

■ HOMMAGES À PATRICK WILLIAM (1947-2021)

## La rencontre d'abord.

# Contributions d'une anthropologie *romanès* à l'anthropologie générale

Stefania Pontrandolfo

Università degli Studi di Verona, Italie  
stefania.pontrandolfo@univr.it

Marco Solimene

University of Iceland, Reykjavík, Islande  
solimene@hi.is

### RÉSUMÉ

L'hommage à Patrick Williams que nous proposons dans cet article est un hommage à une certaine approche anthropologique des Tsiganes-Roms qu'il a contribué à construire avec constance et conscience : une approche originale qui fonde solidement toute proposition théorique sur l'expérience ethnographique de la rencontre réelle avec des personnes qui incarnent différentes façons de penser et de vivre notre monde.

Dans cet article, nous montrerons comment les rencontres ethnographiques d'anthropologues comme Patrick Williams avec différents groupes de Tsiganes-Roms ont produit un processus de transformation de l'anthropologie des Tsiganes-Roms en une anthropologie *romanès* (c'est-à-dire « à la manière des Tsiganes-Roms »), participant activement au travail constant de décolonisation de la pensée anthropologique générale.

*Mots-clés* : Ethnographie. Épistémologies. Tsiganes-Roms. Décolonisation de la pensée anthropologique.

*Car c'est bien à la rencontre qu'est liée la connaissance.  
De cette surprise, chacun ensuite rend compte selon les termes  
dont il dispose*  
[Williams, 2021, I : 7]

### ■ La rencontre d'abord

Le débat autour de la méthodologie dans le domaine de l'anthropologie a mis en évidence, surtout depuis la seconde moitié des années 1990, l'importance d'une théorie construite à partir de l'expérience de recherche et de la rencontre ethnographique. On a beaucoup écrit sur les processus que l'expérience d'une telle rencontre met en acte, ainsi que sur la

nature de la connaissance qui en résulte (contentons-nous ici de citer quelques contributions significatives, comme Olivier de Sardan [1995, 2015], Fabietti [1999], Herzfeld [2001]). Piasere [2002], par exemple, a défini l'ethnographie comme un « *esperimento di esperienza* »<sup>1</sup> : une extension intentionnelle et autonome de l'expérience. Une expérience holistique, qui mobilise corps et esprit, conscient et inconscient, qui repose sur des mécanismes d'imprégnation [Olivier de Sardan, 1995] et d'incorporation [Okely, 1992], qui produit des savoirs de façon non linéaire, par sérendipité, sauts et approximations successives. Piasere propose, en d'autres termes, de faire de la vie une méthode, une méthode épistémologiquement capable de produire une connaissance nouvelle, différente, quelque chose de semblable aux « mondes tiers » dont

parlait Fabietti [1999], fruit d'une co-construction et d'une réflexivité partagée [Hervik, 1994] entre l'ethnologue et les personnes qu'il rencontre.

Patrick Williams, avec ses expériences de vie et de recherche inextricables, a été l'une des figures emblématiques d'une approche qui place l'ethnographie à la base de toute théorisation anthropologique, une démarche qui, se tenant à distance des excès tant du positivisme objectiviste que du post-modernisme subjectiviste, donne la priorité au vécu plutôt qu'à la spéculation dans les processus de cognition et d'interprétation. Une priorité qui, dans ses travaux, s'avère à la fois épistémologique, herméneutique, esthétique, éthique et politique. Les innovations théorico-conceptuelles introduites par Patrick Williams naissent toutes d'une posture épistémologique particulière (la fidélité à l'expérience de la rencontre) et de ce qu'il a lui-même appelé le particularisme méthodologique (soit une certaine vision de l'ethnographie et de son rôle dans la production de la théorie anthropologique).

Son œuvre a marqué de son empreinte le débat anthropologique contemporain, en montrant l'importance d'une réflexivité non seulement ex-post et monologique, mais aussi pratiquée sur le terrain, partagée avec les personnes rencontrées, qui interroge l'autorité de l'anthropologue et de ses connaissances, ainsi que les catégories culturelles qu'il incorpore<sup>2</sup>. En outre, à notre avis, le travail de Patrick Williams a préfiguré et anticipé nombre de questions qui ont nourri de manière plus systématique le débat international en anthropologie une dizaine d'années plus tard, comme les concepts de détachement par décalage, d'équivocité et d'inscription relationnelle des constructions identitaires [Herzfeld, 2001 ; Viveiros de Castro, 2017].

Les questions que soulève le particularisme méthodologique sont en effet au centre des travaux de nombreux anthropologues qui ont publié dans les années 2000, en particulier des représentants du poststructuralisme. C'est la vision de Tim Ingold de l'anthropologie comme « exploration de la condition humaine qui se réalise à travers l'observation participante »<sup>3</sup>, dont le produit est une « connaissance [...] du creuset de la vie vécue avec les autres »<sup>4</sup> [Ingold, 2014 : 387]. Nous nous référons aussi à la tentative d'Eduardo Viveiros de Castro [2017] de refonder l'anthropologie comme « une théorie-pratique de la décolonisation permanente de la pensée », qui prend « au sérieux » la « pensée indigène ».

L'hommage à Patrick Williams que nous proposons dans cet article est donc un hommage à une certaine approche anthropologique qu'il a contribué à construire avec une conscience et un raffinement constants. C'est de cette approche particulière que découle notre problématique. Si Viveiros de Castro se demandait, d'une manière générale, quelle est la dette conceptuelle de l'anthropologie à l'égard des peuples qu'elle étudie [2017 : 27], nous<sup>5</sup> nous sommes demandés, plus particulièrement, si l'anthropologie des Tsiganes-Roms avait vraiment pris la pensée de ces derniers au sérieux, et si oui, comment.

Le savoir anthropologique solidement enraciné dans les expériences de recherche directe sur le terrain diffère d'autres savoirs disciplinaires par sa capacité à incorporer (« cannibaliser » selon la métaphore usée par Viveiros de Castro) la pensée tzigane-rom. En outre, le savoir anthropologique se distingue (voire dans certains cas s'oppose à) d'autres savoirs produits par d'autres épistémologies et par d'autres alliances politiques (objectivantes), qui proposent diverses formes d'essentialisme stratégique dans la classification des Roms (par exemple les épistémologies de l'État, des institutions, des politiques, des médias, des activistes roms et pro-roms). Quelle est donc la dette conceptuelle de l'anthropologie des Tsiganes/Roms<sup>6</sup> envers ces derniers ? Quelle est sa portée épistémologique, éthique et politique ?

D'après nous, les Tsiganes-Roms ont contribué à la décolonisation de la pensée anthropologique à travers le processus de subjectivation<sup>7</sup> d'épistémologies propres aux groupes tziganes/roms au sein de l'épistémologie de l'anthropologie qui leur est dédiée. Ce processus n'aurait pas été possible sans la recherche sur le terrain : dans le champ vaste et varié des *Romani studies*, ce sont notamment les études anthropologiques fondées sur des ethnographies qui ont permis aux chercheurs de mieux penser les groupes tziganes-roms dans leur complexité hétérogène. D'autres approches théoriques, méthodologiques et disciplinaires en disent beaucoup plus sur les rapports de pouvoir complexes que nous avons construits avec ces minorités que sur les diverses façons possibles de penser notre monde que ces groupes incorporent.

