structure sociale (Bauman, 1974), il faut s'interroger sur la manière dont cette transformation s'opère dans les performances *travellers* selon les contextes extra-verbaux. S'il y a un répertoire interne et externe - musical et pour d'autres arts verbaux-, il semble bien qu'il y en a aussi au niveau de la parole et des pratiques langagières. Dans ce cas, le registre de parole et de discours dans lequel les *Travellers* parlent de leurs origines ou histoire appartiendrait à un répertoire spécifique, destiné à un certain type d'auditoire et d'interlocuteurs.

III - Attachement- détachement et le discours en interne

Les *Irish Travellers* ont conservé certains contes n'ayant plus cours dans la société irlandaise (Gmelch, 1972), et leurs traditions et traditions orales sont consistantes avec celles de la culture dominante irlandaise (Court, 1985). Ces commentaires, s'ils sont probablement justes, installent une image statique de la préservation. Il serait surprenant que ces éléments

soient maintenus par pur souci de protection d'un patrimoine quelconque. Ils les conservent parce que ces répertoires gardent une pertinence culturelle, ils les maintiennent actifs et vivants. Pour comprendre la présence d'un répertoire et d'un discours en interne, il faut s'intéresser à ce qu'il se passe, à ce que les *Travellers* font véritablement quand ils performant une chanson ou un conte. Le discours interne n'est pas une simple opposition au discours en externe. De même, lorsque l'on étudie leurs répertoires, il est souvent fait mention d'emprunts, mais cette notion est réductrice quant au processus qui prend effet. Comme il a été dit, les similarités entre les deux répertoires ne signifient pas qu'ils possèdent le même statut, la même fonction ou le même sens d'un groupe à l'autre.

Il y a pourtant aujourd'hui des communautés qui ont été étudiées sous le prisme de la performance et de ses implications sociales. Comme le signale Kertész-Wilkinson (1997) les approches contextuelles des performances vlach *gypsies* – une remarque qui s'applique à la quasi-totalité des groupes Tsiganes et *Travellers* - ont été négligées, mais Stewart dans les années 1980 a participé à changer cela : « *He was the first to study performance of the songs as an enactment of social life and to realise that their significance to the 'insiders' lay in their offering a vehicle for telling the 'truth'* » (1997: 100). Cependant, l'approche des célébrations *mulatsagó* qu'il propose reste limitée à celles réservées aux hommes, et Stewart voit le chant comme une simple expression verbale, ce qui, selon Kertész-Wilkinson limite sa conclusion en appréhendant le chant comme adressant l'autorité traditionnelle des hommes, l'égalité entre hommes et la domination des femmes (Kertész-Wilkinson, 1997). Elle propose ainsi d'aborder la performance comme une expérience.

En effet, la performance, telle que l'envisage Bauman (1974) doit être appréhendée comme un événement social, venant du social et produisant du social. Rappelons aussi que, toujours en suivant Bauman, le genre est un des aspects qui modèle la performance dans les communautés, mais que la notion même de genre doit être interrogée dans toutes les sociétés dans lesquelles elle peut être étudiée. S'il peut être associé à des genres particuliers, il arrive que le discours dans certaines sociétés soit plus pensé en tant qu'« acte » qu'en termes de « genres ». Il faut créer des « catégories solubles » (Dupont, 2010) et interroger les taxinomies locales. Ceci semble particulièrement vrai dans l'étude des performances et du discours des populations Tsiganes qui semble-t-il brouillent les notions de genres tels que nous les entendons et avec qui la distinction entre parole et chant, ou entre fiction et réel, sont plus complexes qu'il n'y paraît. La performance orale renégocie à chaque fois les valeurs communes (Bourke, 2002). Elle participe à transformer la structure sociale, offre un renforcement de l'expérience aux participants et accroît l'intensité de l'interaction communicative (Bauman, 1974). « *Pour*

l'ethnopoétique, la signification n'est pas le sens des énoncés transformés en textes : elle est l'effet ou la somme des effets produits sur les co-énonciateurs et par les co-énonciateurs lors de la performance » (Dupont, 2010: 11).

Cependant, avec les *Irish Travellers* se pose le problème qu'aucune étude ne semble avoir appréhendé leurs activités langagières ou musicales sous un tel angle. Depuis Stewart, les événements musicaux et de narration de différentes communautés *gypsies* - et en particulier les *Gypsy Vlach* - ont été le sujet de plusieurs travaux : Stewart, Kertész-Wilkinson, Kovalscik. Je propose ici d'en voir certains aspects afin de pouvoir se faire une idée sur ce qui peut être mis en jeu dans les performances lorsqu'elles sont destinées à être accomplies en interne. Je proposerai aussi une mise en perspective avec d'autres études qui ont été faites en Irlande sur la performance chantée (Poulet, 2013) ou le *storytelling* (Lambert, 1985), ainsi que certains éléments de ces pratiques chez les *Irish Travellers* dont il est fait mention dans quelques ouvrages.

a- L'événement de performance

Selon Stewart (1989), trois conventions majeures entourent l'événement de parole chez les Vlachs : 1) demander la permission de s'exprimer. Cette demande est faite par une salutation et non une demande de silence, ce qui fait qu'elle ne peut être refusée. En demandant la parole, l'homme tente d'élever le niveau et la qualité des discussions, et cherche à modifier la qualité des relations dans l'assemblée. En effet, au quotidien, le seul moyen d'impressionner les autres par le discours est d'utiliser l'invective (*cursing*) : « *The level of noise, of shouting, on a Gypsy settlement is related to a sense that ordinary talk carries little weight, has little persuasive force. In response to a request for help Rom will not take 'no' for an answer. It is only when a person ups the verbal stakes and curses her/himself or her/his children that s/he provides some firm ground for a refusal* » (1989: 83). Il faut « montrer sa parole », montrer que l'on a quelque chose à dire. 2) parler et/ou chanter en *romani* et dans le « style *gypsy* », ce qui implique que les chansons hongroises doivent elles aussi être produites en *romani*. De plus, le rejet du *romani* par les hongrois lui confère une autre dimension. ; 3) le chant doit être « vrai » (*čaćo*). Si Kertész-Wilkinson rejoint Stewart sur ces points, pour elle les trois aspects culturels à prendre en compte dans la performance sont avant tout : le *romani* ; le répertoire – dans lequel le critère de vérité est inclus- ; le style de performance de danse et de chant qui leur sont propres.

Lambert (1985) souligne elle aussi que dans le *storytelling* à Rannafast, certains genres doivent faire l'objet d'une demande. Pour ceux là, le rythme des mots est souvent plus important

que pour la musique bien qu'ils doivent conserver un style conversationnel. Elle explique aussi que la langue – en plus d'influencer la rythmique et le style - joue un rôle dans la réception et la validation de la performance par l'auditoire, ainsi que dans le critère de vérité.

Chez les Vlachs, il semble que les événements qui rassemblent autour de la parole ou du chant soient centrés sur la formalisation des activités quotidiennes. Selon Stewart (1989), les célébrations *mulatsagó* sont l'objet d'une formalisation de trois activités : manger, boire, parler. Ces célébrations sont une tentative de créer un monde commun idéal – mais ce n'est pas une simple parenthèse – et la formalisation de ces activités y participerait, notamment en contraignant les hommes dans des actions unitaires. La formalisation du discours implique la *vorba* ou « discours vrai » (*čaći vorba*) : la *vorba* est précédée d'une salutation – et donc un appel au silence -, ce peut être un conte, une plaisanterie ou une devinette, mais c'est le plus souvent une chanson (Stewart, 1989; 1997). Le discours vrai est supposé exprimer une vérité, souvent sur une émotion ou un sentiment. Ce qui est narré, même dans les chants de tous les jours, doit être vrai.

De même Kovalcsik (1993) explique que les événements de *storytelling* chez les Vlachs avec qui elle a travaillé peuvent rassembler beaucoup de monde et que ces événements deviennent communautaires à travers certains traits. Ces traits correspondent à la formalisation du discours et des règles de comportement, en particulier celles concernant la séparation homme-femme. La formalisation du discours est manifestée par trois éléments : a) les participants hommes doivent montrer leur respect, ce qui passe entre autre par les règles de salutation que Stewart note lui aussi ; b) « *With formal speech they show that the event is occurring within the spirit of tradition. Emphasizing "truth" is central. The story has to be true in the sense that it has to convey tradition (...), but at the same time it refers to real life as well* » (1993: 4), le discours doit être en *romani*, la langue maternelle est aussi celle qui décrit la vérité ; c) l'événement est béni par Dieu. Enfin, la participation active à l'événement est obligatoire : tous participent, notamment par la pratique du *catch*. Le *catch* est une interruption conventionnelle de la narration, elle permet aux auditeurs de montrer qu'ils portent attention aux propos¹³⁶. Les histoires et contes sont donc performés et non justes dits.

¹³⁶ Une anecdote de Gmelch (cf. Annexe 8) semble faire écho à cette pratique de *catch* décrite par Kovalcsik. Cette anecdote semble aussi particulièrement intéressante au regard de la sous-partie à venir portant sur le concept de vérité.

b- Le concept de vérité dans le discours et dans la performance

« *If you have the name of being an early riser you can sleep forever. I often told a man the truth and he wouldn't believe me, and I often told a man a lie and he believed me* » Patrick Stokes (Court, 1985: 87).

La notion de vérité, comme il a été vu dans la Partie 1, prend, dans le discours, différents sens et différentes valeurs, et peut être déterminée par une multitude de critères selon les sociétés. Cette notion semble particulièrement intéressante à aborder – et de toute manière inévitable – dans une étude portant sur la construction du discours chez une population souvent perçue comme voleuse, menteuse et malhonnête.

Maher (1998) rapporte que, quand il était à l'école, il narrait souvent des histoires à ses camarades. Un jour, il raconte celle d'une source magique à un ami. Il fait cette narration à la première personne et la présente comme une expérience personnelle. Quand son ami lui demande si cette histoire est vraie, Maher lui répond que c'est en fait son père qui le lui a transmis, que c'est lui qui l'a vécu, et que cette histoire est vraie. Alors, cette histoire dénote t'elle d'une simple stratégie narrative de la part du jeune Maher, ou peut on y voir la mise en œuvre d'autres pratiques narratives et d'autres relations au concept de vérité ?

Rappelons que le « je » énonciateur textuel et le « je » performateur réel ne sont pas toujours les mêmes individus (Bornand, et al., 2013b; Derive, 2009). Braid propose aussi de considérer la narration comme un moyen d'appréhender le « monde réel » dans lequel les individus vivent et évoluent : « [...], *I begin my exploration of narrative coherence from a phenomenological view of experience and suggest coherent narratives may be accurate representations of the "real world" because they reflect the lived, and therefore interpreted, experience of the world for the narrator* » (1996: 13).

L'idée de vérité dans le discours et dans les performances orales peut être différente de celle de tous les jours. C'est ce que Stewart décrit à propos des Vlachs chez qui la notion de vérité au quotidien est plus proche de l'idée d'honnêteté ou d'exactitude. En fait, un discours est souvent considéré comme « vrai » quand il est ressenti comme une représentation juste, ou fidèle, de la réalité vécue au quotidien des participants. Chez les Vlachs, le « discours vrai » est une représentation de la perpétuation de leurs valeurs culturelles les plus hautes. Le sentiment d'inéluctabilité des événements, de fixe et inaltérable fait aussi partie des critères qui rendent une histoire ou une chanson « crédible » (Stewart, 1997). Cela retranscrirait la réalité qu'ils perçoivent dans leur quotidien. On peut légitimement se poser la question de savoir si cette fatalité et ce pessimisme sont aussi des caractéristiques entrant en compte dans les régimes de vérité des *Irish Travellers*, en particulier lorsqu'on constate que ces sentiments sont également

exprimés dans les récits. En contexte Vlachs, ce haut statut du « discours vrai » accorde aussi aux femmes l'opportunité d'exprimer publiquement leurs problèmes dans la communauté, leurs paroles en ces occasions sont considérées par les hommes (Kovalcsik, 1993). Le « discours vrai » semble ainsi faire écho au *tchatcho parmiso* ou « fiction vraie » présente chez les Manouches. La « fiction vraie », dit Poueyto (2011), trouble les notions de genre car elle n'a pas l'aspect d'un genre défini et peut être plus proche de la rumeur ou d'une « étrange réalité », oscillant parfois entre réel et merveilleux.

Dans le *storytelling* irlandais, les genres peuvent être eux aussi liés à leur valeur de vérité – historique, sociale -, ce peut même être la fonction du récit. Dans le *seanscéal* ou le *scéalta* : « *The air of realism gives these imaginative accounts their true-to-life sense of the past which supports both amusement and didactic purposes. It sets up the use of precedent that lends weight and gives rise to acceptance of the narrative* » (Lambert, 1985: 39). Lorsque le narrateur fait le choix de produire une narration impersonnelle, il est possible – que l'on ait été témoin ou non de l'événement – de narrer l'histoire comme si l'on y était, à condition que le narrateur soit proche de celui qui l'a vécu. Il faut que l'histoire ait l'« air vrai ». Lambert précise que ce genre d'histoire est souvent intégré à la conversation. Il arrive aussi de narrer un événement à la première personne dans le but de rendre le récit plus vivant et donc plus crédible.

