



## ÉCRIRE POUR QUI ?

### AUTEURS, PUBLIC ET REGISTRES

### LINGUISTIQUES DANS LES AUTOBIOGRAPHIES

### DES SINTI ITALIENS

{ Paola Trevisan\*



Università  
degli Studi  
de Verona,  
Italie

1 *Sinti* est un ethnonyme choisi par des groupes tsiganes présents aujourd'hui surtout dans l'Italie du Nord. Les Sinti, dont nous avons peu de documents écrits (Piasere, 1992, 2004), s'installèrent dans les régions où les communautés de Roms méridionaux, eux aussi pouvant être définis comme ayant une implantation de longue date (Pontrandolfo, Piasere, 2002), n'étaient pas encore présents. Le pourcentage de Sinti et de Roms sur le territoire national varie de 0,1 à 0,15 % de la population totale italienne.

2 Brignolo est en fait le nom de l'éditeur qui a publié ce que son ami sinto, Michele Iussi appelé *Balin*, lui avait laissé avant de mourir en 1979 (environ 30 pages dactylographiées).

3 Le livre est un recueil d'histoires de neuf Auteurs et la republication du texte photocopié de Floriano Debar de 1989.

4 On appelle *krasaria* les Sinti du Carso, région qui s'étend sur deux états : l'Italie et la

Abstract: The Sinti are an array of gypsies groups settled in Italy since centuries and nowadays living in the northern regions of the country. The complex connections between self-narrative and gypsy identity and their relations to non-gypsy dominant society are inquired here, through an anthropological and textual approach. Furthermore, the uses of writing in sinti groups (who are only partially literate) with respect to the non-gypsy society is highlighted by the ways of « making » their autobiographical texts. Actually, given their incomplete knowledge about the publishing world and the writing, the publishing of Sintis' books (i.e. autobiographies) always engage and depend on non-gypsy (*gadje*) editors. Finally, the analysis of the role played by non-gypsy editors and the ethnographic approach permit to underline the peculiar modalities with which the gypsies authors communicate with both peers of their community and non-gypsies readers.

« Nous avons dit que le texte postule la coopération du lecteur comme condition d'actualisation. Nous pouvons l'exprimer mieux en disant qu'un texte est un produit dont le sort interprétatif doit faire partie du mécanisme générateur : produire un texte signifie mettre en œuvre une stratégie dans laquelle se retrouvent les prévisions des manœuvres des autres - comme, d'autre part, n'importe quelle stratégie (Eco 1979: 54).»

L'étude qui suit s'appuie sur six textes autobiographiques d'auteurs appartenant aux communautés tsiganes d'implantation ancienne sur le territoire italien, les Sinti<sup>1</sup> : deux Sinti piémontais ayant publié l'histoire de leur vie (Brignolo<sup>2</sup> 1980 ; Niemen 1995), différents Sinti de la région d'Emilie-Romagne (Debar 1989 ; De Bar 1998 ; Torre, Relandi *et al.* 2005<sup>3</sup>) et enfin un Sinto *krasaria*<sup>4</sup> qui vit dans la région du Trentin (Cari 2003). La production se révèle assez abondante si l'on tient compte du faible niveau d'alphabétisation des communautés auxquelles appartiennent les Auteurs<sup>5</sup>, et considérant que la circulation des textes écrits à l'intérieur des communautés est quasi nulle. Pour analy-

ser le phénomène dans son ensemble, je suis partie de l'anthropologie de l'écriture (Archetti 1994 ; Cardona 1981 ; Fabre 1993, 1997) ; c'est cette méthode de travail qui m'a permis de prêter attention à quelques traits particuliers dans la construction et l'utilisation des textes parmi les Sinti.

L'analyse anthropologique que je propose ici prend en considération la complexité entre récit de soi, textes écrits, communauté tsigane d'appartenance et relation avec la société majoritaire. La présence dans tous les livres des Sinti d'un éditeur gadjo<sup>6</sup> rend la question encore plus complexe : l'explicitation du lien entre Auteurs et éditeurs devient ambiguë à cause de l'utilisation partielle de l'écriture par les Auteurs eux-mêmes.