Dans les pages suivantes, nous montrerons comment la rencontre avec les constructions ontologiques non dichotomiques, avec les catégorisations floues, avec l'utilisation flexible par les Tsiganes-Roms de leurs propres classifications, a conduit les ethnographes qui ont partagé avec eux ces formes de pensée à un grand

effort théorique pour tenter d'élaborer des modèles interprétatifs mieux à même de décrire cette complexité. Le processus de subjectivation des épistémologies des Tsiganes-Roms dans les épistémologies de l'anthropologie des Tsiganes-Roms a transformé cette dernière en une anthropologie *romanès* ou « à la manière des Roms ». Le choix de l'adverbe de manière « *romanès* » pour déterminer ce type d'anthropologie n'est pas fortuit ; en fait, nous avons délibérément évité d'employer un adjectif qualificatif tel que « *romaní* », qui renvoie au substantif « rom » et donc à une auto-affiliation, dans laquelle tous les groupes tsiganes-roms ne peuvent se reconnaître. En effet, ce que ces groupes ont en commun n'est pas une identité substantielle mais une certaine manière de faire les choses, une certaine manière, par exemple, de construire leurs propres épistémologies. Nous verrons comment le déplacement de l'attention d'une qualité (*romaní-romanó-romanê*) ou d'une entité (*roms*) vers une modalité (*romanès*)<sup>8</sup> est au cœur à la fois des épistémologies des Tsiganes-Roms et des épistémologies de cette anthropologie *romanès*. Une anthropologie dont nous allons approfondir en particulier les approches théoriques de Piasere et Williams (qui ont noué un partenariat intellectuel de très longue durée) mais qui, encore aujourd'hui, grâce au travail de jeunes chercheurs engagés dans des enquêtes ethnographiques partout en Europe, participe à cet effort continu de décolonisation de la pensée anthropologique.

## ■ L'ethnographie des Tsiganes-Roms comme pratique des épistémologies *romanès*

### *Super-diversité*

Patrick Williams [2021, II] a souligné que si d'une part les études historiques sur la présence des Tsiganes-Roms en Europe ont montré leur permanence dans le panorama des sociétés européennes, d'autre part ce sont les études anthropologiques avec une forte approche ethnographique qui ont relevé ce que nous pourrions appeler leur « super-diversité ».

Bien que dans le sens commun [Herzfeld, 2001] des sociétés européennes les Tsiganes-Roms soient historiquement considérés comme un seul groupe ou « peuple », l'ethnographie nous enseigne que les personnes qui rentrent dans la catégorie « Tsiganes » ne

partagent pas forcément les mêmes traits culturels (à savoir une langue, une religion, une organisation sociale, etc.).

La grande variabilité des groupes tsiganes-roms se reflète dans la variété de leurs propres dénominations : *Rom, Romá, Roma, Rroma, Xomá*, mais aussi *Manuš, Sinti, Kalé, Gypsies, Travellers, Gitanos, Ciganos, Calons*, etc. Multiples sont aussi leurs façons de dénommer les non-Tsiganes-Roms : *Gağé, Gaže, Gaggi, Gaze, Gaže, Gaćé*, ou encore *Gorgios, Payos*, etc. [Piasere, 2004]. Qui plus est, les membres d'un même groupe n'ont pas toujours la même conception de ce que signifie être Tsiganes-Roms et qui peut être défini comme tel [Okely, 1983], et de ce que signifie être Gağó<sup>9</sup> et qui peut être défini comme tel [Stewart, 1997].

La complexité est accrue par l'existence de groupes – tels les Italiens *Caminanti*, les Hollandais *Woonwagengewoners*, les Irlandais *Tinkers*, les Roumains *Rudari* ou *Tismanari*, ou les Suisses *Jenisch*... ici aussi le répertoire est vaste [Piasere, 1995] – qui diffèrent entre eux sur nombre de traits, tout en partageant la même façon d'être catégorisés et traités politiquement comme des présences illégitimes [Williams, 2011].

Enfin, la complexité de l'ensemble se double du fait que chacun de ces groupes s'inscrit dans le flux de l'histoire et, comme tous les groupes socioculturels, change continuellement [Williams, 1993, 1995].

Malgré cela, les ethnographes s'accordent généralement à dire que la distinction entre Tsiganes-Roms et non-Tsiganes-Roms constitue un élément crucial dans la compréhension du jeu *romanès* des identités. Tous les anthropologues qui ont mené des ethnographies parmi les Tsiganes-Roms se sont retrouvés à devoir débattre de la nature de cette distinction, fournissant divers comptes rendus sur la façon dont ces groupes construisent leur différence par rapport aux autres groupes tsiganes-roms et aux non-Tsiganes-Roms<sup>10</sup>.

### *Constructions ontologiques non dichotomiques*

Au-delà de leur hétérogénéité, toutes les constructions culturelles des différents réseaux tsiganes-roms reposent sur la distinction fondamentale entre ce que Piasere [2004] nomme la *dimension romaní* (la dimension interne aux groupes tsiganes-roms) et la *dimension gağikaní* (la dimension interne aux non-Tsiganes-Roms selon les Tsiganes-Roms). Autrement dit, à la base des constructions ontologiques *romanès* il y a la

classification d'une humanité divisée en Tsiganes-Roms et Gağé. Toutefois, cette ontologie ne se présente ni comme une dichotomie parfaite ni comme une bipartition parfaite.

Les ontologies *romanès* ne sont pas parfaitement dichotomiques car l'opposition ne représente en soi qu'une des figures possibles de ce que Williams [2021, II] appelle le « détachement fondateur », processus par lequel les différents groupes tsiganes-roms se détachent de la société générale pour se constituer en tant que tels, tout en gardant des liens avec le reste de la société et en puisant de façon créative dans les mêmes répertoires culturels.

Un élément commun à tous les groupes tsiganes-roms est leur habileté à se constituer comme « pure différence » dans un monde symboliquement et concrètement « occupé » par les Gağé. La constitution de sa propre différence, le « détachement fondateur », s'opère à travers des processus que Judith Okely [1983] a qualifié de « décontextualisation/recontextualisation », Piasere [2004] de « dé-gağéisation », Williams [2021] de « romanisation ». Ces processus produisent des discontinuités culturelles (appelées « décalages » dans Williams [1993], « *sfasature* » dans Piasere [2004]<sup>11</sup>) et peuvent se présenter comme une « ingénierie culturelle » [*ibid.*] qui laisse une large place non seulement à l'« emprunt » culturel, qui est toujours une « appropriation » [De Certeau, Giard et Mayol, 1980], mais aussi à l'invention, dans un jeu créatif de recombinaison de différentes « figures de la romanisation » [Williams, 2021] : la conservation, l'emprunt, la sélection, l'emphatisation, l'oblitération, la variation, la simplification, l'exagération, etc. Ces figures de la romanisation, en outre, viennent se greffer sur la société et contribuent à leur tour à reconfigurer les rapports avec toutes les parties qui la composent, là où la relation est celle du détachement et non de l'altérité irréductible<sup>12</sup>.