La langue choisie a elle aussi une fonction importante. Nous l'avons vu précédemment avec les Vlachs. En Irlande, à Rannafast, Lambert explique que l'intelligibilité du discours est directement dépendante du rythme, du phrasé, du style, de la composition et du dialecte. Ces facteurs participent donc activement au travail d'interprétation et de compréhension et sont nécessaires à l'engagement de l'auditoire. Ils jouent sur l'authenticité du discours, et donc sa valeur de vérité (Lambert, 1985). Pour qu'un discours, une narration ou un chant soit « vrai », il faut donc aussi qu'il soit conforme à la tradition.

La vérité dans le discours, découle en partie d'un dialogue entre l'individu et le groupe. En milieu vlach, un équilibre doit se créer entre l'expression personnelle et l'utilisation de formules générales, entre l'individuel et le collectif (Stewart, 1997). L'expression individuelle doit se dérouler à l'intérieur d'une forme collective appropriée pour qu'elle cadre au critère de vérité. Dans les performances publiques, un individu ne chante que les chants considérés comme lui appartenant – son répertoire premier – et de préférence en *romani*. Même en hongrois, les sentiments auxquels on fait appel doivent être en correspondance avec les valeurs publiques roms (Kertész-Wilkinson, 1997). Les chants doivent être connus de tous afin que tous puissent y prendre part : « *Therefore a song, as far as the text is concerned, is perceived both*

as an externalised and impersonal communal entity and as an individual statement » (Kertész-Wilkinson, 1997: 108).

C'est ce que l'on retrouve en quelque sorte dans le chant irlandais. L'effort d'interprétation de la chanson, pour le chanteur et pour l'audience « *donne lieu à une appropriation des chansons par recontextualisation en performance* » (Poulet, 2013: 141). Le savoir extra-musical de l'audience lui permet d'exercer sa compétence. « *L'oeuvre est donc collective mais cela ne doit pas faire oublier qu'elle agit également sur le collectif la produisant en mettant en jeu les liens unissant ses individus, en orchestrant le partage de références et en travaillant à l'élaboration d'un savoir et à la transmission d'un sentiment, celui d'appartenir. En d'autres termes, l'entente est nécessaire à l'écoute tout autant que l'écoute contribue à l'entente* » (Poulet, 2013: 142).

La performance met en exergue les valeurs centrales de la société et les réactualise. Le sentiment de fraternité, la vie au milieu des *Gazós*, le respect et l'autonomie des hommes se manifestent dans les performances vlachs (Stewart, 1997). C'est la mise en action et en représentation du social par le social qui confère à la performance son critère de vérité.

c- Implications sociales

Le collectif et l'individu sont mis en jeu dans l'événement. Les performances de chants ou de dance chez les Vlachs mobilisent un système symbolique constitutif de l'identité *gypsy*, elles procèdent à l'extériorisation de la structure sociale interne qui crée ainsi une barrière avec les non-*Gypsy* et autres groupes *gypsy* (Kertész-Wilkinson, 1997). Lors des *mulatsagó*, les Vlachs avec qui Stewart a travaillé mettent l'emphase sur les moments stéréotypiques et idéologiquement clés de la vie rom. La notion de discours n'est pas la même. A travers le discours ils représentent la reproduction de leur société. C'est pourquoi le chant occupe une place si importante, sa nature lui permet de réaliser ce rôle central du discours dans la société *gypsy*. Le « chant vrai » révèle le « vrai Rom » ou « vrai frère » : « *Rom say that men become Rom in 'speech' (vorba)* » (Stewart, 1989: 96). Pour Kertész-Wilkinson : « *In my view, therefore, the social significance of public performances among the Vlach Rom lies partially in the renewal and reinforcement of the ethnic, kinship and gender boundaries of the social structure but also, at the same time, in their transcendence through musical aesthetics and thus in the creation of a model for a more democratic, fuller way of life* » (1997: 116).

Si l'individu dispose d'un choix d'interprétation libre de son répertoire premier, cette liberté reste limitée par la nécessité d'homogénéité du groupe puisque tout le monde doit

pouvoir participer et chanter ensemble (Stewart, 1997). L'idéal fraternel et égalitaire du groupe laisse peu de place à l'individuation en performance. C'est pourquoi, selon Stewart, il y a peu de musiciens parmi les Vlachs car ceci peut être perçu comme une marque de distinction voire de supériorité. D'ailleurs, Kovalscik signale que « *Telling stories is not the privilege of more distinguished or talented persons but a natural outlet for self-expression. In this way less gifted story-tellers can also have their say, and furthermore they are even expected to take part in entertaining the others* » (1991: 105). Stewart avance que le statut d'un homme dans un *mulatsagó* dépend de son investissement dans l'événement, les statuts et le prestige de certains hommes peuvent se trouver modifiés durant ces événements. Kertész-Wilkinson (1997) pour sa part considère que les règles de hiérarchie sociale, de statut, restent actives durant ces célébrations, mais qu'une certaine flexibilité est permise si un individu est reconnu pour ses compétences et son talent de chanteur.

Il est difficile de savoir dans quelle mesure ceci peut se retrouver ou non avec les *Irish Travellers* puisque aucune étude contextuelle, en performance, ne semble avoir été faite auprès de cette population. Cependant, une remarque de Court montre que le *storytelling* chez les *Irish Travellers* est soumis aux mêmes règles de transmission, de respect et de hiérarchie entre parents et enfants :

« *Parental supremacy in an art or trade was especially jealously guarded. For example, Johnny, a masterly storyteller, routinely disparage his sons when they had the temerity to retell his stories in his presence or to try to help when he stumbled over a phrase or passage. The excellence of a son's rendering did nothing to lessen Johnny's ferocity, for it was his family leadership – most fully realized in occupational mastery – that he defended. But when his sons were not around to hear him and misconstrue his remarks as an invitation to rebellion, Johnny could speak proudly of their storytelling abilities* » (Court, 1985: 47)

Johnny recadre ses fils, non en raison de leurs compétences, mais en raison de son statut de chef de famille. De nombreuses histoires et contes *travellers* mettent en avant l'importance de l'éloquence dans le discours, de savoir « bien parler », et l'on sait que c'est une qualité particulièrement valorisée en Irlande. Lambert (1985) mentionne aussi que l'éloquence, la manière de s'exprimer, est un critère qui permet de repérer le chef familial à Rannafast. Un individu qui manquerait à ce devoir de parole verrait son statut relégué à un autre plus talentueux.

Aux vues de ces remarques, certains éléments présents dans l'ouvrage de Fegan et O'Connell (2011) qui paraissent – et sont peut être – anecdotiques pourraient eux aussi mériter plus d'attention et une étude en situation. En effet, il se dégage des multiples anecdotes et

histoires des proches des musiciens dont il est fait mention, que beaucoup refusaient de recevoir de l'argent, ou n'en demandaient pas, quand ils performaient dans les pubs. Bien sûr, ces anecdotes permettent de présenter ces musiciens comme des individus bons vivants et généreux. Néanmoins, on peut se demander si le contexte de performance n'a pas une influence car, pour beaucoup de ces musiciens, la musique constituait une source de revenus. Peut être les performances en pubs, avec des amis, ne bénéficient pas du même statut ni de la même fonction. Dans les pubs, ce serait l'« être-ensemble », la fraternité et l'échange qui prévalent, et être payé ne s'accorderait pas avec le type de relation mis en jeu dans la performance ; alors que jouer dans la rue ou en porte à porte représente pour sa part un travail ou un service et est, de plus, directement destiné à un public *settled*. Ajoutons que l'idée selon laquelle il ne devrait pas y avoir de compétition entre musiciens¹³⁷ est relatée dans divers témoignages. Pour Mickey Dunne, la compétition est néfaste pour la musique et « étouffe » les gens.

Parce que la société se représente et se met en jeu dans le discours et dans la performance, elle a besoin de créer un espace « à part », de produire un discours et un répertoire interne qui, d'une part, ne se laisse pas voir ou entendre de ceux n'appartenant pas au groupe, d'autre part, n'a pas besoin d'être explicité et recontextualisé pour un auditeur non compétent. Ainsi, de dire que « les valeurs des *Irish Travellers* se reflètent dans leur histoires » (NíFhloinn, 2002) restreint l'analyse au texte alors que, comme nous l'avons vu, l'énonciation et l'événement de narration peuvent intégrer et mettre en action bien plus.

d- Attachement-détachement

Dans la musique et le chant, comme dans le *storytelling*, les auteurs constatent que le répertoire *irish traveller* présente d'avantage une différence de style et d'emphase plutôt que de contenu, et qu'ils adaptent certaines histoires et histoires individuelles à leurs propres circonstances. Il est d'ailleurs intéressant de noter que de nombreuses chansons publiées sur le site du *Navan Traveller Workshop* sont non seulement des chansons populaires irlandaises connues, mais qu'un certain nombre de ces chansons ont été remises au goût du jour dans les années 1970 par des groupes comme les *Dubliners* ou *Fury Brothers* dont les membres étaient – au moins en partie - *Irish Travellers*.

¹³⁷ Ce qui semble être un « idéal » car les familles possèdent leurs réseaux et trajets, leur territoire. On sait que des rivalités apparaissent entre des familles quand un individu ou groupe empiète sur le territoire de l'autre, la musique étant une forme de revenu il est très probable que ces conventions aient été les mêmes.

Comme Derive (2009) le signale, certains matériaux oraux semblent être voués à être réinvestis. Sous le régime de l'oralité, l'inventeur s'efface souvent au profit du sujet collectif, la communauté s'approprie le matériau. « Parfois, le « je » engagé de la création initiale peut devenir un « je » plus conventionnel qui ne parle pas d'expérience, mais qui exprime, sous une forme individuelle une pensée ou un état qui correspond à la philosophie ou à la sensibilité de toute la communauté ou du moins d'une de ses fractions constituées. L'œuvre s'est alors greffée au patrimoine parce que l'expérience singulière d'un sujet est devenue emblématique de celle d'un groupe » (2009: 10).

Alors que les auteurs travaillant sur le répertoire *traveller* constatent les similitudes avec celui de la société irlandaise, ils semblent souvent manquer de s'interroger sur une question pourtant essentielle : pourquoi sélectionner et intégrer à son répertoire ces chants ou histoires en particulier ? Lambert (1985) sur le *storytelling* à Rannafast insiste sur l'importance de considérer et questionner les variations et modifications apportés à une histoire. L'incorporation et la modification d'un matériau premier peut porter une signification pour le narrateur et l'auditoire. Il faut s'interroger sur les raisons et intentions qui poussent à ces transformations. Une histoire ou un chant intégré au répertoire ne l'est que s'il est considéré comme pertinent au contexte social et culturel dans lequel il s'insère, il ne serait pas reproduit et encore moins transmis s'il ne l'était pas.

Les similarités entre les répertoires des populations *gypsies* et *travellers* avec ceux des sociétés dans lesquelles ils sont présents ont souvent été réduites à la question de l'emprunt et de l'influence. Ceci a notamment amené aux débats sur l'existence d'un répertoire qui leur soit propre. Cette question de l'emprunt, si elle ne semble pas avoir été débattue pour les *Irish Travellers*¹³⁸, a été traitée avec d'autres populations Tsiganes. Certains parlent de « resynthétisation » ou de « processus de décontextualisation-recontextualisation » (Okely, 1983), d'autres de « détachement-attachement des cultures non-Tsiganes » (Williams, 2011). Pour Williams, cette idée correspond mieux à ce qui se déroule réellement que celle d'« emprunt » : « *Emprunter un trait culturel, c'est introduire en soi un caractère qu'on va cesser de considérer comme étranger (...). Un tel geste, sur un point précis, et à condition que l'élément emprunté ne soit pas (trop) transformé, efface ou au moins brouille l'altérité. Ce que j'appelle le « détachement-attachement » est plus subtil : il s'agit de faire de la différence avec cela même qui appartient à ceux dont on se rend différent – un processus qui rend manifestes à la fois donc l'appartenance et l'émancipation [...] » (17).*

¹³⁸ Excepté les quelques réflexions de musiciens *Irish Traveller* dans l'ouvrage de Fegan et O'Connell dont il a été fait mention précédemment.

Williams rappelle de faire la distinction entre le « fait de la différence » (signifié) et le « contenu de la différence » (signifiant). Pour l'auteur – qui travaillait à la création d'un CD de musique avec des Manouches –, c'est la transformation du matériel musical qui est un support au sentiment d'appartenance et à son affirmation. Kertész-Wilkinson (1992), par son étude sur les répertoires vlach hongrois, le rejoint dans cette idée. Elle considère en effet que les changements et modifications opérées sur les chants empruntés – notamment métriques et mélodiques – ont pour but de les rendre plus conforme à l'esthétique de chant et à la performance vlach. Le « produit » qui en résulte reste néanmoins considéré comme hongrois, c'est le processus de transformation qui est reconnu comme Vlach.