L'idée de travailler sur ce thème est étroitement liée à mon expérience d'éditrice de *Storie e vite di sinti dell'Emilia* (Torre, Relandini, et al. 2005), texte né de la demande de quelques chefs de famille souhaitant publier leur histoire (ou plutôt de les aider à « faire leur livre<sup>7</sup>») : une expérience ethnographique insolite par rapport à ce qu'on a l'habitude de voir dans une recherche sur le terrain<sup>8</sup>. De là est née l'exigence de prendre en compte toutes les publications des Sinti, pour vérifier s'il y avait des aspects qui auraient permis une analyse comparative. La perspective dans laquelle se situe mon travail se dessine comme une sorte de « lecture ethnographique<sup>9</sup>» des textes soumis à examen et, tout en se détachant des approches littéraires, philosophiques, psychologiques, elle prend en considération quelques thématiques fort débattues dans les études sur l'autobiographie (Anglani 1996) forme très proche des histoires de vie.

Dans la littérature anthropologique, Kirk Hoppes (1993) a utilisé une « lecture ethnographique » dans l'analyse des différentes problématiques idéologiques et méthodologiques présentes de manière inévitable dans la rédaction des histoires de vie. Hoppes prend en considération quelques textes anthropologiques parmi les plus fameux (Belinda Bozzoli 1991 ; Trinh Minh-ha 1989 ; Sarah Mirza et Margaret Strobel 1989 ; Marjorie Shostak 1983 ; Marcia Wright 1983, 1984, cités en Hoppes 1993) qui recueillent des histoires de vie (de femmes africaines), en déconstruisant de manière critique le rapport entre éditrice du livre et narratrice. Il s'agit cependant exclusivement de récits nés de la demande de chercheurs en prévision de publications qui auraient lieu dans leur propre pays, c'est-à-dire très loin du pays dans lequel vivent les narratrices.

Dans le cas des Auteurs sinti, le rapport avec les livres et l'écriture se fait plus complexe puisqu'il y a coexistence, dans l'espace et dans le temps, de tous les sujets impliqués dans la publication

Slovénie.

5 J'utiliserai ce terme avec la majuscule pour me référer aux Sinti qui ont publié des textes. L'Auteur, d'après Lejeune (1975), « n'est pas une personne, c'est une personne qui écrit et publie. Le point de contact entre les deux se trouve entre le texte et ce qui se trouve en dehors. L'auteur se définit en même temps comme une personne réelle socialement responsable et comme producteur d'un discours » ; je considère cette définition comme utile même si les Auteurs sinti ont délégué l'acte d'écrire à un gadjo (un non-tsigane).

6 Les Sinti italiens utilisent le terme *gagio* (m. sing.), *gagi* ou *gagia* (f. sing.) et *gagi* (m. f. plur.) pour désigner les non-tsiganes. Pour tous les expressions utilisées par les Sinti, j'ai choisi l'écriture en italique.

7 La même expression est rapportée par Patrick Williams (1997) dans son analyse sur les « pratiques d'écriture » parmi les Roms de France.

8 D'habitude, c'est le chercheur qui recueille les histoires de vie puis les publie comme textes qu'il commente ou insère dans son rapport de recherche. Pour une situation aussi insolite, voir Vereni (2000, 2004).

9 Piasere (1993) a déjà utilisé une approche anthropologique en travaillant sur un recueil de poésies écrites par un Rom (Mansueto Levacovich), sur un roman à propos des Roms (Carlo Sgorlon), ainsi que sur des œuvres littéraires à propos de Tsiganes (*id.* 2006).

10 Dans sa présentation des carnets d'Antonio Mele, l'autobiographie d'un paysan de la région de la Basilicate écrite à plusieurs, Minicuci écrit : « comment le classer donc, comment l'aborder ? Dans un certain sens, le texte, avec sa polyvalence, se soustrait à une catégorisation précise de genre, le définir comme étant un texte populaire, un texte semi-cultivé..., signifie d'une certaine façon l'inscrire dans des horizons qui renvoient à un système d'oppositions 'objectives'. Probablement l'on peut laisser de côté la définition de genre et s'attarder plus sur le fait général – se raconter – et s'interroger sur les conditions d'urgence de cette pratique. » (1997 : 33). Je m'en suis tenue à cette perspective.