Les ontologies *romanès* ne sont pas non plus parfaitement binaires car les relations se construisent d'habitude à la fois avec les non-Tsiganes-Roms et d'autres groupes tsiganes-roms qui, même s'ils sont tenus pour socialement et culturellement plus proches des Gağé, peuvent quand même constituer une figure de l'Altérité sur laquelle chaque communauté peut, dans certaines circonstances, construire sa propre spécificité socioculturelle et identitaire. Dans tous les cas, il s'agit de relations fondamentalement équivoques en ceci qu'elles sont potentiellement une ressource ou un danger. On retrouve donc en même temps, et encore

une fois avec des combinaisons créatives et génératives, diverses « figures de la relation » : exploitation, exclusion, compétition, méfiance, conflictualité, mais aussi conflictualité organique [Aresu, 2002], solidarité, fraternité, proximité, amitié, coopération, etc. Le tout s'accompagne de tonalités émotives elles-mêmes variables qui oscillent, à des degrés divers, entre mépris et admiration.

#### *Processus de catégorisation flous*

Les rapports avec ceux qui tour à tour sont désignés comme Gağé et/ou avec d'autres altérités internes à la dimension *romaní* s'accompagnent de processus de catégorisation fluides, conjoncturels et flous, plutôt que structurés, stables dans le temps et bien définis. À travers des cas ethnographiques tirés de nos expériences sur le terrain, nous verrons comment « les autres » sont conçus différemment par différents groupes tsiganes-roms, mais aussi comment ces mêmes « autres » ne sont pas pensés de manière fixe et homogène.

Dans la perspective des Roms de l'Italie méridionale, par exemple, les propriétaires fonciers non-roms et les notables locaux ont été historiquement le prototype des *Gaggé*, tandis que les paysans et les classes populaires, unis aux Roms par leur subordination à cette élite, ont toujours été estimés plus proches [Pontrandolfo, 2013]. Dans le cas des *Xoraxané* Xomá émigrés à Rome depuis la Bosnie, la figure du *Gağó* a changé au cours de la migration : en fait, les Bosniens non-Xomá ont été progressivement remplacés, comme idéal-type des *Gağé*, par des Italiens non-Roms, ou plutôt par des « *Taljani* », qui deviennent les membres centraux d'une catégorie de l'altérité à structure prototypique, en marge d'autres non-Roms, comme les *Niemacki* (Allemands), les *Straniercuri* (étrangers), les *Marokanci* (Africains), les *Bangla* (Asiatiques du Sud-Est), etc. [Solimene, 2014].

Un autre exemple du caractère contextuel, flexible et flou des catégorisations des Tsiganes-Roms est le cas relevé dans une Région du sud de l'Italie, les Pouilles, où deux recherches ont été menées à plusieurs années d'intervalle, d'abord auprès d'une communauté de Roms italiens anciennement établis dans la petite ville de Laterza [Pontrandolfo, 2002], puis auprès d'une communauté de Roms originaires de Roumanie partie s'installer dans un quartier périphérique de la ville de Bari à la fin des années 1990 [Pontrandolfo, 2018]. Aujourd'hui encore, ces

communautés vivent à 70 km de distance environ sans avoir de grandes relations entre elles, hormis celle de connaître leur existence mutuelle. Ces communautés ont des histoires, des situations juridiques, des conditions de logement, des situations économiques et des constructions socioculturelles très diverses. L'ethnographie auprès de ces deux réseaux de familles a permis de constater sur le terrain la production quotidienne de classifications pour se décrire et décrire ceux jugés « autres » qui intègrent toutes ces différences entre les deux communautés.

Pour les Roms de Laterza [Pontrandolfo, 2002] les classifications énoncées incluaient, du groupe le plus éloigné au groupe le plus proche, les catégories « autres » suivantes : *Gaggé, Sinti, Slavi*<sup>13</sup>, *Cuampvascian*<sup>14</sup>, *Melfitani*<sup>15</sup>, *Calabresi*<sup>16</sup>.

Pour les Roms roumains (ayant émigré de la ville de Craiova, dans le sud de la Roumanie, vers la ville de Bari, en Italie du Sud) [Pontrandolfo, 2018], les classifications comprenaient en revanche : *Găgă, Sinti, Roms italiens, Slaves, autres Roms provenant de différentes régions de Roumanie, Tismanari (provenant de la même zone en Roumanie)*.

Dans les deux cas, il s'agit d'ensembles temporaires et flexibles de catégorisations activées dans le contexte régional des Pouilles, à des moments historiques précis, qui ne nous disent rien, par exemple, sur les catégories que ces réseaux de familles roms créent quand ils sont dans leur terre d'origine, en Roumanie, ou dans d'autres contextes migratoires en Italie, ou dans d'autres pays. Elles ont précisément pour caractéristique d'être facilement malléables car fonction d'un contexte et d'une conjoncture, et énoncées sur un mode performatif, toujours selon des intentions pratiques et politiques particulières (par exemple, se décharger de ses responsabilités en attribuant à d'autres le poids des préjugés des Găgă, chercher à rétablir son propre prestige dans une situation de compétition entre pairs.<sup>17</sup>)

Un autre exemple de la flexibilité dans la théorie-pratique des catégorisations des Roms, ainsi que de la nature polysémique et équivoque de telles classifications, est celui des soi-disant *Čergarja* [Solimene, 2014, 2019]. Les Xomá bosniaques qui ont émigré à Rome utilisent le terme « *Čergarja* » en référence aux Roms « des tentes »<sup>18</sup> (« ceux qui circulent toujours », « qui ne s'arrêtent jamais ») mais l'extension sémantique et la connotation de ce mot varient en fonction du contexte. L'appellation « *Čergarja* » est fréquemment employée dans un sens péjoratif<sup>19</sup> : les *Čergarja* sont

souvent décrits comme « ceux qui ont l'habitude de vivre ici et là comme des bêtes », « sales, sans culture », « dangereux ». Par conséquent, dans l'idée que s'en font beaucoup de Xomá bosniaques, les *Čergarja* sont « autres », « différents », même quand il s'agit de parents. Pourtant, si certains Xomá refusent d'être étiquetés comme *Čergarja*, d'autres au contraire en sont fiers. L'identité de *Čergarja* prend alors des connotations positives : elle est associée à une tradition (*tradicija*) de mobilité qui (selon ceux qui se proclament *Čergarja*) unit tous les Xomá (y compris ceux qui ne se sentent pas *Čergarja*), dont beaucoup descendent des Xomá qui « étaient toujours dehors » et « dormaient sous les tentes ». De plus, *Čergar* peut être une attribution temporaire et partielle. Par exemple, un Xom peut être défini *Čergar* parce qu'il a pratiqué l'itinérance pendant des années, tandis que d'autres peuvent simplement le réputer « un peu *Čergar* » parce qu'en fin de compte il vit « comme les *Čergarja* » (*sar e Čergarja*). Un Xom qui arrête de voyager et devient plus stable peut cesser d'être (considéré comme) *Čergar* ; ou il pourrait continuer de l'être car « on peut aller vivre dans une maison, mais si on continue à vivre salement, sans penser à ses enfants – c'est-à-dire comme un *Čergar* – [...] eh bien, on reste *Čergar* ».