Dans son article « Une ethnologie des Tsiganes est-elle possible ? » (2011), Williams décrit certains de ces procédés d'appropriation par la transformation. En voici quelques uns :

1) sélection et conservation : « préserver » « *dans un tel cas de figure, signifie garder vivant et actif ce qui ne l'est plus dans la société* » (2011: 12);

2) ornementation, broderie, variation ;

3) simplification ;

4) sélection, amalgame, déplacement : (la décontextualisation-recontextualisation de Okely) « *Faire voisiner dans le même répertoire des titres de provenances très diverses contribue à les enlever à leur domaine d'origine. Cependant, il existe quelque chose qui unit les éléments si disparates de ce répertoire : tous les morceaux renvoient à l'histoire de cette communauté, parfois par l'évocation d'un de ses membres* » (2011: 13).

5) adéquation : « *Les pièces musicales interprétées lors des séances de chant « entre soi » rendent donc présents les membres de la communauté de deux façons : soit les paroles de la chanson évoquent directement telle personnalité (...), soit la personnalité en question a fait de cette chanson un emblème en en donnant une interprétation mémorable* » (2011: 14).

6) la « paraphrase lointaine » : « *En en préservant certains aspects tout en brouillant les pistes de sa reconnaissance, les musiciens la chargent d'un effet en quelque sorte "subliminal" : elle est d'emblée familière, actuelle, appréciée par la plupart, tout en paraissant nouvelle* » (2011: 15).

Dans un autre domaine que la musique, Williams signale que Piasere décrit un phénomène similaire avec le *romano lap*. En effet, le *lap* est souvent un nom français, un nom en référence à une personne célèbre, un nom commun, de produit, voire parfois une locution verbale, qui est prélevé du vocabulaire courant et utilisé comme nom interne au groupe (Poueyto, 1997; Treps, 2000). Si le nom peut sortir de la communauté, il ne peut être donné par l'extérieur : « *le nom est en quelques sortes sécrété par la communauté* » (Treps, 2000: 64).

Quand Munnelly ou Ní Fhloinn parlent du fait que l'emphase n'est pas la même dans les versions *travellers*, il faut donc se demander pourquoi cette différence. Prenons un exemple : dans une des chansons présentées par Kertész-Wilkinson (1992), la version vlach met d'avantage l'emphase sur les conséquences sur la famille du protagoniste qui est emprisonné, que sur ce qu'il va lui arriver à lui. Pour un Vlach, l'éloignement avec la famille constitue déjà en soi une punition car il rend impossible de remplir ses obligations sociales, familiales, économiques, etc. L'audience le sait, elle n'a pas besoin qu'on le lui explique.

Dans un autre article sur la performance chantée vlach, l'auteure montre que c'est bien dans la performance que l'appropriation par transformation devient effective, que le produit devient « *Gypsy* » : « *Regardless of whether a song is Hungarian or Romani or even a Vlach Romani melody with a Hungarian text, the performance itself must be perceived of as 'Vlach Gypsy' both in style and spirit. A poor performance can lead to a song that is 'Vlach Gypsy' by all other measures being rejected by its Rom audience as 'non-Vlach'* » (Kertész-Wilkinson, 1997: 108).

Si seule une étude des performances *irish travellers* permettrait de savoir si ce processus d'« appartenance-émancipation » se déroule effectivement, quelques indices autorisent à le supposer. Court écrit par exemple sur la pluralité et la diversité de leur répertoire : « *Once these stories and songs were committed to memory they became equivalent to many other experiential realities that informed the undivided self and were used orally in its changing interest without inhibiting reference to external canons of truth, untruth, or social precedent* » (1985: 6). Ajoutons que sur le site du *Navan Traveller Workshop* ne sont présentés que les interprètes présents sur l'enregistrement, les auteurs ou interprètes originaux ne sont pas mentionnés. Les noms de certaines chansons ainsi que les textes sont parfois modifiés¹³⁹. Pour plusieurs chansons, il est même difficile de reconnaître la version d'origine et aucune référence n'est faite aux œuvres originales.

Mais ce processus de détachement-attachement ne se limite pas à leur répertoire, il se produit dans une multitude d'aspect de la vie de ces communautés. Pour Stewart : « [...] *the key to understanding the persistence of Rom communities and the Rom way of life lies in the way the Gypsies have been able to take their experience of the world around them and convert*

¹³⁹ Par exemple : « *The Galway Shawl* » interprété par Margaret O'Leary, au lieu de « *As we kept on walking – She kept on talking* » comme il est inscrit sur le site, énonce : « *We started walking – She started hawking* (colportage) ».

or transform it into their own cultural terms, into a specifically Rom sense of what it was to be human » (1997: 202)¹⁴⁰.

C'est pour cette raison que Poueyto peut ainsi dire que : « [...] *les éléments culturels qui permettraient d'affirmer une identité manouche ne relèvent d'aucun champ qui leur soit propre* [...] » (2012: 140). Il n'y a pas selon lui, de moyens d'expression qui soient spécifiques aux Manouches. Ces réflexions poussent aussi à se questionner sur la notion de patrimoine immatériel et la manière dont elle peut s'appliquer aux populations manouches et autres populations similaires. A ses yeux, s'il y a effectivement un patrimoine à préserver, il est nécessaire de reconsidérer ce qu'est un patrimoine immatériel, de repenser la notion.

Pour Okely, ce processus constitue aussi un moyen de subversion : « *Anthropologists are increasingly alert to the ways in which the colonised have mimicked their colonisers. Previously, it was thought that this was mere deference when, in fact, it was defiant reinterpretation and subversion* (Taussig 1993) » (1997: 196).

Alors, dans quelle mesure est-il possible de trouver des processus similaires chez les *Irish Travellers* ? Il n'y a qu'une étude en contexte et une analyse de leurs propres réflexions sur leurs pratiques qui pourrait nous l'indiquer. Si les *Travellers* ne sont pas Tsiganes, ils présentent de nombreux points communs avec différentes communautés pour laisser supposer que le comparatisme peut être pertinent. Pour Williams, si il est possible de faire une ethnologie de la *totalité* Tsigane – l'ethnologue ne pouvant qu'étudier *une* communauté appartenant à un ensemble que nous appelons Tsiganes – c'est probablement ce processus de détachement-attachement qui permettrait de la saisir.

Ainsi, s'il peut paraître hasardeux d'étendre les considérations pour les arts verbaux et musicaux à celles sur la parole et les pratiques langagières, il semble néanmoins que ces éléments sont motivés par des processus similaires. Le réinvestissement des discours *settled* au sujet des *Irish Travellers* en externe, la constitution de répertoires internes et externes, et le détachement-attachement, sont trois processus qui relèvent de la construction du discours, ce sont des procédés de communication et d'interaction communicative. En ne séparant pas *a priori* les différents modes d'expression, il est possible de mettre en relief ces procédés. Et il est possible que ce soit effectivement ces procédés, et non uniquement le contenu de leur discours, qui pourrait nous permettre de saisir un peu mieux le rapport au monde des *Irish Travellers*. Le référent est peut être parfois plus signifiant que le référé.

¹⁴⁰ Je renvoie ici également à la citation d'Okely dans l'introduction de la Partie 3.

Conclusion

La spécificité des littératures orales n'exclut pas pour autant leur universalité, leur étude se prête particulièrement bien au comparatisme (Calame-Griaule, 2008). La portée heuristique des théories sur la communication, le discours ou sur la performance, offre également des cadres d'analyses riches et variés des phénomènes langagiers ou arts verbaux et musicaux. En proposant de prendre en compte une variété de champs différents – musicologie, ethno-poétique, ethno-linguistique, etc. – on prend le risque de se « noyer » dans la profusion analytique et d'« éclater » le sujet de réflexion. Pour autant, cela permet de ne pas exclure a priori différentes catégories de discours qui pourraient se trouver en réalité proches. Des cadres d'études supplémentaires et complémentaires apparaissent aussi si l'on s'interroge sur la possibilité et la pertinence d'appliquer certaines théories à d'autres domaines – par exemple en adoptant une perspective musicologique pour analyser une pratique langagière.

En opérant un retour sur les théories du discours, de la parole ou de la communication, il a été possible de saisir de manière claire et évidente les lacunes qui apparaissent dans la littérature scientifique et folklorique à propos des *Travellers*. C'est là où la comparaison avec d'autres populations appartenant à l'« univers nomade » s'avère fructueuse et offre de nouveaux axes de réflexion. Les perspectives apportées par les auteurs ayant étudié les performances musicales ou de *storytelling* - chez les Vlachs ou les Manouches en particulier -, ont permis d'élargir l'analyse et l'interprétation de ces productions orales et musicales. Ces auteurs montrent que c'est d'avantage dans le mouvement, dans les processus, aussi universaux soient-ils, qu'il est possible de saisir ce qui fait la spécificité de la parole et arts verbaux de ces populations. C'est à partir de ces travaux que se sont peu à peu imposées les questions qui ont guidé la réflexion tout au long de ce travail.

Pour comprendre comment le discours *traveller* se construit et est mis en œuvre (intention, efficacité, etc.), il est donc d'abord nécessaire de replacer ces discours dans leur contexte historique, politique, social et scientifique. On peut alors poser un regard nouveau et critique sur la manière dont folkloristes et ethnographes analysent et retranscrivent les pratiques langagières, les littératures orales et la musique des *Irish Travellers*. Le croisement de ces données avec les récits de vie et autobiographies, permet d'étayer les interprétations et de remettre en question certains travaux effectués.

Ainsi, on a pu mettre en relief trois processus qui sous-tendent la construction du discours *irish traveller* et qui vont être mis en action de manières variées selon les contextes et

situations, selon les destinataires. Les *Travellers*, semble-t-il, produisent des discours internes et externes. Court (1985) explique d'ailleurs qu'ils adaptent leurs discours aux attentes des interlocuteurs plutôt que de se conformer à des « standards abstraits de véracité » (*abstract standards of veracity*). A l'intérieur de ces différents répertoires et de leur activation, on trouve ce phénomène de détachement-attachement (Williams, 2011). Ce dernier agit notamment dans les manifestations du discours externe en réinvestissant les discours *settled* à l'égard des *Travellers*. Ce mouvement de détachement-attachement se retrouve dans tous les aspects de leur réalité, et non seulement dans le discours. Comme l'explique Williams, il marque un mouvement à la fois d'appartenance et d'émancipation vis-à-vis des non-*Travellers*. Les *Travellers*, comme les communautés tsiganes : « vivent immergées dans une société dont elles se distinguent – on est tenté de dire : « dont elles travaillent à se distinguer » (Williams, 2011: 19). Il y a appartenance parce que *Travellers* et *Settled* partagent les mêmes procédés de construction du discours, musiques, répertoires, etc.- pour ne considérer que les domaines qui nous intéressent ici. Il y a émancipation parce qu'en délaissant toute référence à la société *settled*, par la transformation de ces matériaux, les *Travellers* en font quelque chose qui leur est propre.

Ainsi, l'observation des similitudes et de l'existence d'un « style *Traveller* » limite l'analyse au texte et donne une image statique de la littérature orale et autres activités langagières, omettant leur aspect acté et expérientiel. Le penchant réflexif prend alors toute son importance. La réflexivité croissante des acteurs quant à leurs propres pratiques en fait une donnée centrale à prendre en compte aujourd'hui dans nos sociétés et ailleurs (Kaufmann, 2002). Kertész-Wilkinson (1992) montre d'ailleurs que c'est un aspect essentiel si l'on veut déterminer la pertinence et la réalité d'un style qui soit propre aux Roms de Hongrie. C'est cette réflexivité qui permet de saisir ce qui fait qu'une performance sera considérée et reconnue comme appartenant à – ou plutôt comme étant produit par - la communauté ou non.

Les arts verbaux, les pratiques langagières, les littératures orales, les différentes manifestations du discours accordent à l'individu et au collectif de s'inscrire et de s'affirmer à l'intérieur comme à l'extérieur du groupe social auquel il appartient. Par l'observation de la transmission de manières de dire, de faire, d'être, de l'histoire et de la mémoire individuelle et collective, on constate que l'énoncé et son message ne constituent qu'une fraction du sens et de la signification du discours.

Les *Irish Traveller* sont souvent perçus comme un groupe vivant en dehors de la société et de l'histoire. Les approches des chercheurs qui étudient leur parole ou leur musique ont été influencées par cette vision d'une communauté figée, totalement exclusive et fonctionnant de

manière autonome et indépendante (Ó hAodha, 2011b). Les études dont on dispose tendent ainsi à se concentrer sur les pratiques traditionnelles et leur déclin, à envisager les productions orales comme des « littératures », et à se focaliser sur « la part de nous qu'il peut y avoir en eux », délaissant ainsi d'autres aspects de la parole ou des arts verbaux et musicaux *irish travellers*, ainsi que leurs moyens de transmission.