(Fabian 1983). Pour cette raison, je compte m'arrêter en particulier sur les trois thématiques suivantes : le rapport entre la narration de soi et les usages de l'écriture dans une communauté partiellement alphabétisée, ou comment raconter sa vie à l'écrit, ce moyen de communication étant encore fortement connoté comme non-tsigane ; les différents registres linguistiques utilisés en relation au public et aux maisons d'édition ; la réflexion par leurs Auteurs sur l'utilisation de ces livres en vue d'un public *gadjo*.

### 1. Autobiographie et modernité

Les récits considérés ici correspondent selon plusieurs de leurs aspects à ce qu'on appelle des « écritures autobiographiques ordinaires » (Iuso, Antonelli, 2000), c'est-à-dire produites par le commun des mortels. Selon d'autres aspects, ils s'en détachent, ayant pour Auteurs des personnes qui ne sont pas reconnues (ni qui se reconnaîtraient) comme faisant partie de la société plus large des non-Tsiganes (les *gadjés*) auxquels l'écriture est associée par antonomase (Piasere 1991).

Ainsi, en tentant de faire entrer les textes des Sinti dans une des catégories utilisées en sciences sociales – histoires de vie, récits de vie, autobiographies orales –, j'ai trouvé autant d'exceptions que de confirmations, c'est pour cela que j'ai décidé de décrire, au fur et à mesure, ce que les Sinti essayaient de faire/dire au moyen de l'écriture<sup>10</sup> (même sans savoir écrire). Précisément cette relation complexe et contradictoire entre Auteurs et écriture place ces publications à la limite de l'autobiographie en tant que genre littéraire, mais ouvre la possibilité d'enquêter sur les conditions de production des textes, sur les formes du « ce qui peut être dit » dans le récit de soi pour un groupe humain particulier. Nombreuses sont les études qui ont analysé le lien entre la naissance de la société pré-capitaliste et bourgeoise et l'émergence d'une nouvelle conception du Moi moderne visible dans le genre autobiographique (Svesson 1995), lequel, à son tour se transforme, en littérature, en la subjectivité postmoderne du Moi brisé, divisé, etc. (Cerutti 1986).

L'analyse des textes des Sinti et le travail en concomitance sur le terrain m'ont poussée à enquêter sur la manière dont une typologie textuelle, dans les grandes lignes définissable comme « moderne », a été expérimentée par un groupe qui préserve sa distinction avec la société majoritaire, avec tout ce que cela représente. A partir du mode dans lequel se fonde la propre pérennité, il démontre toujours et seulement qu'on continue à vivre en tant que Sinti (Williams 1993 ; Piasere 1991).

Sur le rapport entre autobiographie et modernité, des réflexions intéressantes sont proposées par Svesson (1995) : l'ethnologue identifie dans le modèle temporel sous-jacent au classement des événements dans l'autobiographie, celui avec lequel nous construisons la réalité. Une linéarité temporelle dans laquelle chaque jour est différent de l'autre dans une succession continue et pérenne, coïncide exactement avec la modernité, en devenant le mode par lequel nous nous souvenons des événements du passé. Si, comme nous le verrons plus tard, les narrations des Sinti nous conduisent difficilement dans cette direction, il reste indéniable que rendre publique sa propre vie au moyen d'un livre signifie accéder à des modalités de communication : celles-ci reflètent, au moins en partie, celles de la société où sont immergés les Sinti.

11 Daniel Fabre cite divers exemples d'autobiographies de personnes communes écrites à la troisième personne (du singulier ou du pluriel) et de récits de soi adressés à des personnes avec lesquelles est entretenue une relation particulièrement significative.

## 2. Textes autobiographiques et présentation de soi

Daniel Fabre (2000) met en évidence que l'utilisation de la première personne dans la forme autobiographique n'est pas toujours présente dans les textes de ceux qu'il appelle les « autobiographes ordinaires<sup>11</sup> », puisqu'elle est le fruit du mouvement profond qui a conduit à la conquête sociale du discours autobiographique. La narration à la première personne n'est donc pas une évidence (Minicuci 1997), ni l'autobiographie comme genre qui serait universel (Severi, 1990), surtout quand on la voudrait « forme primaire » de l'écriture. C'est Folena (1986) qui soutient que la manifestation primaire de l'autobiographie est le récit oral rétrospectif d'un « moi garant de vérité » et c'est surtout dans ce sens que les Sinti pensent et considèrent le récit de soi rendu public au moyen de l'écriture.