« *Sar* » (« comme ») représente un concept clé pour comprendre le jeu d'identification et de différenciation entre les Xomá, dont la logique accepte des liens entre catégories hétérogènes, la possibilité de se mouvoir entre elles et de les occuper en même temps, quoique de façon partielle.

Mais « *sar* » représente aussi un concept clé pour saisir le jeu d'identification et de différenciation entre tous les groupes tsiganes-roms. C'est encore une fois un adverbe de manière qui permet l'accès à la compréhension de la logique *romanès*. Dans les constructions identitaires, comme dans tous les processus de catégorisation des Tsiganes-Roms, on assiste à un glissement de focalisation d'un *quid* à un *modus*, et c'est précisément cela qui rend ces processus flexibles, circonstanciés et sémantiquement vagues.

Le caractère circonstanciel, relationnel et ambigu de l'identité des Tsiganes-Roms montre à quel point il est incorrect de penser la relation Tsiganes-Roms/Găgă comme une dichotomie oppositionnelle ; de même, il est en général inapproprié de penser leurs catégorisations comme des taxonomies fixes, stables et immuables dans le temps, détachées des circonstances où elles s'articulent.

Tout cela a des implications importantes tant d'un point de vue épistémologique que d'un point de vue éthique et politique. Cela nous pousse en effet à sortir de la logique d'opposition entre Tsiganes-Roms et Gaïé qui pénètre nombre de discours « pro-Roms » (dans le sillage d'une façon de penser propre aux Gaïé qui reflète le langage du pouvoir) et qui voit dans les « Tsiganes » un peuple sans État, donc sans racines et sans culture, autrement dit une pathologie à soigner, un virus au contact duquel la société majoritaire risque de se contaminer concrètement et symboliquement [Stewart, 2011 ; Williams, 2011]. Ce système opposant et essentialisant est démolé par des études qui mettent en évidence qu'on ne peut connaître l'histoire de nos sociétés européennes sans y inclure l'histoire des Tsiganes-Roms dans toute leur diversité et en tenant compte de leurs figures de relations complexes et multi-facettes avec les non-Tsiganes-Roms [Pontrandolfo et Trevisan, 2009 ; Pontrandolfo et Solimene, 2018]. Chaque nouvelle description ethnographique d'une communauté tsigane-rom oblige à redéfinir non seulement qui sont les Tsiganes-Roms, mais aussi qui sont les Tsiganes-Roms-Gaïé, autrement dit quelle est la société dans laquelle nous vivons. La reconnaissance d'une égalité de substance, à défaut d'une égalité de rôle, entre Tsiganes-Roms et Gaïé permet d'identifier l'arbitraire du rapport de pouvoir qui conduit les non-Tsiganes-Roms à déshumaniser les Tsiganes-Roms, rappelant que chaque fois que nous maltraitons ces derniers « c'est une partie de nous-mêmes que nous maltraitons » [Williams, 2021, II : 176].

## ■ Des rencontres ethnographiques aux anthropologies *romanès*

À partir du milieu des années 1960 – soit au début des enquêtes de terrain intensives réalisées par des anthropologues auprès de groupes tsiganes-roms en Europe – les ethnographes qui commencent à interagir avec ces communautés se trouvent immédiatement confrontés à leurs épistémologies complexes en termes de classifications et de constructions ontologiques.

Face à cette complexité, il a fallu un effort de réélaboration des modèles théoriques classiques sur l'identité en mesure d'interpréter l'unité et la diversité des

présences Tsiganes-Roms dans les sociétés contemporaines. Les épistémologies *romanès* relevées par les ethnographies et présentées brièvement dans les paragraphes précédents sont en effet difficiles à appréhender, et plus encore à traduire, à l'aide des outils « traditionnels » qui gravitent autour de catégories identitaires structurées par un ensemble spécifique de traits socioculturels. Ce n'est pas un hasard si les ethnographes des Tsiganes-Roms refusent depuis longtemps des définitions de l'identité *romaní* qui, même quand elles reconnaissent la diversité et le dynamisme au sein des communautés, proposent des approches réifiantes et cristallisantes (par exemple, en se basant sur des critères linguistiques ou des caractéristiques socioculturelles). Soulignons, une fois encore, que ce sont les communautés roms elles-mêmes qui ont suggéré aux ethnographes qui les ont rencontrées des modes de réélaboration théorique, à travers le partage d'expériences et de raisonnements [Hervik 1994] ou la co-construction de « mondes tiers » [Fabietti, 1999].

Nous nous limiterons à citer deux exemples de théories produites grâce à un travail ethnographique intensif, qui ont néanmoins représenté une véritable ligne de partage dans la pratique des études tsiganes-roms et qui au cours des trente dernières années se sont sédimentées dans l'anthropologie des groupes tsiganes-roms et dans ses stratégies rhétoriques. Notre présentation ne prétend pas être exhaustive. Nous avons ici sélectionné les perspectives théoriques et les approches épistémologiques dans le cadre desquelles nous nous sommes formés, ainsi que toute une génération d'anthropologues qui, comme nous, ont obtenu un doctorat de recherche dans les années 2000, ayant accès à la production scientifique des études tsiganes-roms dans les langues suivantes : italien, français, anglais, espagnol, portugais, allemand, roumain.

Sur le plan théorique, nous nous référerons donc surtout à l'épistémologie d'inspiration wittgensteinienne proposée par Leonardo Piasere et à la sémiologie d'inspiration peircienne proposée par Patrick Williams. Ces deux théories convergent sur des questions cruciales, comme la dés-essentialisation totale des Tsiganes-Roms, et ont été en quelque sorte co-construites par le dialogue intellectuel direct et ininterrompu que ces deux auteurs ont eu pendant près de quarante ans, ainsi que par les échanges directs ou indirects avec de nombreux chercheurs plus jeunes qui se sont aventurés dans de nouvelles recherches de terrain sous leur supervision ou inspirés par la lecture de leurs travaux.