Comme on l'a vu, le manque de littérature sur le discours *traveller* est en partie lié à des facteurs extérieurs : désintérêt ou omission de la part des chercheurs, contextes politiques, sociaux, économiques, idéologiques. Pour autant, des facteurs internes, propres aux *Travellers*, existent : interdits, « silences ». Certaines choses ne se disent pas, ne se transmettent pas par la parole. Ceci implique non seulement de savoir que ces choses sont là si l'on veut tenter de les observer, mais encore faut-il être capable de les entendre lorsqu'elles se présentent, et de les comprendre. Il y a donc certains éléments du discours qui sont difficilement accessibles *de fait*, d'autres qui le sont d'intention – et les deux se mêlent- car on ne montre et on ne dit pas les mêmes choses de la même manière selon son interlocuteur.

Ces silences peuvent donc avoir fonction de protection : « *Il y a une dimension de la réalité manouche qui change – celle qui se laisse voir – et une dimension qui ne change pas – celle qui ne se laisse pas voir* » (Williams, 1993a: 79). Poueyto écrit lui aussi : « *plus l'intimité manouche est ancrée dans un implicite profondément partagé, mieux elle résiste aux incessantes attentes d'explications qui proviennent du monde environnant. Réciproquement, et de manière dialectique, plus les Gadje insistent pour soulever le voile qui leur semble recouvrir bon nombre d'agissements manouches, plus ils poussent les Manouches à se replier sur leur intimité, et donc à renforcer leur sentiment identitaire* » (2012: 106). Il est possible – et même probable - que les *Travellers* ne veuillent pas qu'on les étudie, que l'on parle d'eux. En effet, les Tsiganes, comme les *Travellers*, montrent une certaine défiance vis à vis de ceux qui cherchent à les étudier. Deux raisons paraissent évidentes, d'abord la publication est un moyen de communication sur lequel ils ont moins de maîtrise, ensuite les médias non-*Travellers* ont tendance à véhiculer une image négative d'eux. Une image que les *Travellers* qui participent à ces documentaires ou émissions cherchent justement à changer - comme l'explique Braid (1997) à propos des *Scottish Travellers*. C'est ce qui ressort de nombreux récits *irish travellers*, par exemple celui de Nan Joyce. Après les élections générales auxquelles elle s'était portée candidate¹⁴¹, elle participe à un séminaire où elle expose la situation des *Travellers* à l'époque, ainsi que la discrimination et les attitudes des *Settled* à leur encontre. Elle écrit ensuite :

¹⁴¹ Une campagne marquée par son arrestation et le harcèlement des autorités.

« *Here was I after crashing into this big place with all those highly educated people and cardinals and bishops from all over the world. I'm sure there were people angry over what I said to them but it doesn't matter how well educated you are you have to be told. I find that some educated people are very ignorant of the facts; they come out to tell you to do this and why don't you do that and they know nothing at all about it. And then you get foreigners coming and writing books about us: some of those books are very hurtful – the people who wrote them should be sued.* » (2000: 116).

Toutefois, les médias sont aussi perçus par les *Travellers* comme des moyens qui pourraient permettre de faire découvrir d'autres aspects de leur culture et éventuellement de changer certains stéréotypes (Braid, 1997). Puisque les médias non-*Traveller* ou non-*Gypsy* tendent à reproduire ces images stéréotypées, et que leur contrôle est limité, on s'aperçoit que les *Irish Travellers*, tout comme les Roms et autres groupes familiaux tsiganes, produisent à leur tour leurs propres journaux, revues, radios, etc.

On observe aujourd'hui une prise en main de ces moyens de communication qui permet à ces groupes un meilleur contrôle de l'image et du discours. Dans un article sur les médias tsiganes en France et en Hongrie, Cossée (2010) indique que l'idée d'une « reprise de la parole confisquée » est très présente dans les médias roms, et on le constate aussi dans ceux des *Irish Travellers*. Cette volonté de reconquête de la parole est associée à une démarche visant à se rendre visible et audible dans l'espace public. La réflexivité croissante, associée à la démocratisation des nouvelles technologies et médias, accentue cette aspiration à prendre en main son image et est rendue plus accessible et possible (Kaufmann, 2002). Un phénomène notamment stimulé par les nouvelles générations plus familiarisées avec l'écrit et ses usages (Helleiner, 2000). Les *Travellers* développent leurs propres médias avec l'intention - du moins en partie - d'une affirmation identitaire, de revendications, de légitimation, etc. Les discours de légitimation et d'explication répondent d'ailleurs souvent à une attente des non-*Travellers*¹⁴². Toutefois, par ces médias, les *Travellers* ont la possibilité de choisir en quels termes et moments ces discours peuvent être développés. Ils ne constituent plus une simple réponse à une attente des non-*Travellers* mais sont initiés par les *Travellers*.

Cossée (2010) explique que journalistes et militants tsiganes en France et en Hongrie cherchent souvent à promouvoir l'idée d'un peuple unique sans frontière, ce que l'auteure décrit comme un « phénomène politique de reconstruction d'une identité commune transnationale ». Les *Irish Travellers* pour leur part tendent plutôt à mettre en avant leur *irishness* – avec les

¹⁴² Comme on le signalait dès l'introduction de ce mémoire.

dimensions politiques et idéologiques que cette notion implique. Cependant, leur mode de vie, le « *nomadic mindset* », mais aussi les stéréotypes, amalgames et discours à leur encontre se trouvent être très similaires. On constate ainsi que des associations, telles que l'*Irish Traveller Movement* (ITM) ou *Pavee Point* par exemple, mais également certains journaux comme le *Travellers' Time Magazine*, font valoir ces revendications, cette histoire, et ce mode de vie commun, et sont ainsi destinés à un public *traveller* et *gypsy*. En Irlande, le *Voice of the Travellers Magazine* - publié depuis 1991 - était à l'origine destiné aux *Irish Travellers*, mais les membres se sont aperçus qu'ils étaient aussi lus par des non-*Travellers*. Lors d'un entretien¹⁴³, Laura Greene explique que ce constat lui donne l'impression de créer une « passerelle » entre *Travellers* et *Settled*. Le magazine, qui avait donc à l'origine une vocation interne à la communauté, est alors perçu comme ouvrant une nouvelle possibilité de dialogue avec les *Settled*¹⁴⁴.

En développant leur propres médias, les *Travellers* ont la possibilité de transformer les images assignées, de contrer les stéréotypes. Le slogan de l'*Irish Traveller Television* démontre d'ailleurs cette volonté : « *Promoting positive images of Travellers* ». Suivant Goffman (1956), Cossée considère que la présentation de soi implique une idéalisation, et la façade (*front*) présentée doit rester en adéquation avec l'image que les participants se font du *performer*. Pour Cossée, on retrouve ce processus de « retournement du stigmate en emblème » dans les médias tsiganes. C'est ce qu'on a pu par exemple observer l'an dernier lors d'un *happening* rom visant à dénoncer les clichés¹⁴⁵. On pouvait ainsi voir des pancartes sur lesquelles étaient inscrites : « *Les hérissons – C'est trop bon* », « *Une petite pièce pour ma mercedes* », « *Voler des poules c'est cool* » ou encore « *+ d'enfants = + d'argent* ». De manière similaire, la *Irish Traveller Television* a « posté » sur son site une vidéo humoristique d'une comédienne irlandaise, Shazwanda, évoquant la récession économique. La vidéo reprend l'air d'une chanson de Christina Aguilera « *You are beautiful* » ici transformée en « *We won't go on the dole* » (on ne sera pas sous les allocations)¹⁴⁶. L'idée que les *Travellers* abusent des aides sociales est un préjugé courant, la chaîne confère ainsi une autre résonance à cette vidéo en la publiant sur le site.

¹⁴³ Dans un documentaire de 2009 produit par la chaîne RTE (télévision publique irlandaise), présenté par Henry McKean et produit par Michelle Carty, *The Truth about Irish Travellers* : <https://www.youtube.com/watch?v=mPueCzOE01s>.

¹⁴⁴ Ce constat soulève aussi la question de savoir s'il y a eu des changements dans la ligne éditoriale du magazine depuis cet élargissement du public.

¹⁴⁵ Ce *happening* a eu lieu à la même période où Amnesty International publiait un rapport sur la situation des Gens du Voyage en Europe. Voir l'article du 08/04/2014 du Huffington Post : http://www.huffingtonpost.fr/2014/04/08/manifestation-humour-roms-paris_n_5111401.html#slide=3593845

¹⁴⁶ <http://vimeo.com/9669815>.

Transformer les images assignées implique de redéfinir l'image que l'on cherche à véhiculer, de choisir quelle « présentation de soi » sera la plus pertinente et efficiente. Dans son article « L'expression de soi », Kaufmann appréhende le processus d'individualisation articulé à celui d'extériorisation et d'objectivation de soi, en particulier dans les nouveaux médias. Il caractérise l'image comme la perception par autrui d'une reproduction matérialisée de soi. C'est une extériorisation donnant l'impression de pouvoir tout dire en quelques traits, comme un « résumé biographique », mais qui est en réalité une fixation réductrice ne pouvant être une représentation fidèle de l'individu. Pour Kaufmann, individualisation et réflexivité dans nos sociétés sont à prendre en compte ensemble. Il considère que dire et montrer sa vie fait partie de ce phénomène de « propension à exister par un élargissement de soi », mais une autre motivation existe : « *parvenir à s'exprimer, pour se libérer, et mieux se comprendre soi-même* » (Kaufmann, 2002: 123). Il y a donc un mouvement extérieur et intérieur dans ce que décrit Kaufmann : occuper plus d'espace pour se rendre visible, et une extériorisation qui provient de, et pousse à, d'avantage de réflexivité. A partir de ces remarques, on pourrait s'interroger pour savoir si un processus similaire prend place avec les médias *travellers*.

On constate que les femmes *travellers* occupent une place importante dans l'expression publique : associations *irish traveller*, vidéos et documentaires présents sur Youtube. Le fait que ce soit elles qui se chargent généralement de gérer les rapports avec les *Settled* explique probablement en partie ce constat. Néanmoins, on réalise qu'elles sont des acteurs importants de ce travail de valorisation, de revendication et de défense des droits de leurs communautés. Cossée le remarque dans les associations roms. Elle parle d'une campagne de petits films « *I am a European Roma woman* »¹⁴⁷ dans lesquels sont présentés des portraits d'intellectuelles roms ayant fait carrière dans des organisations internationales fortement valorisées et qui défendent la cause rom. Ces films cherchent également à montrer que ces femmes restent en contact avec leur communauté malgré leur carrière. De manière similaire, un documentaire irlandais « *Traveller Women* »¹⁴⁸ lui aussi valorise la place des femmes *traveller* en présentant des portraits de femmes de différents âges agissant pour la communauté, ou dont les parcours ou aspirations montrent que la femme *traveller* n'est plus aujourd'hui uniquement cantonnée au foyer.

Cependant ce travail de « cassage » des stéréotypes peut à l'inverse en créer d'autres. Comme le signale Cossée : « *Cela pose la question de savoir quelle re-présentation de soi*

¹⁴⁷ <http://www.romawoman.org/index.php?page=videos>.

¹⁴⁸ <https://www.youtube.com/watch?v=RtddrgWOopA>.

permettrait réellement de s'émanciper des images et catégories produites par les rapports de domination, sans pour autant produire d'autres figures assignées » (2010: 76).

Cossée souligne l'importance de prendre en compte les parcours individuels des personnes participant à la création de ces médias, mais également celle des contextes politiques, sociaux et économiques dans lesquels ils apparaissent. L'utilité des récits de vie et des parcours individuels est aujourd'hui mise en valeur par différents auteurs étudiant notamment l'engagement ou le militantisme. Lors d'une conférence, Camelin¹⁴⁹ a présenté un projet de « portraits anthropographiques » et a montré l'intérêt de considérer le récit de vie ou autobiographique dans sa relation à la fois locale et globale. Elle proposait en particulier de faire passer le portrait du statut de *moyen* à celui d'*objet* de connaissance, interrogeant alors la place de l'individu comme acteur, celle de l'institution ou du chercheur.