Comment, dans ces textes, le Moi qui raconte se présente-t-il en tant que membre d'un groupe ? Et quel type de relation lie Auteurs et éditeurs ?

La première autobiographie écrite par un Sinto remonte à 1980 et est le fruit de l'association de l'éditeur Armando Brignolo et de Michele Iussi, Sinto piémontais. L'Auteur ne se présente pas au lecteur en déclinant généralités et généalogie, mais plutôt à travers ses premiers souvenirs :

« Les moments les plus beaux et les plus importants de ma vie je les ai vécus pendant des temps trop difficiles pour avoir la possibilité de les apprécier en profondeur [...].

Mon premier souvenir remonte à quand j'avais quatre ans : une sérieuse bagarre qui s'aggrava en conflit armé ; c'était les familles de deux de mes oncles en dispute avec d'autres Sinti.

Je me souviens quand j'étais plus petit encore, mon papa rentrait tard,

12 Dans ce passage, ainsi que dans d'autres du livre, les gadjé, quand ils ne sont pas hostiles, sont représentés par le terme générique « les autres », et restent en arrière-plan de la vie des Sinti.

13 Dans le paragraphe intitulé *La moglie* raconta (ibid. : 13-14), c'est l'épouse qui témoigne de quelques événements passés lorsque le mari était prisonnier en Allemagne, comblant ainsi un espace temporel que Balin, absent, ne pouvait raconter à la première personne. Voici la motivation de l'éditeur : « en son épouse, Balin avait trouvé la compagne idéale. Avec elle il conclut un pacte qui leur permit de surmonter les aspérités les plus amères de la vie et de jouir de moments tranquilles et heureux, et non rares. Pour cela, j'ai voulu inclure comme faisant part intégrante de sa biographie un récit de son épouse » (ibid. : 4). Le choix de l'éditeur de présenter les vicissitudes des deux personnages/auteurs se déroulant en parallèle, suit une modalité du récit constitutif du roman moderne (Anderson 1991), et absent du texte que lui laissa Balin.

14 Le deuxième est *Vita di zingaro* (Debar 1989).

vers minuit une heure, il s'asseyait près de mon lit de paille, me réveillait et me demandait de lui chanter une chanson. J'étais si content que je chantais. Je me souviens que lui pleurait presque chaque fois d'émotion, puis je me remettais à dormir » (Brignolo 1980 : 6).

C'est seulement dans le deuxième paragraphe que Iussi parle explicitement des Sinti et de leur mode de vie :

« Chez nous, les Sinti, pour faire la fête, il n'était pas nécessaire d'avoir un motif particulier, c'était suffisant que quelqu'un veuille faire la fête et le reste était fait [...]. Quelques Sinti étaient très fiers de leur art, de leur musique, quelques uns auraient pu faire carrière dans le spectacle, parce que c'était vraiment des artistes. Je me souviens d'un ami, quand il jouait, il fallait pleurer à cause de l'émotion, et il jouait seulement pour nous, il se sentait humilié de jouer pour les autres (*les gadjé*<sup>12</sup>) » (ibid. : 7). L'Auteur n'a pas senti le besoin d'expliquer qui sont les Sinti à un éventuel public *gadjo*, mais il a mis par écrit la vie des Sinti.

L'éditeur précise dès l'introduction son propre rôle : « J'ai décidé de publier sans interférence le récit que Michele Iussi fait de sa propre vie, en le proposant comme point de départ pour réfléchir sur une réalité sociale qui concerne une minorité ethnique contre laquelle s'abattent souvent des comportements hostiles injustifiés », en renonçant à transformer le récit en une « histoire romancée » ou une « recherche sur le folklore » (Brignolo 1980 : 3-5). Le choix de publier fut partagé par l'épouse<sup>13</sup> et par les autres parents de Iussi, que Brignolo va rechercher pour l'occasion dans les « campements » des Sinti d'Asti où « l'on continue de raconter l'engagement de Iussi pour améliorer les conditions de ses pairs » (ibidem). En effet, la deuxième partie du livre est centrée sur le choix de travailler comme forain en revendiquant plus de droit pour toute la catégorie mais sans renoncer à vivre comme Sinto. Pour cette raison dans *Sinti : un modo di vivere*, les motivations de l'Auteur et de l'éditeur vont dans la même direction et sont étroitement liées au monde politique des années 1970, auquel est liée également la maison d'édition d'Asti, Il Torchio.