Partant de ses expériences ethnographiques avec deux communautés, l'une de Xoraxané Romá et l'autre de Slovënsko Roma présentes dans le nord-est de l'Italie, ainsi que d'autres expériences de recherche plus récentes, Leonardo Piasere a développé une approche épistémologique wittgensteinienne dans diverses publications [voir notamment 1995, 1999, 2002, 2004] pour tenter de trouver un modèle logique qui ne repropose pas la logique binaire, aristotélicienne, fondée sur le principe de non-contradiction et sur des catégorisations de groupes socioculturels aux frontières bien délimitées par la présence supposée de traits nécessaires et suffisants à la définir. Analyser l'ensemble des groupes Tsiganes-Roms comme une catégorie polythétique, une catégorie *fuzzy* (aux contours flous), comme un ensemble de groupes qui présentent des ressemblances familiales, comme les maillons d'une chaîne qui ne partagent que partiellement des traits, et dont le premier et le dernier anneau peuvent n'avoir rien en commun, sinon d'appartenir à la chaîne elle-même, a permis de trouver une façon plus souple de catégoriser les Tsiganes-Roms et d'adhérer à la super-diversité qui les caractérise. Selon Piasere [1999], les Tsiganes-Roms sont une « anomalie taxonomique parfaite » qui a représenté et représente une constante de l'histoire européenne, qui apporte ambivalence, ambiguïté, équivocité dans le système des classifications de ceux qui ne se considèrent pas Tsiganes-Roms.

L'approche de Piasere a donc souligné, conformément au débat plus large en anthropologie [Haraway, 1991], l'importance de contextualiser le savoir anthropologique. On retrouve la même sensibilité chez Patrick Williams qui, à partir de ses expériences de vie et de recherche avec deux communautés de Manouches de la Creuse et de Rom Kalderash de Paris, a développé une « approche de la circonstance » dans plusieurs publications [Williams, 1984, 1989, 1993, 2011], grâce à laquelle il est parvenu petit à petit à systématiser sa dernière proposition de sémiologie peircienne (par l'intermédiaire de la lecture de l'œuvre de Peirce faite par Umberto Eco) [2021, II]. Selon Williams, chaque communauté tsigane-rom peut être observée uniquement de son point de vue et toujours en référence à l'époque et au lieu où elle vit [1989] puisque chaque communauté est le fruit de contingences historiques et sociales. Les Tsiganes-Roms sont, pour le dire avec les mots de Williams, une « pure circonstance » [1984]. C'est de cette construction de la différence culturelle et dans la « situation » que naît

ce que Williams [*ibid.*] appelle « l'exigence méthodologique de particularisme » dans l'étude de ces communautés. Pour comprendre qui sont les Tsiganes-Roms que nous rencontrons, il faut s'interroger sur l'ensemble des relations présentes dans la situation particulière où se déroule la rencontre ethnographique : cet ensemble de relations comprend le groupe que l'on observe, les non-Tsiganes et les autres Tsiganes avec qui ils partagent les circonstances de vie.

Mais Williams va encore plus loin en reprenant le concept de « sémiologie illimitée » de Peirce pour tenter de rendre compte de la super-diversité des Tsiganes-Roms. Partant du constat qu'il n'y a pas de savoirs universellement valables mais plutôt des savoirs produits à partir de points de vue particuliers sur le monde, « les limites de l'interprétation » – pour reprendre une expression d'Umberto Eco [1990] – coïncident avec des limites, toujours poreuses, indéterminées et en perpétuelle évolution, de communautés culturelles particulières (définies, selon U. Eco, comme des « encyclopédies ») à des moments historiques particuliers. Au sein de ces communautés, cependant, les possibilités d'interprétation sont illimitées.

Pour Peirce, c'est le « signe » ou « expression » qui est porteur de sens. Chaque expression s'accompagne d'autres signes satellites qui sont dits « interprétants », c'est-à-dire toutes les interprétations que l'on peut donner d'un signe particulier. Les interprétants peuvent ajouter, soustraire, modifier, rendre compte ou commenter le signe initial. Néanmoins, entre le signe et l'interprétant il n'y a pas une différence de fond mais de positionnement dans une configuration de relations entre signes. « La relation entre le signe et ses interprétants n'est pas hiérarchique ; tout signe est susceptible un jour d'occuper, par rapport aux autres signes qui lui sont reliés, et plus ou moins longuement, une position de référence. Ainsi la production de sens, c'est-à-dire le processus d'interprétation qui lie les signes entre eux, chaque interprétant pouvant être à son tour interprété, apparaîtrait-elle sans fin. Peirce appelle ce processus la « sémiologie » et il la qualifie d'« illimitée » » [Williams, 2021, II : 165].

Selon Williams, donc, Tsiganes-Roms et Gağé composent la même société, en en illustrant les diverses potentialités : il propose de considérer les Tsiganes-Roms (une minorité) comme les « interprétants » des Gağé (la société majoritaire) et ces derniers comme les « expressions » de la même « encyclopédie » (société globale). Dans ce schéma, Tsiganes-Roms et Gağé sont faits de la même matière et leur différence

ne se construit qu'à partir des relations qu'ils construisent à l'intérieur d'une même communauté culturelle (encyclopédie). « Ni "Gadjé" ni "Tsiganes" n'existent en soi mais dans la relation qui les lie, leurs déclinaisons, leur conversation » [2021, II : 168]. Les transformations de la société globale agissent sur les Gağé et sur les Tsiganes-Roms comme sur leur relation : à son tour, chaque construction culturelle et particulière de communauté tzigane-rom oblige à redéfinir les Tsiganes, les Gağé, leur relation et la société globale. Leur ethnographie n'est qu'un exercice herméneutique incessant de redéfinition de ces configurations de relations sociales.

S'il est vrai que cette approche théorique des processus de construction des identités culturelles est étroitement liée aux productions théoriques de l'anthropologie générale que l'anthropologie des Tsiganes-Roms a contribué à affirmer dans les années 1990<sup>20</sup>, c'est surtout grâce à l'exposition quotidienne des ethnographes à des épistémologies flexibles et à la façon dont les Tsiganes-Roms pensent, articulent et pratiquent leur identité que ces théories sur leur identité ont été produites. Ce sont donc les ethnographes qui ont cherché et expérimenté de nouvelles manières de décrire les communautés qu'ils rencontraient sur le terrain. Cette méthodologie fondée sur « l'expérience et le raisonnement partagés » pour reprendre une expression d'Hervik [1994] à notre sens particulièrement adéquate a signifié apprendre à connaître et à penser le monde par les Tsiganes-Roms eux-mêmes. Et c'est précisément parce qu'elles naissent de la subjectivation de leur point de vue sur le monde, du « vivre avec » et du « penser avec » [Viveiros de Castro, (2009) 2017], que ces propositions théoriques conviennent mieux que d'autres à la description de leur monde complexe.

## ■ De l'anthropologie romanès à la décolonisation de l'anthropologie générale

Selon Viveiros de Castro [2017 (2009)], dès lors que l'anthropologie prend au sérieux la « pensée sauvage », elle doit la traiter à la manière des théories anthropologiques elles-mêmes. Son but n'est plus simplement celui d'expliquer, d'interpréter, de contextualiser, mais celui d'« utiliser » la pensée indigène, d'en « tirer les

conséquences », de vérifier les effets qu'elle peut avoir sur notre pensée. Ces effets peuvent être radicaux car si l'anthropologie cesse d'être un processus épistémologique (donc politique) d'objectivation de l'autre, si l'objet d'analyse devient le sujet, de cette alliance féconde entre le monde de l'objet et le monde du sujet peut naître une pensée critique car décolonisée ; d'où la naissance d'une nouvelle épistémologie, d'une nouvelle éthique, d'un nouvel horizon politique [Povinelli, 2012].