Le récit de vie permet en effet d'appréhender les motifs de l'engagement militant, de pouvoir déterminer des « trajets-types » (Fillieule, 2001). Mais Fillieule montre également que l'analyse par cohorte des phénomènes d'engagement et de désengagement dans les organismes permet un aperçu de « la vie de l'organisation ». Le militantisme ne représente qu'une des « sphères » dans lesquelles un individu évolue, et les autres sphères doivent aussi être prises en considération. De même, l'auteur considère qu'il ne faut pas non plus aborder ces organismes comme des entités indivises : « *Contre cette fiction de l'unité du collectif et des modèles à acteurs uniques, l'analyse de la défection met en exergue la coexistence dans une même temporalité de différents ordres de rationalité des investissements militants » (2001: 214). Il faut étudier la vie de l'organisation : histoire officielle et autre, les successions de générations de militants, etc.*

Une analyse de la démarche des différents acteurs, des médias et organisations *travellers* ou tziganes, pose aussi la question de la légitimité. Cossée soulève ainsi le problème de la perception extérieure de ces médias:

« On notera en outre dans cette logique que la légitimité des porte-parole associatifs tziganes de façon générale, en Hongrie comme en France, leur est sans cesse contestée du fait qu'ils ne seraient plus en lien avec « leur base », et donc, pas « représentatifs ». Non seulement ce n'est pas du tout la majorité des cas, mais en plus, la sélection d'une élite est un des principes clés du gouvernement représentatif que l'on connaît à l'époque contemporaine. Dès lors cette accusation à l'encontre des représentants tziganes ne participe-t-elle pas d'un double

¹⁴⁹ Intervention du 08/11/2013 dans le cadre du séminaire « Figures d'exception » organisé par l'Idemec, MMSH, Aix en Provence.

processus : de confusion systématique de la classe et de l'ethnicité (un Tsigane éduqué et qui n'est pas pauvre ne serait plus un « vrai » Tsigane, et encore moins quand il s'agit d'une femme) et d'une tentative délibérée visant à priver le mouvement émergent de toute crédibilité (Kóczé and Trehan, 2009) ? » (2010: 75).

Pour autant, Cossée ne semble pas s'interroger sur la légitimité accordée ou non à ces organisations par les Tsiganes eux-mêmes. Les médias qui perdurent sont souvent ceux dont une partie des membres n'est pas Tsigane ou *Traveller*. En France, ce sont plutôt des associations « d'amis » et/ou visant à « donner la parole » aux Tsiganes, sans que ceux-ci soient les interlocuteurs premiers. De plus, on s'aperçoit que les acteurs de ces organismes sont souvent « mixtes » : *Irish Traveller* et *Settled, Traveller* et Rom, etc. Thouroude (2012) note encore que par rapport à la population *traveller* en Irlande¹⁵⁰, il est surprenant de constater le nombre important d'associations, de paroisses, de centres *irish travellers*, pouvant parfois être en conflit¹⁵¹. Il semble donc que les non-Tsiganes accordent plus de crédit aux organisations dont les interlocuteurs premiers sont non-Tsiganes. Paradoxalement, les Tsiganes peuvent remettre en cause cette légitimité pour les mêmes raisons. La légitimité et la représentativité de ces médias et associations peuvent donc être interrogées voire contestées en interne, par les membres des communautés concernées.

Comme on l'a dit plus tôt, ce sont surtout les performances et discours publics auxquels on a accès. S'il manque clairement des études sur la production du discours et de la performance en interne, il serait néanmoins aussi utile de proposer un examen de la construction de ces discours publics et du travail interne qui les produisent.

Une enquête auprès des associations et médias *irish traveller* permettrait d'avoir accès aux différentes dimensions du discours public à prendre en compte. On pourrait ainsi interroger la manière dont les diverses perspectives sont mises en jeu dans l'espace public, quel est cet espace et dans quel mesure il peut être public. L'image que les *Travellers* cherchent à véhiculer à travers ces médias doit aussi être comprise au niveau des processus et conceptions internes, ainsi qu'au niveau des intentions des différents acteurs. Le sens que revêtent ces productions, l'utilisation, de même que l'utilité perçue ou non de ces médias doivent être étudiés autant depuis la perspective des *Travellers* que des non-*Travellers*, que de celle des associations *travellers*.

¹⁵⁰ Rappelons que la population *irish traveller* en Irlande est estimée à 30 000, soit 0,6% de la population irlandaise (selon un recensement du *Central Statistic Services* en Irlande de 2011).

¹⁵¹ On l'a également vu avec les débats sur la reconnaissance ethnique des *Irish Travellers* (cf. Partie 2).

La valorisation du « folklore » ou des « traits culturels » *irish traveller* passe souvent par la mise en avant de ce que ce « folklore » peut « apporter à » ou « dire de » la société irlandaise - un phénomène engendré par les *Travellers* et non-*Travellers* mais suivant des motifs différents. On a proposé ici de concevoir les processus de sélection, de transformation et de restitution des différents registres de paroles, répertoires musicaux ou d'histoires, comme des modes de construction du discours. Une étude sur la manière dont ce « folklore » est employé et mobilisé dans les médias, les associations, et différentes manifestations *irish traveller*, pourrait s'avérer riche en informations. Cela autoriserait à proposer une approche de ces performances en contexte, d'aborder les questions d'intentions et de motivation des acteurs, mais également de saisir les réflexions qui mènent à la restitution de ces événements dans les médias *travellers*. Il serait alors pertinent d'envisager la manière dont les *performers* perçoivent ce changement de support et la façon dont leur performance a été retranscrite. Le statut de ces énoncés ou performances pourra alors être étudié en fonction de différents critères liés aux contextes, aux participants, aux publics ou encore aux supports par exemple. Une telle étude permettrait d'appréhender les modalités de valorisation du patrimoine oral des *Travellers* et de questionner la notion de patrimoine elle-même (comme le suggère Poueyto). Par extension, il sera aussi possible de voir la façon dont ces éléments s'articulent avec les processus d'inscription dans la nation irlandaise (si c'est effectivement le cas), de légitimation, mais également la manière dont sont négociées les questions d'identité et des régimes de vérité, de mémoire et d'histoire.

Annexes

Annexe 1 : Deux exemples en Europe Continentale : la France et la Hongrie

Si des débats existent encore sur les origines attribuées aux Tsiganes, il a néanmoins été démontré qu'un grand nombre de groupes nomades ont été présents en Europe occidentale depuis au moins cinq siècles. En France, Bordigoni a montré que les stéréotypes et amalgames issus du 19^e siècle – notamment – ont eu un impact sur les politiques gouvernementales et policières mises en place vis-à-vis de ces populations.

Au 15^e siècle apparaît le terme Bohémien qui désigne à l'époque un « membre de tribu vagabonde se livrant à diverses activités artisanales et disant la bonne aventure » (Bordigoni, 2013b). Les troupes de Bohémiens – certains étaient parfois appelés « Egyptiens » -, servaient auprès de l'aristocratie. Progressivement, ces troupes se déplacent en groupes réduits mais conservent les liens familiaux entre eux. Bordigoni explique que : « *Au XIX^e siècle, les descendants de ces familles se sont insérés dans l'économie du monde rural devenant des prestataires de services* » (2013a: 40), pratiquant artisanat, troc, etc. Ils rencontrèrent d'autres personnes vivant sur les routes, notamment des « *marchands ambulants, travailleurs migrants saisonniers, anciens soldats et vagabonds* » (Bordigoni, 2013a: 41). Ainsi, s'ils sont au début reconnus comme un peuple, le terme prendra progressivement un sens plus élargi et inclura tout type de personnes ou groupe vivant de manière « vagabonde ». Mais, au 19^e siècle, des groupes de nomades venus des Balkans et d'Europe de l'Est font leur apparition en France. Ce sont les Tsiganes – terme emprunt du russe - à qui l'on attribue des origines indiennes, à l'apparence « exotique », qui utilisent des chariots et exhibent des animaux (Bordigoni, 2013a). Là commence un début d'amalgame entre Bohémiens et Tsiganes dans la presse : « *Tout cela contribue fortement à la « dénationalisation » (comme le souligne Henriette Asséo) des Bohémiens français qui ont pourtant un « enracinement historique pluriséculaire »* » (Bordigoni, 2013a: 42).

Durant la Seconde Guerre Mondiale, les nomades français ont été assignés à résidence, leurs déplacements contrôlés et des carnets anthropométriques les rendaient aisément repérables (Bordigoni, 2013a). En Europe, environ 500 000 Tsiganes furent exterminés. Le double discours qui se forme par la suite est aussi influencé par ces événements. En effet, après

le choc des camps de concentration, le gouvernement ne veut pas que les campagnes à l'encontre des Tsiganes puissent être assimilées aux politiques qui avaient lieu durant la guerre. Dans les discours, on cherche à montrer la « *prise en compte de la réalité de la présence tsigane et son droit à exister* » (Bordigoni, 2013a: 124). Mais, dans un même temps, on continue auprès des fonctionnaires de terrain à stigmatiser « *ces populations en perpétuant des représentations issues du XIXe siècle qui assimilent « nomades » et « forains » à des catégories sociales dangereuses et délinquantes* » (Bordigoni, 2013a: 124). Reconnaître le droit à exister à ces populations ne change, sur le terrain, pas la manière dont les lois leur sont appliquées, cette reconnaissance reste ainsi toute théorique.

Le cas des Roms de Hongrie est également un exemple intéressant. A la suite de la Seconde Guerre Mondiale, la période de 1957 à 1989 fût celle d'une forte répression communiste qui mettait en œuvre des politiques d'absorption et d'assimilation dont les *Gypsies*¹⁵² furent les cibles privilégiées. Stewart (1997) explique que la forte démographie, le mode de vie et particulièrement le système économique des Roms, étaient problématiques pour le pouvoir en place. Perçus comme des « usuriers », leurs pratiques n'étaient pas considérées comme produisant de nouvelles valeurs, de nouvelles richesses, mais comme reposant sur le travail d'autrui. La politique d'assimilation devait donc passer par le travail, dans ce cas salarié et dans des usines d'état. Ceci a amené beaucoup de changements dans la manière de vivre des Roms. Pour autant, le succès de cette politique est tout relatif car le seul travail considéré comme « véritable » et à être valorisé reste le travail rom. Paradoxalement, Stewart note que le parti et le Conseil de la ville ne comprenaient pas que c'était justement le travail salarié imposé qui permettait aux Roms de conserver cette seconde économie.

Si l'emploi représente l'une des focales des politiques publiques mises en place vis-à-vis des populations nomades, ce n'est pas seulement parce que leur économie est perçue comme « souterraine » ou illégale. Leur système économique n'est en fait souvent pas conçu comme viable, et leur différentes activités ne sont pas considérées comme du travail. La supposée « oisiveté » des *Gypsies* et *Travellers* a souvent été l'objet de condamnations sociales, morales ou politiques. Ces présupposés accentuent l'image de ces populations comme malhonnête : ceux qui possèdent des caravanes de haut standing, ou de belles voitures par exemple, ne peuvent donc les avoir obtenues de manière « honnête ».

¹⁵² Stewart utilise les termes Roms et *Gypsies*.

Comme Okely (1983), Bordigoni (2013a), Helleiner (2000) ou Stewart (1997) le soulignent, les « aides » apportées aux *Gypsies* et *Travellers* dans le but de résoudre le « problème Gypsy » - partant parfois de bonnes volontés - sont souvent basées sur des préjugés quant à ce qu'ils sont, ce qu'ils peuvent désirer ou non. D'ailleurs, Stewart considère que les autorités ont tendance à penser les *Gypsies* comme des *papiers blancs*, non-civilisés et sans culture, sur lesquels il est possible d'imprimer n'importe quelles valeurs ou idées.

Annexe 2 : Pollution et rapports de sociabilité

Extrait de l'autobiographie, *My Life on the Road*, de Nan Joyce. Ce passage montre à la fois le sentiment de vulnérabilité des *Travellers* vis-à-vis des risques de *pollution settled*, et les différentes attitudes que cela engendre.

« When we were growing up we had this thing about cleanness and if we were out in the day we couldn't ask tea until we came to a real clean house. It was unusual for children but of course it was from our mother and father, always looking at them. If we saw a woman in a house with dirty nails or teeth we wouldn't ask her for tea. Willie would say to me in *cant*, 'Will we ask tea here?' and I'd say, 'No, Willie, we'll go to the next house, it might be cleaner.'

We'd never drink out of a stranger's cup and when a woman would be making us tea we'd say, 'Now put it in a bottle' - we thought it would be cleaner than cups because nobody ever drank out of the bottle. »

(Joyce, 2000: 24-25)

Annexe 3 : « Raccourcir la route », récit

Introduction de *To Shorten the Road*, Gmelch et Kroup.

« The title of this book, *To Shorten the Road*, was once a common phrase used by both Travellers and country people. It refers to the custom of telling stories to pass the time and lighten the burden of a long journey. The following account of a father and son who set out travelling together is a common event in Irish folktales. After walking several miles, the father turns to his son and requests “Shorten the road for me.” “I can’t shorten it shorter than it was made.” the son responds, failing to understand. At this the father stops and in disgust turns back home, his son following close behind. This happens several days in a row until finally the son’s wife demands, “Why are ye turning back every day an’ coming back home again?” The son explains his confusion, whereupon his wife exclaims, “You amadán¹⁵³! You fool! Follow him again and be telling him stories. That’s the way to shorten the road, to be telling him stories.” When the pair set out the next morning, the son immediately begins to tell the old man a story, and “they never feel the road again until landed abroad!” »

(Gmelch, 1972: 9)

Annexe 4 : Humour noir sur les violences conjugales

Récit de Patrick Stokes.