Le troisième<sup>14</sup> texte publié commence comme ceci :

« Je m'appelle Annibale Niemen, tsigane Sinto<sup>15</sup>, je suis né en janvier, en 1944, de Niemen Nello et Dubois Margherita. Mon père provient d'une des plus anciennes familles d'artistes d'Italie. Mon grand-père gérait un cirque que lui avait laissé mon arrière-grand-père [...]. Mon grand-père maternel était de Cagnes-sur-Mer, ma grand-mère maternelle était piémontaise de naissance mais originaire de Savoie. Mon grand-père était artisan, il fabriquait des chaises et du mobilier en osier et en bois sculpté mais il était aussi maréchal-ferrant et maquignon. Pendant les mois d'été, ils géraient un petit Luna Park, ils fré-

quentaient les foires et les fêtes populaires paysannes, dans le Piémont et en France, de Nice au Cap-d'Antibes » (Niemen 1995).

Avec un tel *incipit*, l'Auteur explicite son appartenance à un réseau familial très étendu, celui des Niemen<sup>16</sup>, qui jouit de résultats excellents dans presque toutes les branches des spectacles ambulants, du cirque aux foires. Le texte fut enregistré puis retranscrit par les éditrices pour être successivement traduit en *sinto* par l'Auteur (sans l'utilisation des signes diacritiques), principalement pour répondre à des exigences éditoriales, puisque le texte est inséré dans une collection de livres bilingues<sup>17</sup>. Le choix de traduire en *sinto* la narration italienne devait néanmoins être contextualisé avec une plus grande attention pour ne pas devenir une opération postiche, avec peu de médiation/méditation de la part des éditrices. Elles ne semblent même pas se rendre compte des difficultés de mettre en relation les catégorisations du monde utilisées par les *gadjé* et celles utilisées par les Sinti, comme cela saute aux yeux dans le cas de l'explication sur les origines des « Tsiganes qui se divisent en Roms et Sinti », traduit en *sinto* par : « Le Sinti<sup>18</sup> ile c'indè ta duj kotòr Roma tà Sinti. Le Sinti vénale do Rajastan, India hòg, tà le Rom venale do maskèral » (*ibid.* : 67) ; c'est le seul auteur qui juge nécessaire d'insérer dans son récit de vie la différence entre Sinto et Rom<sup>19</sup>, mais en donnant une explication liée aux origines des groupes tsiganes indiqués pour un lecteur *gadjó* ; ce n'est pas pour rien que cette publication fut voulue par l'association protsigane italienne la plus importante, l'Opera Nomadi, qui a diffusé, de manière superficielle, la théorie sur l'origine indienne des Tsiganes. Dans le récit d'Annibale Niemen, un large espace est accordé également aux revendications à l'égard des *gadjé*, accusés d'insensibilité et de fausseté.

Passons maintenant au réseau parental des De Bar, répandu surtout en Emilie-Romagne, et qui compte plusieurs Auteurs de livres.

Gnugo De Bar (1998) commence ainsi son livre : « Mon grand-père était Jean De Bar, un *sinto valcio* qui veut dire, dans notre langue, « français ». Il descendit en Italie à pied en 1900. Il quitta ses parents en France et vint tenter la fortune, sans rien, à quinze ans, seulement avec quelques costumes de saltimbanque » (De Bar 1998 : 1).