Dans cet article, nous avons soutenu l'importance d'une pratique de la théorie comme celle mise en œuvre par les anthropologues des Tsiganes-Roms qui « prend au sérieux » leur façon de penser. Les approches théoriques et les propositions d'épistémologies flexibles et situées d'anthropologues comme Williams et Piasere naissent de la rencontre, de l'écoute, de la reconnaissance et de l'incorporation des épistémologies de ces communautés. Néanmoins, elles ne se limitent pas à décrire plus efficacement leurs modalités de présence dans le monde. Les épistémologies floues nées de l'anthropologie des Tsiganes-Roms ont commencé à être expérimentées avec succès dans d'autres domaines d'étude, comme l'anthropologie de la parenté [Piasere, 1998], l'anthropologie de l'environnement [Breda, 2000], l'anthropologie juridique [Decarli, 2018], et ont entamé un dialogue fructueux avec l'anthropologie d'autres communautés comme celles des bergers nomades [Pontrandolfo et Solimene, 2020].

Ces propositions théoriques doivent leur efficacité au fait qu'elles produisent des connaissances en mesure de saisir la complexité et l'ambiguïté du réel ; de plus, elles peuvent corriger ce que Herzfeld [1987] appelle la logique des « définitions strictes » qui imprègne le discours de l'État-nation et d'une partie des sciences sociales, et qui fait de certains groupes une cible très facile pour l'application de la sévérité bureaucratique [Okely, 1983 ; Herzfeld, 2001]. L'utilisation flexible et située des catégories par les Tsiganes-Roms d'abord et par leurs ethnographes ensuite peut sembler épistémologiquement et politiquement subversive car elle bouscule la logique sur laquelle le sens commun des non-Roms et surtout des États-nations (mais aussi des entités supranationales comme l'UE) raisonnent pour classer les populations et leur attribuer des identités substantielles. Les implications politiques de ces épistémologies, bien que nous doutions fort qu'elles puissent être largement acceptées, seraient de ramener plus de liberté, d'équité et de fraternité dans une société qui tend trop souvent à se nier elle-même.



## Notes

1. Dans la traduction en français du livre de Piasere [2010] l'expression a été traduite par « expérimentation d'expérience ».

2. En reprenant une position avec une longue histoire, notamment dans la théorie sociale italienne (que Patrick Williams connaissait bien et appréciait), à partir de la philosophie de Giambattista Vico, à travers Antonio Gramsci et Ernesto de Martino, mais aujourd'hui partie intégrante d'une anthropologie socioculturelle internationale orientée vers la pratique [Herzfeld, 2001].

3. « [A]n exploration of human condition that is achieved through participant observation ».

4. « [K]nowledge [...] from the crucible of lives lived with others ».

5. Bien que cet article ait été conçu, structuré et rédigé dans toutes ces parties par les deux auteurs, on doit surtout à Marco Solimene les sections 1 et 2 et à Stefania Pontrandolfo les sections 3 et 4. La contribution de Marco Solimene à cet article a été possible grâce à la bourse de recherche postdoctorale financée par le Icelandic Research Fund-Rannís.

6. Conformément à une pratique courante dans les études sur les Tsiganes-Roms, nous utiliserons le terme générique « Tsiganes-Roms » pour indiquer un ensemble de groupes très différents entre eux qui, historiquement, partagent le fait d'avoir été rangés dans la catégorie fourre-tout « Tsiganes » (souvent avec une valeur péjorative et dans ses variantes locales, *Zingari*, *Gypsies*, *Zigeuner*...). Comme nous le verrons dans cet article, cet ensemble composite de groupes se caractérise par des auto-dénominations, des histoires et des traits

socioculturels très divers. L'emploi de l'expression « Tsiganes-Roms » répond donc à un besoin de cohérence et de parcimonie linguistique mais il n'entend suggérer aucune représentation homogène de ces groupes.

7. Nous reprenons ici la notion telle qu'E. Viveiros de Castro la mobilise en tant que caractéristique des épistémologies des groupes amérindiens avec lesquels il a travaillé [VIVEIROS DE CASTRO, (2009) 2017].

8. Sur ce déplacement d'attention, voir en particulier WILLIAMS 1984 ; STEWART 1995 et PIASERE 2015.

9. Même dans le cas des non-Tsiganes-Roms, nous utiliserons les termes « Gağé » (masculin singulier), « Gaği » (féminin singulier) et « Gağè » (pluriel) pour des raisons de cohérence textuelle et de parcimonie linguistique.

10. Il est simplement impossible de citer toutes les contributions à l'anthropologie des Tsiganes-Roms sans oublier de mentionner quelqu'un. Pour ne léser personne, nous nous bornerons donc à rappeler que la production de travaux dans le domaine de l'anthropologie des Tsiganes-Roms au cours des dernières décennies a intéressé beaucoup de chercheurs en divers endroits d'Europe et du monde.

11. Sur l'expression « *signori delle sfasature* » employée par Piasere [2004] pour décrire la capacité des Tsiganes-Roms à se construire à travers la production de discontinuités culturelles, signalons quelques traductions impropres, en français et en roumain (la locution « seigneurs de la confusion », proposée par Olivera dans son livre en français [2012: 474] et traduite pareillement, soit « *maestrii confuziei* », dans son livre en roumain [2012: 366] ; dans la traduction française du volume de Piasere, la traductrice Viviane Dutaut opte pour la formule « seigneurs des déphasages » [2011: 184-189] ; de fait, le terme italien « *sfasature* », dans l'acception que lui donne Piasere, est un synonyme du mot « décalages » utilisé par Williams.

12. La pensée de Williams, comme celle des autres ethnographes des Tsiganes-Roms cités ici, se situe clairement dans la réflexion sur les questions épistémologiques au cœur de la pensée anthropologique, comme celle du dépassement de l'opposition classique entre total et particulier qui a imprégné la discipline. Voir, par exemple, les critiques à la pensée dichotomique faites à la même époque par Herzfeld [1987], par Strathern [1992], par certains représentants des études dites postcoloniales [PRATT, 1992 ; MCCLINTOK, 1995] et des études de genre [ANTHIAS et YUVAL-DAVIS, 1983].