« *It’s the same as one night there I was at the mission, and the missioner started to tell about this man and he was very fond of drink. Every night he’d get drunk, he’d beat the wife to death.*

“*Well, what am I going to do at all with this man?*” she said. “*He won’t stop the drink and he won’t stop fighting.*”

¹⁵³ Amadán :(irlandais) imbécile, fou, idiot.

*Begad*¹⁵⁴, she went to the missionaries. “Father,” she said, “I’m married to a man and he’s worse than the Devil. He’s drinking, he’s fighting, and he clouts me every night he comes homes.”

“Aw, I’ll quieten him,” said the missionary. “Is there a butcher in the town?”

“There is,” she said.

“Buy a cow’s head,” says he, “one with two horns. And when you know he’s coming, singing and shouting, sit at the gate and put the cow’s head over yours. When he says, ‘Good night,’ you say, ‘I’m the Devil.’”

So she did, and there the husband comes this night and he was roaring and shouting what he was going to do when he come home. Here she was sitting at the gate anyway and she had the cow’s head a-top of her head, and the two horns.

“Good night,” she said.

“Oh, good night,” he said.

“I’m the Devil,” she said.

“An tothan¹⁵⁵,” he said, “you’re welcome. I’m married to your sister.” »

(Court, 1985: 168).

Annexe 5 : Narration et chant, exemple de « Nan McCann »

Exemple d’un enregistrement présenté sur le site de *Navan Traveller Workshop*.

(<http://www.travellerheritage.ie/music.asp>)

Nan McCann : Ce chant est performé par Davey Collins. On en trouve une autre version sur le site par Martin Anthony Collins, on peut supposer qu’ils appartiennent à la même famille. N’ayant pas trouvé d’autres mentions de ce chant, il est difficile de savoir dans quelle mesure cette chanson peut être populaire, en Irlande, ou connue seulement des *Travellers*. Il est aussi

¹⁵⁴ *Begad* : by God.

¹⁵⁵ Dans Court : « (*an*) *tothan* : obsc. (obscure), p.m. (possible meaning), truth and... (an oath) »

possible que ce chant ait été créé par un membre de la famille de Davey Collins, par lui-même – il est présenté comme le plus âgé de la soirée – ou un autre.

A l'écoute de différents enregistrements, il semble que l'association *Navan* avait organisé une soirée consacrée au chant et que c'est dans ce cadre que l'enregistrement de Davey Collins a été fait.

Ce chant offre un exemple du fait que chant et histoire – fictive ou non – ne sont pas toujours séparés mais peuvent faire partie d'une même performance. Il semble également que c'est un cas où narrateur et énonciateur ne sont pas les mêmes personnes. L'introduction du *performer* présente ce chant comme « une vieille chanson à propos d'une famille », mais l'histoire qu'il narre – à la première personne du singulier – offre à penser que c'est une expérience vécue.

Voici la transcription de l'enregistrement, le site ne présente sous forme écrite que le texte des chansons.

Certains termes m'étant inconnus et l'accent *irish traveller* prononcé de Davey Collins rendent parfois difficile la compréhension, les abréviations suivantes signalent cela :

(*approx.*) : approximatif, ce qu'il semble avoir été dit, la phrase.

(?) : doute sur le terme précédent.

(*inc.*) : incompris ou inaudible.

(*ph. Inc.*) : phrase ou suite de mots incompris ou inaudibles.

(*phrase*) : indications sur les événements audibles.

Davey Collins est présenté par une femme. On entend des discussions bruyantes dans la salle jusqu'au moment où il commence à parler, les discussions cessent instantanément.

« Now/you would never seen the circus/without a clown (*rires, les discussions reprennent un peu, commentaires*)/ you know /and this is the reason they pick me they wanna to laugh/and they want that we'll let them laugh (*approx.*)/ I can't help them/ But/there was an old song one time about/ a family/ used to keep the (*inc.*) the northy still (?)/ from Bagenal (?) Castle in Newry/ down an old castle in Newry (*il en cite d'autres, inc.*)/ now that was the road/ and they had four (*full?*) of a family/and the girl (*inc.*)was fine// while I knew the three of the boys well I/ I met the girl/ and when I did meet her/ she was really good looking at 55 or 6 (*rires dans la salle*)/ but then/ ALL (*appuyé*) women look nice in my age (*rires*)/ you know I don't (*ph. inc., commentaire d'une personne du public*)/but/ this poor old fella/ there was three country fellas

after her as well (*inc.*)/ one from Ballynoe (?)/ one from Castle McGrath(?)/ and one from uh/Kells/ up the road here (*rire*)/why would be two/ get off (*à une personne du public*)/ that would be four of them instead of three but/ there was a/ a lackeen¹⁵⁶ (?)/ there was Dinny Conley (?)/ and there was Jim Welsh from Castle McGrath (?) but/ when he couldn't get her well he didn't (*inc.*) this time/she might have (*ph. Inc.*)/now/ I didn't get near her (?)/ the idea was/ poor old Jim Welsh put all this words (?) together about her (?) maybe (*ph. Inc.*)/ and I'll try them/ if I can say them (*inc.*)” (*Il prend sa respiration, là les discussions cessent à nouveau et certaines reprennent doucement dans le fond de la salle*)

Début du chant:

“It was in a Dundalk old town as I rode down on a holiday after noon, the old cornfields they were fresh and green and all the nature was in full bloom, we went walking there on upon the old square, she approached me there on the van shore, she was all was there my old charming fare, it was lovingly Nan McCann.

Now we both did sit up and we had a old chat, talking about the weather fine, she removed off on me my old keen and gloves, and like wise my Caroline, than quite modestly she said to me did you come far young man, off on the old litter hill in near knock on vill than I answered young Nan McCann, well we meet in an old shop that oh sold an old drop, and I asked her in to go, with a little force shore she did of course and a pint she had, also now the old drop it was piping hot and she cooled all with her fan was in it two or three sure she had with me, my own lovely Nan McCann.

Now there was Dinny old Conley and Jim Welch and poor old Paddy came from Kells now each of those they would love to no were did the young fare maid dwell, it was out from three Oh well' she did pick me, all do I love Maryann O' the last you will see a long with me, is my lovely Nan McCann”

¹⁵⁶ *Lackeen* signifie « petite fille » en *shelta*.

Annexe 6 : The Tinker and the Crucifixion

« The Tinker and the Crucifixion », narrée par Patrick Stokes, dans *Puck of the Droms : the lives and literature of the Irish Tinkers*, Court (1985).

« Well, a Tinker is a man does every class of job, and he's tinkering on every job, tinkering on every job. It comes along that that's how we got the title. Just the same as the story of how Our Lord was getting crucified to the cross.

The Jews come along one time to the carpenter and they said, "Would you make us a cross?"

"Oh, begod," said the carpenter, "I'll not make no cross. What do you want a cross for?"

"We have to crucify the Lord," they says.

"Well, if you do," says he, "you'll go to some other carpenter, but I'll make you no one."

So they went to the blacksmith. "Hi," they said, "will you make a few spears?"

"For what?" says the blacksmith.

"Will you make us a few spears, we want to crucify this Good Lord, as he's supposed to be, to the cross."

"Ah, topping¹⁵⁷!" says the blacksmith. "I will, of course." He thrown out the job he was doing and started to make the spears, but the blacksmith couldn't make the nails now.

So, begod, they came to the Tinker then. The Tinker was making a can. "Tell me, Sir," they said, "could you make us a lock of nails?"

"I will," he said.

"We want to crucify Our Lord, the Christ," they said.

"I don't care," says he, "what you want to do with him. How many do you want?"

"We want a good deal," they said.

"Oh, I'm very thankful to you," he said, and he thrown the can out of his hand anyway and started to make the nails.

Well, they didn't have the cross still, so then the Jews comes to this other carpenter and said, "Will you make us a cross?"

"Well, I don't make no crosses," he said. "Why don't you go to the stonecutter?"

¹⁵⁷ Excellent, épatant.

“I don’t want a stone one at all,” said the Jew fella. “I want a good big timber one.”

“For what do ye want it?” the carpenter said.

“Ah, to crucify the Lord to it.”

“If ye do,” he said, “you’ll go to some other man. I’d rather me son’d get crucified,” he said, “than Our Lord.”

So back they goes, begad, to the blacksmith, and they said, “Are you any good to make a cross?”

“Well, I’m not too much good,” he said, “but I’d try. And I’d want a man to give me help, but no man would give me help with this job.”

Helter-skelter¹⁵⁸ with the Jews again for the Tinker. “Would you earn yourself a few quid¹⁵⁹?” they said.

“Begad, I could do with it very badly,” the Tinker said. “You know I’m badly stuck. The auld horse is after getting drowned and I have neither wheels nor meals to get in the money.”

“The blacksmith,” they said, “is going to make us a cross for to crucify Our Lord, and he wants help.”

“I’ll be very thankful to you to give me the job,” said the Tinker, and away with him to the blacksmith.

So the blacksmith and the Tinker they went and cut down a big tree. Now they got an awful job, you see, to split it. They said they’d work their brains and they’d go to the carpenter for to saw it out, and they did.

“Good day,” says the blacksmith, ‘cause he knew him.

“Good day,” says the carpenter.

“You know, I’m going to make a little bit of a mill-wheel,” says the blacksmith, “and would you saw the tree for me, to make a decent job of it?”

“What do you want a mill-wheel for?” says the carpenter.

“Ah, well, I’d want it,” he says, “for drawing the water into the air from the river. It’s very handy.” He didn’t want to tell the carpenter, of course, what he was doing.

“Maybe you want to try and make a cross of it?” says the carpenter.

“Ara¹⁶⁰, not at all!” he says. “What’s putting stupid things into your head like that?”

¹⁵⁸ Débandade, pêle-mêle, désordonné.

¹⁵⁹ De l’argent, monnaie.

¹⁶⁰ Ara : (irlandais) « “but, now, really, then, truly”: used in expostulatory (protestataire) or deprecating (déprécier/dérision) sense largely by speakers of English” » (Court, 1985: 248).

“Ah, you can believe him,” says the Tinker. “He wants to make a mill-wheel, and if you’re going to do it, do it!”

“Well, this is one job,” says the carpenter, “I won’t do. I’m busy today.”

“Well, if it isn’t done today, it’s no good tomorrow,” says the blacksmith. So they did go off.

Begad, when the Tinker got him gone didn’t he go back and steal the carpenter’s saw, and they started at it, the two of them. And they lost so much sweat as they nearly dropped dead, that’s the truth! But they kept at it, sawing, and they made the cross. Oh, it was a fine, big cross now. And when they’d it all cut out and all, along come the Jews. And what did the Jews do? They said that cross wouldn’t be big enough!

“Twouldn’t be big enough for the Lord,” says the Jews.

“Ah, it would,” said the blacksmith.

“Well, as true as I’m looking at you, it’s big enough,” said the Tinker.

“Well, I don’t know,” says this Jew-man, “but we’ll try you on it, to see if it is.”

They get the nails and they puts the Tinker onto the cross. They made the blacksmith drive the nails in him, and the blacksmith was in a bad state. Ahhh, sure, the Tinker got an awful death. The roars of him!

“If he didn’t work, you will,” the Jews said to the blacksmith.

“Oh, good God,” said the blacksmith, “is this the respect we’ve got after cutting the tree and all! The best of luck to the carpenter anyway, that wouldn’t do anything.”

They unstuck the nails in the Tinker then, and they took him down again. Said the Jews, “You’re alright anyway. You won’t be looking for a horse where you’re going to!”

So then they brought the Lord, and he was very poorly and sick.

And, said the Lord, “As long as a blacksmith lives he’ll have the curse of God, and as long as a Tinker lives he’s never right, and you’ll have wandering ‘til the Day of Judgment. But,” says the Lord, “the carpenter’ll have the height of luck everywhere he goes.”

Well, therefore, you’ll never see no rich blacksmith and you never seen a rich Tinker, and you’ll always see a rich carpenter. And, sure, the Travelers is always moving around. They never can settle down. » (Court, 1985: 88-89).

Annexe 7 : Histoire de Saint Patrick

Récit de la mère de Maher sur St Patrick.

« Well, wherever Patrick came from, he ended up a captive shepherd in the Northlands of Ireland. It was such whilst attending sheep on a mountainside that Patrick first came in contact with Ireland's travelling people. It is said that a little travelling lad was the first to come in contact with him while he was out gathering sticks to make a fire.

'This little lad used to go to the mountain-side to chat or play with Patrick without saying a word to his parents or anyone. The boy, I suppose, did not think it necessary. One day, however, he mentioned it to his mother, when she asked him where he was going and, especially, why he was taking some food with him.

'The boy said casually that he was going to take it to his pal who talked very funny. His mother instantly became curious and asked more questions. The little boy told her about Patrick minding the sheep in the mountainside.