13. De l'ex-Yougoslavie.

14. De la ville de Campobasso (dans la Région Molise).

15. De la ville de Melfi (Région Basilicate).

16. De la Région Calabre.

17. Sur ce thème, voir aussi ACTON, 1985 et SOLIMENE, 2011, 2015.

18. Le terme dérive du turc « *çerge* », à savoir « tente ».

19. Dans la péninsule balkanique, plusieurs groupes roms et les non-Roms eux-mêmes utilisent l'ethnonyme *Çerğarja* (ou ses variantes plus courantes *çergari*, *çergasi*, *çergasa*) pour désigner les groupes roms des Balkans (ou originaires des Balkans) avec un style de vie nomade. En général, la connotation est péjorative et présume un manque d'hygiène, de culture, de traditions, de langue, de compétences parentales [UHLIK, 1956 ; SALETTI SALZA, 2003 ; PIASERE, 2004].

20. Sur l'interprétation anthropologique de l'identité comme relative et relationnelle, voir l'ouvrage pionnier et désormais classique de Barth [1969], ainsi que certains travaux de Bloch [par exemple 1988].

## Références bibliographiques

ACTON Thomas, 1985, « The Social Construction of the Identity of Commercial Nomadic Groups », in J. Groumet (dir.), *Papers from the Fourth and Fifth Annual Meeting of the Gypsy Lore Society, North American Chapter*, New York, Gypsy Lore Society, North American Chapter Publications, 2 : 4-23.

ANTHIAS Floya et Nira YUVAL-DAVIS, 1983, « Contextualizing feminism - gender, ethnic and class divisions », *Feminist review*, 15 (1) : 62-75.

ARESU Massimo, 2002, « Zingari tra società e istituzioni in Sardegna nella prima età moderna (secoli XVI-XVII) », in Stefania Pontrandolfo et Leonardo Piasere (dir.), *Italia Romani, vol. III, I Rom di antico insediamento dell'Italia centro-meridionale*, Rome, CISU : 239-261.

BARTH Fredrik (dir.), 1969, *Ethnic Groups and Boundaries: the social organization of culture difference*, Bergen, Universitetsforlaget.

BLOCH Maurice, 1988, « Death and the concept of person », in Sven Cederroth, Claes Corlin et Jan Lindstrom (dir.), *On the meaning of death. Essays on mortuary rituals and eschatological beliefs*, Uppsala, Acta Universitatis Uppsaliensis : 11-29.

BREDA Nadia, 2000, *I respiri della palude*, Rome, CISU.

DECARLI Giorgia, 2018, « Reflections on the use of classifications in the juridical method: the case of Roma groups in Italy », *Nomadic Peoples*, 22 (1) : 47-64.

CERTEAU Michel de, Luce GIARD et Pierre MAYOL, 1980, *L'Invention du quotidien*, Paris, Union Générale d'Éditions.

ECO Umberto, 1990, *I limiti dell'interpretazione*, Milan, Bompiani.

- FABIETTI Ugo, 1999, *Antropologia culturale : L'esperienza e l'interpretazione*, Bari/Rome, Laterza.
- HARAWAY Donna, 1991, *Simians, cyborgs and women. The reinvention of nature*, New York, Routledge.
- HERVIK Peter, 1994, « Shared Reasoning in the field. Reflexivity beyond the author », in Kirsten Hastrup et Peter Hervik (dir.), *Social Experience and Anthropological Knowledge*, Londres/New York, Routledge : 78-99.
- HERZFELD Michael, 1987, *Anthropology through the looking-glass: critical ethnography in the margins of Europe*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HERZFELD Michael, 2001, *Anthropology. Theoretical Practice in Culture and Society*, Oxford, Blackwell.
- INGOLD Tim, 2014, « That's Enough About Ethnography ! », *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4 (1) : 383-395.
- MCCLINTOCK Anne, 1995, *Imperial Leather. Race Gender and Sexuality in the Colonial Context*, New York, Routledge.
- OKELY Judith, 1983, *The Travellers-Gypsies*, Cambridge, Cambridge University Press.
- OKELY Judith, 1992, « Anthropology and autobiography. Participatory experience and embodied knowledge », in Judith Okely et Helen Callaway (dir.), *Anthropology and autobiography*, Londres, Routledge : 1-28.
- OLIVERA Martin, 2012a, *La Tradition de l'intégration. Une ethnologie des Roms Gabori dans les années 2000*, Paris, Pétra.
- OLIVERA Martin, 2012b, *Romanes. Tradiția Integrării La Romii Gabori Din Transilvania*, Cluj-Napoca, Institutului Pentru Studiarea Problemelor Minorităților Naționale.
- OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre, 1995, « La politique du terrain. Sur la production de données en anthropologie », *Enquête*, 1 : 71-109.
- OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre, 2015, *Epistemology, Fieldwork and Anthropology*, New York, Palgrave-MacMillan.
- PIASERE Leonardo, 1995, « Introduzione », in Leonardo Piasere (dir.), *Comunità girovaghe, comunità zingare*, Naples, Liguori : 3-38.
- PIASERE Leonardo, 1998, « Le culture della parentela. Un approccio cognitivo fuzzy », in Leonardo Piasere Leonardo et Pier Giorgio Solinas, *Le Culture della parentela e l'esogamia perfetta*, Rome, CISU : 1-202.
- PIASERE Leonardo, 1999, *Un mondo di mondi. Antropologia delle culture rom*, Naples, L'Ancora.
- PIASERE Leonardo, 2002, *L'Etnografo imperfetto. Esperienza e cognizione in antropologia*, Bari/Roma, Laterza, [trad. française : 2010, *L'Ethnologue imparfait. Expérience et cognition en anthropologie*, Paris, Editions de l'EHESS, coll. « Cahiers de l'Homme »].
- PIASERE Leonardo, 2004, *I rom d'Europa. Una storia moderna*, Rome/Bari, Laterza, [trad. française : 2011, *Roms. Une histoire européenne*, Montrouge, Bayard].
- PIASERE Leonardo, 2015, *Mariages romanès. Une esquisse comparative*, Florence, SEID.
- PONTRANDOLFO Stefania, 2002, « I romi di Laterza », in Stefania Pontrandolfo et Leonardo Piasere (dir.), *Italia Romani, vol. III, I Rom di antico insediamento dell'Italia centro-meridionale*, Rome, CISU : 41-75.
- PONTRANDOLFO Stefania, 2013, *La Dissolution identitaire d'une communauté rom. Ethnographie d'une disparition*, Paris, L'Harmattan.
- PONTRANDOLFO Stefania, 2018, « Romanian Roma migration to Italy: improving the capacity to aspire », in Yaron Matras et Daniele Viktor Leggio (dir.), *Open borders, unlocked cultures: Romanian Roma migrants in Western Europe*, Oxon (UK), Routledge : 107-127.
- PONTRANDOLFO Stefania et Paola TREVISAN (dir.), 2009, « Radicamento e circolazione dei rom d'Europa », *DiPAV – Quaderni*, 24.
- PONTRANDOLFO Stefania et Marco SOLIMENE (dir.), 2018, « Gypsies, Nomads, Roma: Categorisation Processes of Roma and Sinti in Italy », *Nomadic Peoples*, 22 (1) : 10-161.
- PONTRANDOLFO Stefania et Marco SOLIMENE, 2020, « Flexible epistemologies: Gypsy/Roma Thinking and Anthropology Theory », *Nomadic Peoples*, 24 (2) : 228-240.
- POVINELLI Elizabeth A., 2012, « After the Last Man: images and ethics of becoming otherwise », *E-flux*, 35. [[http://worker01.e-flux.com/pdf/article\\_8953860.pdf](http://worker01.e-flux.com/pdf/article_8953860.pdf)].
- PRATT Mary Louise, 1992, *Imperial Eyes. Travel writing and Transculturation*, Oxford, Routledge.
- SALETTI SALZA Carlotta, 2003, *Bambini del campo nomadi: Romá bosniaci a Torino*, Rome, CISU.
- SOLIMENE Marco, 2011, « Romá Bosniaci a Roma. Negoziazioni Spaziali e Identitarie », in Massimo Bressan et Sabrina Tosi Cambini (dir.), *Zone di Transizione, Spazi Pubblici e Diversità Culturale. Studi Etnografici in Quattro Città Italiane*, Bologna, Il Mulino : 113-66.
- SOLIMENE Marco, 2014, *Discourses of power and life. Xoraxané Romá facing Italian authorities in Rome*, Thèse de Doctorat, University of Iceland.
- SOLIMENE Marco, 2015 « "I go for iron". Xoraxané Romá collecting scrap metal in Rome », in Micol Brazzabeni, Manuela Ivone Cunha et Martin Fotta (dir.), *Gypsy economy: Romani livelihoods and notions of worth in the 21st century*, New York/Oxford, Berghahn : 107-126.
- SOLIMENE Marco, 2019, *Nostalgia romaní. I xoraxané di Roma, la Bosnia e Tito*, Rome, CISU.
- STEWART Micheal, 1995, « "Identità sostanziale e identità relazionale". Gli zingari ungheresi sono un "gruppo etnico"? », in Leonardo Piasere (dir.), *Comunità Girovaghe, Comunità Zingare*, Naples, Liguori : 315-341.
- STEWART Michael, 1997, *The Time of the Gypsies*, Boulder, Westview.
- STEWART Michael, 2011, « Un peuple sans patrie », in Michael Stewart et Patrick Williams (dir.), *Des Tsiganes en Europe*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme : 33-62.
- STRATHERN Marilyn, 1992, « Parts and Wholes: refiguring relationships in a post-plural world », in Adam Kuper (dir.), *Conceptualizing Society*, Londres/New York, Routledge : 75-99.
- UHLIK Rade, 1956, « Iz ciganske onomastike. Imena plena I narjeja. Istorija i etnografja », *Glasnik Zemaliskog Muzeja*, 11 : 93-109.
- VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, (2009) 2017, *Metafisiche cannibali. Elementi di antropologia post-strutturale*, Vérone, Ombre