'The little boy's mother then told him to bring his pal Patrick back with him for a bit of supper. The little boy went to where he was and, by signs and a little Irish, asked Patrick to come home with him for some supper. Patrick, as best he could, told the boy that he could not do that as his master would beat him something terrible if he left the sheep.

'Anyway, a little time later, Patrick eventually went to the boy's camp, where he found great hospitality. A few weeks later the child's mother decided that the best thing for Patrick to do was to come away with them travelling, when it was hoped that Patrick might eventually make his way to France. It was hoped too that he might trace his parents or relatives. At any rate he would end his slave days.

'With these plans in mind Patrick stayed with the travellers for some time, during which he came to know and love all he met on the road. About six months or so later, Patrick made his way to the Continent, where he spent the remainder of his youth learning and studying for the priesthood.

'Around the year 432 or so Patrick returned to Ireland, this time a bishop and Christ's shepherd. When Patrick returned to Ireland he went back on the road with the travellers. In fact, it was to them that he first preached the word of Christ. In this way it was the travellers who became his disciples, and especially the man who had been the little boy that first met him many years before.

'Of course, in those far-off days, Ireland had its castles and forts, for it had many kings and most of the people were well-off: but not so the travellers; they were still on the move in their makeshift tents, not much different from those of today. It was with these that Patrick travelled around Ireland preaching the word of God, succeeding eventually in converting the nation to Christianity. So you see, in St Patrick the travellers had a very special friend as well as a saint, and for this we should always be thankful and very mindful of him in our prayers.' » (1998: 69-70).

Annexe 8 : montrer que l'on écoute et le critère de vérité

Extrait de Gmelch, dans *Tinkers and Travellers*. La description de Gmelch – anecdotique dans son texte mais qui a le mérite d'offrir quelques informations sur les pratiques de narration *irish travellers* – semble montrer qu'il existe une pratique similaire au *catch* décrit par Kovalcsik. Il n'y a pas ici d'interruption comme ce peut être le cas dans le *catch* vlach, on constate néanmoins que le frère de Mick paraît répondre à une convention dans l'écoute de la narration en venant soutenir le récit de Mick. Mylee montre qu'il écoute avec attention, et affirme la véracité du récit en répétant l'histoire. Si Gmelch reste dubitatif quant à la véracité de ce récit, et explique que l'exagération est une pratique courante chez les *Travellers* – et l'exagération est loin d'être une spécificité *traveller* -, il ne semble pas s'interroger sur les critères entrant en compte pour les *Travellers* pour qu'un récit soit considéré comme vrai : Mylee ne soutiendrait pas le récit de Mick s'il n'y voyait pas une forme de vérité.

« *Many older men and women are talented story-tellers who act out their tales with a wealth of gestures and facial expressions. Invariably the tales are exaggerated. A good horse is always "the best horse you've ever laid eyes on", a child who stole an apple is described as capable of "stealing the eyes out of your head", and to have struck a man a good blow is to have "kilt him stone dead". Since exaggeration is so common, story-tellers often call witnesses to substantiate their tales. Red Mick was describing to a group of men and women an incident which happened to him as a child. He was bringing some stray horses back to camp when "we*

came to a canal and the horses wouldn't cross. So I got onto my big mare and showed her the water...But she couldn't swim and she sank to the bottom. She started walking across the canal, eight feet under ... I hung on for my life and I was hardly with breath when we got to the far side...". At this point in a rather unbelievable story, Mick called his brother over to the fire saying, "Mylee tell 'em how the old mare crossed the canal". Mylee dutifully repeated the key parts of the story, almost verbatim, and then left to resume what he had been doing. » (1975: 90-91)

Bibliographie

Acton T.A., 1994, « Categorising Irish Travellers », in *Irish travellers: culture and ethnicity*, McCann May, Síocháin Séamas Ó, et al. (dir.), Belfast, Institute of Irish Studies, The Queen's University of Belfast., p. 36-53.

Amy de la Bretèque Estelle, 2010, « Le pleur du *duduk* et la danse du *zurna*. Essai de typologie musicale des émotions dans le calendrier rituel Yézidi », in *La Voix Actée: pour une nouvelle ethnopoétique*, Calame Claude, Dupont Florence, et al. (dir.), Paris, Kimé, CNRS, Université de Paris-Diderot, p. 175-194.

Barranikov A.P., 1932, « On the russian gypsy singers of to-day », *Gypsy Lore Society*, vol. 11, n°3, p. 187-192.

Bauman Richard, 1974, « Verbal Art as Performance¹ », *American Anthropologist*, vol. 77, n°2, p. 290-311.

Bhabha Homi K., 1988, « The Commitment to Theory », *New Formations*, vol. n°5, p. 5-23.

Binchy Alice, 1994, « Travellers'Language: a Sociolinguistic Perspective. », in *Irish Travellers: culture and ethnicity*, McCann May, Ruane Joseph, et al. (dir.), Belfast, Institute of Irish Studies, The Queen's University of Belfast, p. 134-154.

Boidin Carole, 2010, « Les genres de l'intime: autour des berceuses », in *La Voie Actée: pour une nouvelle ethnopoétique*, Calame Claude, Dupont Florence, et al. (dir.), Paris, Kimé, CNRS, Université de Paris-Diderot, p. 75-90.

Bonini-Baraldi Filippo, 2010, « "C'était toi ma pitié!" Le discours pleuré dans les veillées funéraires Tsiganes », in *La Voix Actée; pour une nouvelle ethnopoétique*, Calame Claude, Dupont Florence, et al. (dir.), Paris, Kimé, CNRS, Université de Paris-Diderot, p. 211-228.

Bordigoni Marc, 2011, « "Terrain Désigné", observation sous contrôle: quelques enjeux d'une ethnographie des Tsiganes », *Ethnologie Française* [en ligne], 31: 1, mis en ligne le: non indiqué, consulté le: 29/09/2013, url: <http://www.cairn.info/revue-ethnologie-francaise-2001-1-page-117.htm>.

Bordigoni Marc, 2013a, *Gens du voyage: droit et vie quotidienne en France*, Paris, France, Dalloz, 310 p.

Bordigoni Marc, 2013b, *Gitans, Tsiganes, Roms... idées reçues sur le monde du Voyage*, Le Cavalier Bleu, Paris, 183 p.

Bornand Sandra, 2010, « Chants de douleur des femmes Zarma », in *La Voie Actée: pour une nouvelle ethnopoétique*, Calame Claude, Dupont Florence, et al. (dir.), Paris, Kimé, CNRS, Université de Paris-Diderot, p. 159-173.

Bornand Sandra, 2011, « La construction d'une mémoire partagée », *Cahiers de littérature orale* [en ligne], n°69, 20 p., mis en ligne le: 09/11/2012, consulté le: 10/10/2013, url: <http://clo.revues.org/565>.

Bornand Sandra et Leguy Cécile, 2013b, *Anthropologie des pratiques langagières*, Paris, Armand Colin, 202 p.

Bourke Angela, 2002, « Oral Traditions », in *The Field Day Anthology of Irish Writing*, Bourke Angela et Lysaght Patricia (dir.), Cork University Press, p. 1191- 1196.

Bourke Angela et Lysaght Patricia, 2002, « Legends of the Supernatural », in *The Field Day Anthology of Irish Writing*, Bourke Angela et Lysaght Patricia (dir.), New York, New York University Press, p. 1284-1286.

Braid Donald, 1996, « Personal Narrative and Experiential Meaning », *Journal of American Folklore* [en ligne], 109: 431, p. 5-30, mis en ligne le: non indiqué, consulté le: 29/10/2013, url: <http://www.jstor.org/stable/541716> .

Braid Donald, 1997, « The construction of identity through narrative: folklore and the travelling people of Scotland », in *Romani Culture and Gypsy Identity* Acton T.A. et Mundy G. (dir.), Univ of Hertfordshire Press, p. 40-68.

Breen Richard, 1982, « Naming Practices in Western Ireland », *Man* [en ligne], 17: 4, p. 701-713, mis en ligne le : non indiqué, consulté le : 12/07/2014, url: <http://www.jstor.org/stable/2802041> .

Briggs K.M., 1961, « Making a Dictionary of Folk-Tales », *Folklore* [en ligne], 72: 1, Taylor & Francis, Ltd, p. 300-305, mis en ligne le : non indiqué, consulté le : 04/07/2014, url: <http://www.jstor.org/stable/1258892>.

Briody Mícheál, 2011, « La mission de Séamus Ó Duilearga : sauvegarder le folklore de l'Irlande », *Ethnologie Française* [en ligne], 41: 2, p. 219-228, mis en ligne le : non indiqué, url: <http://www.cairn.info/revue-ethnologie-francaise-2011-2-page-219.htm>.

Calame-Griaule Geneviève, 2008, « Littérature orale », in *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, PUF, Quadrige, p. 425-427.

Calame Claude, 2010, « Entre péan et dithyrambe. Genre discursifs, formes poétiques et performances rituelles », in *La Voie Actée: pour une nouvelle ethnopoétique*, Calame Claude, Dupont Florence, et al. (dir.), Paris, Kimé, CNRS, Université de Paris-Diderot, p. 43-58.

Calvet Louis-Jean, 1984, *La tradition orale*, Que-sais je? , Paris, Presses universitaires de France, 127 p.

Cash Anthony, 1977, « The “language” of the Maguires », *Gypsy Lore Society*, vol. 1, n°4, p. 177-181.

Cossée Claire, 2010, « Médias tsiganes en France et en Hongrie: re-présentation de soi dans l'espace public », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 26, n°1, p. 57-80.

Court Artelia, 1985, *Puck of the Droms: the lives and literature of the Irish Tinkers*, University of California Press, 297 p.

Derive Jean, 2009, « Des modalités de l'énonciation en littérature orale », *Cahiers de littérature orale* [en ligne], 65, 13 p., mis en ligne le : 01/03/13, consulté le : 13/09/13, url: <http://clo.revues.org/1127>.

Dupont Florence, 2010, « Introduction », in *La Voie Actée: pour une nouvelle ethnopoétique*, Calame Claude, Dupont Florence, et al. (dir.), Paris, Kimé, CNRS, Université de Paris-Diderot, p. 7-20.

Fegan Tommy et O'Connell Oliver, 2011, *Free Spirits : Irish Travellers and Irish Traditional Music*, MPO Production (format Kindle), 194 p.

Fillieule Olivier, 2001, « Post scriptum: Propositions pour une analyse processuelle de l'engagement individuel », *Revue française de sciences politiques*, vol. n°1-2, p. 199-215.

Finnegan Ruth, 1991, « Tradition, But What Tradition and For Whom? », *Oral Tradition* [en ligne], 6: 1, p. 104-124, mis en ligne le : non indiqué, consulté le : 01/04/2014, url: <http://journal.oraltradition.org/issues/6i/finnegan>.

Gatelier Karine, 1998, « Les Lulis ou l'histoire d'un peuple entre destins et légendes », in *Globe-Mémoires, Asie Centrale*, p. 32-34.

Gmelch George, 1972, *To Shorten the Road*, Gmelch George et Kroup Ben, Dublin, The O'Brien Press, 189 p.

Gmelch Sharon, Gmelch George et Langan Pat, 1975, *Tinkers and travellers*, Dublin, The O'Brien Press, 144 p.

Goffman Erving, 1956, *The presentation of self in everyday life*, University of Edinburgh, 162 p.

Goody Jack, 2007, « L'oralité et l'écriture », *Communications et langages* [en ligne]: 154, p. 3-10, mis en ligne le : non indiqué, consulté le : 31/03/14, url : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/colan_03361500_2007_num_154_1_4684.

Griffin C.C.M., 2002a, « The Religion and Social Organisation of Irish Travellers (Part II): Cleanliness and Dirt, Bodies and Borders », *Nomadic Peoples*, vol. 6, n°2, p. 110-129.

Griffin C.C.M., 2002b, « The Religion and Social Organisation of Irish Travellers on a London Caravan Site (Part I) », *Nomadic Peoples*, vol. 6, n°1, p. 45-68.

Helleiner Jane Leslie, 2000, *Irish Travellers: racism and the politics of culture*, Toronto, Canada, University of Toronto Press, 274 p.

Heurley Jennifer, 2003, *L'Irlande*, Paris, PUF, 127 p.

ITM Britain, 2009a, « Discrimination », *Pavee Céilidh (dvd)*, El-Jamal Kareim, Roar Media, url: <https://www.youtube.com/watch?v=PTwLxEpiwks>

ITM Britain, 2009b, « Education », *Pavee Céilidh (dvd)*, El-Jamal Kareim, Roar Media, url: <http://www.youtube.com/watch?v=4GuPxLeQ50s&index=14&list=UU6bVGT9BHMvz1yAXcsapnlg>

ITM Britain, 2009c, «Language», *Pavee Céilidh (dvd)*, El-Jamal Kareim, Roar Media, url: <http://www.youtube.com/watch?v=SVCE58iVbJ4&list=UU6bVGT9BHMvz1yAXcsapnlg>

ITM Britain, 2009d, «Making a living», *Pavee Céilidh (dvd)*, El-Jamal Kareim, Roar Media, url:<https://www.youtube.com/watch?v=9NLgwwRHK74&list=UU6bVGT9BHMvz1yAXcsapn1g>.

Joyce Nan, 2000 (1985), *My life on the road: an autobiography*, Dublin, A. & A. Farmar, 119 p.

Kaufmann Jean-Claude, 2002, « L'expression de soi », *Le Débat*, vol. 2, n°119, p. 116-125.

Kenny Mairin, 1994, « Final Thoughts: a Case for Celebration? », in *Irish Travellers: culture and ethnicity*, McCann May, Ruane Joseph, et al. (dir.), Belfast, Institute of Irish Studies, The Queen's University of Belfast, p. 179-188.

Kertész-Wilkinson Irén, 1992, « Genuine and Adopted Songs in the Vlach Gypsy Repertoire : A Controversy Re-Examined », *British Journal of Ethnomusicology*, vol. 1, p. 111-136.

Kertész-Wilkinson Irén, 1997, « Song performance: a model for social interaction among Vlach Gypsies in South-eastern Hungary », in *Romani culture and Gypsy identity*, Acton T.A. et G. Mundy (dir.), Hatfield, University of Hertfordshire Press, p. 99-128.

Kovalcsik Katalin, 1991, « The Little Maple Tree: A Transylvanian Gypsy Folk Tale with Songs », *Journal of the Gypsy Lore Society*, vol. 1, n°2, p. 103-125.

Kovalcsik Katalin, 1993, « Men's and Women's Storytelling in a Hungarian Vlach Gypsy Community », *Journal of the Gypsy Lore Society*, vol. 3, n°1, p. 1-20.

Lambert Kathleen Sheehan, 1985, *The spoken web: An ethnography of storytelling in Rannafast, Ireland*, thèse, Ph.D, Anthropology, Boston University Graduate School, 482 p.

Larguèche Evelyne, 2011, « Adresse indirecte et injure? », *Cahiers de littérature orale* [en ligne]: 70, 12 p., mis en ligne le : 18/03/13, consulté le : 15/06/14, url : <http://clo.revues.org/1297>.

Leavitt John, 2010, « L'ethnopoétique: Moments dans l'histoire d'une discipline », in *La Voie Actée: pour une nouvelle ethnopoétique*, Calame Claude, Dupont Florence, et al. (dir.), Paris, Kimé, CNRS, Université de Paris-Diderot, p. 125-141.

Lortat-Jacob Bernard, 2010, « Quand les affects confondent parole et musique », in *La Voie Actée: pour une nouvelle ethnopoétique*, Calame Claude, Dupont Florence, et al. (dir.), Paris, Kimé, CNRS, Université de Paris-Diderot, p. 245-261.

MacRitchie David, 1889, « Irish Tinkers and their language », *Gypsy Lore Society*, vol. 1, n°6, p. 350-357.

Maher Sean, 1998 (The Talbot Press (1972)), *The Road to God Knows Where: A Memoir of a Travelling Boyhood*, Dublin, Veritas Publications, 171 p.

Manca Maria, 2010, « Le Slam: des mots qui "claquent" », in *La Voie Actée: pour une nouvelle ethnopoétique*, Calame Claude, Dupont Florence, et al. (dir.), Paris, Kimé, CNRS, Université de Paris-Diderot, p. 305-320.

Martinelli Bruno, 1996, « Sous le regard de l'apprenti. Paliers de savoir et d'insertion chez les forgerons Moose du Yatenga (Burkina Faso) », *Techniques et culture*, vol. 28, p. 9-47.

Masquelier Bertrand, 2011, « Dire et chanter des mots qui fâchent », *Cahiers de littérature orale* [en ligne]: 70, 19 p., mis en ligne le : 17/03/13, consulté le : 13/06/14, url: <http://clo.revues.org/1314>.

Mauss Marcel, 1934 (2002), « Les techniques du corps », *Journal de Psychologie* [en ligne], XXXII: 3-4, 23 p., mis en ligne le : 17/02/2002, url: <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.mam.tec>

McDonagh Michael, 1994, « Nomadism in Irish Travellers'Identity », in *Irish Travellers: culture and ethnicity*, McCann May, Ruane Joseph, et al. (dir.), Belfast, Institute of Irish Studies, The Queen's University of Belfast, p. 95-109.

Meyer Kuno, 1891, « On the Irish Origin and the Age of Shelta », *Gypsy Lore Society*, vol. 2, n°5, p. 257-266.

Morand Katell, 2010, « "Vaine Existence": entre deux genres ou les effets d'un poème chanté », in *La Voie Actée: pour une nouvelle ethnopoétique*, Calame Claude, Dupont Florence, et al. (dir.), Paris, Kimé, CNRS, Université de Paris-Diderot, p. 23-41.

Munnelly Tom, 1999, « Travelling People », in *The Companion to Irish Traditional Music*, Vallely Fintan (dir.), New York, New York University Press, p. 478.

Munnelly Tom et Ríonach Uí Ógáin, 2002, « The Song Tradition », in *The Field Day Anthology of Irish Writing*, Bourke Angela et Lysaght Patricia (dir.), New York, New York University Press, p. 1312-1317.

NíFhloinn Bairbre, 2002, « Storytelling traditions of Irish Travellers », in *The Field Day Anthology of Irish Writing: Irish Women's Writing and Traditions*, Bourke Angela (dir.), Cork, Cork University Press, p. 1263-1283.

O'Connell John, 1994, « Ethnicity and Irish Travellers. », in *Irish Travellers: culture and ethnicity*, McCann May, Ruane Joseph, et al. (dir.), Belfast, Institute of Irish Studies, The Queen's University of Belfast, p. 110-120.

Ó hAodha Mícheál, 2011a, « Chapter 3: Irish Travellers and the bardic tradition », in *Insubordinate Irish : Travellers in the Text*, Manchester University Press, p. 26-35.

Ó hAodha Mícheál, 2011b, « Chapter 6: Travellers as countercultural », in *Insubordinate Irish : Travellers in the Text*, Manchester University Press, p. 80-90.

Ó hAodha Mícheál, 2011c, « Chapter 9: The counter-tradition and symbolic inversion », in *Insubordinate Irish : Travellers in the Text*, Manchester University Press, p. 152-192.

Ó hAodha Mícheál, 2011d, « Travellers and Communal Identity: Memory, Trauma and the Trope of Cultural Disappearance », *Études irlandaises* [en ligne]: 36-1, 11 p., mis en ligne le : 30/06/2013, consulté le : 11/10/13, url: <http://etudesirlandaises.revues.org/2126>.

ÓBaoill Dónall, 1994, « Travellers' Cant - Language or Register. », in *Irish Travellers: culture and ethnicity*, McCann May, Ruane Joseph, et al. (dir.), Belfast, Institute of Irish Studies, The Queen's University of Belfast, p. 155-179.

Okely Judith, 1983, *The traveller-gypsies*, Cambridge University Press, 250 p.

Okely Judith, 1994, « An Anthropological Perspective on Irish Travellers. », in *Irish travellers: culture and ethnicity*, McCann May, Síocháin Séamas Ó, et al. (dir.), Belfast, Institute of Irish Studies, The Queen's University of Belfast, p. 1-19.

Okely Judith, 1997, « Cultural ingenuity and travelling autonomy: not copying, just choosing », in *Romany culture and Gypsy identity*, Acton T.A. et G. Mundy (dir.), Hatfield, University of Hertfordshire Press, p. 190- 205.

Poueyto Jean-Luc, 1997, « Romano lap, la fonction poétique dans les noms manouches de la région paloise », *Etudes Tsiganes*, vol. n°9, p. 5-12.

Poueyto Jean-Luc, 2012, « Un patrimoine culturel très discret: les cas des Manouches », *Terrain* [en ligne], 58: 1, p. 130-143, mis en ligne le : 09/03/2012, consulté le : 08/10/2013, url: <http://terrain.revues.org/14707>.

Poueyto Jean-Luc et Patrick Williams, 2011, *Manouches et mondes de l'écrit*, Karthala, Paris, 156 p.

Poulet Charlotte, 2013, « L' « attention parfaite » ou l'écoute du chant irlandais », *Volume!* [en ligne], 10: 1, p. 129-145, mis en ligne le: non indiqué, consulté le : 02/01/2014, url: <http://volume.revues.org/3718>

Propp Vladimir, 2010 (1928), *Morphology of the Folktale*, Second Edition: Revised and Edited with Preface by Louis A.Wagner, Introduction by alan Dundes, Amercian Folklore Society, Indiana University, 158 p.

Rovsing-Olsen Miriam, 2010, « Performances à voir et à entendre: comment distinguer des catégories? », in *La Voie Actée: pour une nouvelle ethnopoétique*, Calame Claude, Dupont Florence, et al. (dir.), Paris Kimé, CNRS, Université de Paris-Diderot, p. 59-74.

Ryan Patrick, 2006, « Celticity and Storyteller Identity: The Use and Misuse of Ethnicity to Develop a Storyteller's Sense of Self », *Folklore* [en ligne], 117: 4, Taylor & Francis, Ltd., p.313-328, mis en ligne le : non indiqué, consulté le : 08/10/2013, url: <http://www.jstor.org/stable/30035377>

Sampson John, 1923, « On the origin and early migrations of the Gypsies », *Gypsy Lore Society*, vol. 3, n°2, p. 156-169.

Seydou Christiane, 2010, « Voix et mots: poésie pastorale des Peuls », in *La Voie Actée: pour une nouvelle ethnopoétique*, Calame Claude, Dupont Florence, et al. (dir.), Paris, Kimé, CNRS, Université de Paris-Diderot, p. 231-243.

Sherzer Joel, 1987, « A Discourse-Centered Approach to Language and Culture », *American Anthropologist* [en ligne], 89: 2, Wiley, p.295-309, mis en ligne le : non indiqué, consulté le : 14/02/14, url: <http://www.jstor.org/stable/677756> .

Ní Shuinéar Sinéad, 1994, « Irish Travellers, Ethnicity and the Origins Question. », in *Irish Travellers: culture and ethnicity*, McCann May, Ruane Joseph, et al. (dir.), Belfast, Institute of Irish Studies, The Queen's University of Belfast, p. 54-77.

Stewart Michael, 1989, « 'True Speech' : Song and the Moral Order of a Hungarian Vlach Gypsy Community », *Man, New series* [en ligne], 24: 1, p.79-102, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, mis en ligne le: non indiqué, consulté le: 29/10/2013, url: <http://www.jstor.org/stable/2802548> .

Stewart Michael, 1997, *The time of the Gypsies*, Boulder (Colo.), Royaume-Uni, 303 p.

Thouroude Guillaume et Thouroude Hubert, 2012, *Voyage au pays des voyageurs: Irlande, début du XXIe siècle*, Editions Cartouche, Paris, France, 204 p.

Treps Marie, 2000, « Usages actuels du *romeno lap*. Une approche de terrain », *Etudes Tsiganes*, vol. 1, n°16 (Langue et culture. Pratiques langagières, sous la direction d'Alain Reyniers, p. 55-74.

Walsh Christine, 2007, *Irish Travellers : On Writing Orality, Representation and Belonging*, thèse, Département of English, Concordia University, Canada, 170 p.

Warde Mary, 2010 (2009), *"The Turn of the Hand" a memoir from the Irish margins*, Hayes Michael (ed.), Cambridge Scholars Publishing, 123 p.

Williams Partick, 1993a, *"Nous, on en parle pas". Les vivants et les morts chez les Manouches*, Editions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 108 p.

Williams Partick, 1999, « L'histoire drôle comme instrument de connaissance », in *Paroles à rire*, Daphy Eliane et Rey-Hulman Diana (dir.), Paris, INALCO, p. 77-87.

Williams Partick, 2011, « Une ethnologie des Tsiganes est-elle possible? », *L'Homme* [en ligne], 1: 197, p.7-23, mis en ligne le: non indiqué, consulté le : 18/03/2014, url: <http://www.cairn.info/revue-l-homme-2011-1-page-7.htm>.

Williams Patrick, 1993b, « Terre d'asile, terre d'exil : l'Europe tzigane », *Ethnies* [en ligne], 15, p.7-10, mis en ligne le: 17/06/2010, consulté le : 06/10/2013, url: halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00483632_v1.

Williams Patrick, 1997, « L'écriture entre l'oral et l'écrit: Six scènes de la vie manouche en France », in *Par écrit. Ethnologie des écritures quotidiennes, Textes réunis par Martin de la Soudière et Claudie Voisenat*, D.Fabre (dir.), Maison des sciences de l'homme- Mission du patrimoine ethnologique, coll. "Cahiers d'Ethnologie de la France", p. 59-78.

Yacine Tassadit, 2011, « L'art de dire sans dire en Kabylie », *Cahiers de littérature orale* [en ligne]: 70, 13p., mis en ligne le: 13/03/13, consulté le : 15/06/2014, url: <http://clo.revues.org/1271>.