Corte [trad. en Italien de : 2009, *Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale*, Paris, Puf].

WILLIAMS Patrick, 1984, *Mariage tsigane. Une cérémonie de fiançailles chez les Rom de Paris*, Paris, L'Harmattan-SELAF.

WILLIAMS Patrick, 1989, « Introduction. "Dans le lieu et dans l'époque" », in Patrick Williams (dir.), *Tsiganes : identité, évolution*, Paris, Syros : 21-32.

WILLIAMS Patrick, 1993, *Nous, on n'en parle pas. Les vivants et les morts chez les Manouches*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

WILLIAMS Patrick, 1995, *Parigi-New York: l'organizzazione di due comunità zingare*, in *Comunità girovaghe, comunità zingare*, Piasere, Leonardo, a cura di, Napoli, Liguori: 295-314.

WILLIAMS Patrick, 2011, « L'Ethnologie des Tsiganes », in Michael Stewart et Patrick Williams (dir.), *Des Tsiganes en Europe*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme : 9-32.

WILLIAMS Patrick, 2021, *Certains personnages inconnus qu'on appelle : Gitans, Tsiganes, Bohémiens, Roms, Rroms, Romanichels, Gypsies, Gens-du-voyage, Romanos, Manouches, Rabouins...* [vol. I : Souvenirs, vol. II : Définitions, vol. III : Littératures], tapuscrit inédit.

## ■ ABSTRACT

First, the encounter.

Contributions of a *romanès* anthropology to general anthropology

Our homage to Patrick Williams refers to his specific anthropology of Gypsies/Roma, to which Williams constantly and consciously contributed: an anthropology that anchors its theoretical approach in the experience of ethnographic encounter with persons who incorporate different ways of thinking and living in our world.

We argue that the ethnographic encounters of anthropologists with various Gypsy/Roma groups transformed Gypsy/Roma anthropology into a *romanès* anthropology (that is, one that follows "the Gypsy/Roma way"). They thus contributed to the ongoing work of decolonising anthropological thought.

*Keywords:* Ethnography. Epistemologies. Gypsies-Roma. Decolonisation of anthropological thought.

## ■ ZUSAMMENFASSUNG

Die Begegnung steht im Vordergrund

Was die Roma-Zigeuner Anthropologie zur allgemeinen Anthropologie beiträgt

Unsere Hommage an Patrick Williams ist eine Hommage an eine bestimmte anthropologische Herangehensweise an die Roma-Zigeuner, die er mit Beständigkeit und Bewusstheit mitaufgebaut hat: eine originelle Vorgehensweise, die jeden theoretischen Vorschlag fest auf die ethnografische Erfahrung realer Begegnungen mit Menschen stützt, die andere Denkens- und Lebensweisen unserer Welt verkörpern.

In diesem Artikel werden wir zeigen, wie die ethnographischen Begegnungen von Anthropologen wie Patrick Williams mit verschiedenen Gruppen von Roma-Zigeunern die Anthropologie der Roma-Zigeuner in eine romanische Anthropologie (d.h. "in der Art der Roma-Zigeuner") umgewandelt haben, indem sie sich aktiv an der permanenten Dekolonisierungsarbeit des allgemeinen anthropologischen Denkens beteiligen.

*Schlagerwörter:* Ethnographie. Erkenntnislehre. Roma-Zigeuner. Dekolonisierung des anthropologischen Denkens.

## ■ RESUMEN

El encuentro en primer lugar

Contribución de una antropología *romanès* a la antropología general.

El homenaje a Patrick Williams que proponemos en este artículo es un homenaje a un cierto enfoque antropológico de los Gitanos-Roms que ha contribuido a construir con constancia y conciencia : un enfoque original que funda sólidamente toda proposición teórica en la experiencia etnográfica del encuentro real con personas que encarnan distintas maneras de pensar y de vivir nuestro mundo.

En este artículo mostraremos como los encuentros etnográficos de antropólogos como Patrick Williams con diferentes grupos de Gitanos-Roms han producido un proceso de transformación de la antropología de Gitanos-Roms a una antropología *romanès* (es decir según los Gitanos-Roms) participando activamente al trabajo constante de descolonización del pensamiento antropológico general.

*Palabras clave:* Etnografía. Epistemologías. Gitanos-Roms. Descolonización del pensamiento antropológico.