Un pareil *incipit* se retrouve dans les récit de Floriano Debar (Debar 1989), Vladimiro Torre (Torre 2005), Walter Relandini (Relandini 2005) et Margherita De Bar (De Bar 2005), tous appartenant au réseau parental qui, plus que tout autre, a choisi de se raconter au moyen de l'écriture rendue publique. Ceci est

15 Dans la traduction de l'italien au *sinto* (la langue des Sinti) la phrase résonne différemment : « Kàràvama Niemen Annibale, som ne sinto. » (1995 : 11). La parole tsigane a disparu, mais sa présence dans le texte italien montre les difficultés des éditrices dans la gestion des ethnonymes et hétéronymes.

16 En l'espace de quelques années plusieurs passages du livre d'Annibale Niemen furent contestés par un autre Niemen, Gualberto, qui publia l'intéressante *Autobiografia di un burattinaio* (2000) où il affirme, par exemple, que les Niemen ne sont pas des Sinti mais bien des Gens du Voyage (en jargon : *dritti*).

17 Ecrits « par des auteurs immigrés pour les jeunes Italiens qui ont comme compagnons de classe des étrangers et pour les jeunes étrangers qui ont comme compagnons de classe des Italiens », comme on peut lire sur la couverture de la collection *I Mappamondi* de la maison d'édition Sinno de Rome.

18 L'hétéronyme « tsigane » est donc évité.

19 Un ethnonyme beaucoup plus connu en Italie et souvent utilisé comme synonyme non méprisant de tsigane.

20 Qui fut publié dans la revue *Etudes tsiganes* un numéro dirigée par l'anthropologue Leonardo Piasere.

l'unique cas où il y eut une circulation des textes, bien que limitée, à l'intérieur de la communauté.

Le livre de Gnugo De Bar *Strada, patria sinta* naît en tant que projet de la Commune de Modène et de fait l'éditeur, Luca Puggioli, en est un fonctionnaire ; cette autobiographie fut publiée dans une collection de livres pour enfants, la Fatatrac, illustré de très beaux dessins montrant le monde du cirque ainsi que diverses photos de famille.

Le livre de Floriano Debar (1989) fut également conçu par son editrice pour devenir un livre adressé aux enfants, mais le projet éditorial est resté inabouti jusqu'au moment où le livre fut republié dans un nouveau format éditorial (Torre, Relandini *et al.* 2005 : 107-118).

Enfin, en ce qui concerne la présence de l'editrice, dans *Storie e vite di sinti dell'Emilia*<sup>20</sup>, j'ai choisi d'explicitier comment s'est déroulé le projet et la réalisation du livre, étroitement lié au mouvement pour les droits des Sinti, tandis que dans l'ouvrage de Olimpio Cari (2003) on a fait le choix opposé. Dans ce dernier, où des photos, des œuvres d'art et des poésies s'intercalent dans des récits presque oniriques de l'enfance, l'editrice n'apparaît pas, sinon comme photographe. Un tel choix, étroitement lié aux vicissitudes personnelles tant de l'Auteur que de l'editrice, n'émerge pas du texte.

Pour résumer, tous les Auteurs ont toujours utilisé la première personne du singulier en faisant coïncider le Moi narrateur et le Moi narré, comme il advient dans le récit oral de sa propre vie qui, dans le cas des Sinti, fonde la possibilité de mettre par écrit sa propre expérience de vie. Tous les Auteurs se sont présentés comme Sinti, ethnonyme dont la valence identitaire ne doit pas sembler évidente si l'on pense que l'une des tactiques de survie utilisée jusqu'à la Seconde Guerre mondiale par différents groupes de Sinti de l'Italie du Nord consistait à se confondre avec des groupes qui pratiquaient des travaux ambulants sur les places publiques, les forains, pour éviter d'être identifiés comme Tsiganes. Au-delà de l'ethnonyme, les Auteurs ont choisi de se présenter avec leur nom sinto, celui avec lequel ils sont connus dans leur communauté, et qui diffère de celui de l'état civil, utilisé essentiellement dans les rapports avec les autorités. Une présentation de soi qui implique aussi bien le nom sinto que l'ethnonyme du groupe auquel on appartient trouve une explication partielle dans le lent développement de mouvements de revendication parmi les Sinti italiens mais, en même temps, nous apprend quelque chose sur la façon dont les réseaux parentaux

sinti sont en train de rechercher à domestiquer l'écriture.

### 3. Le dédoublement du public dans les autobiographies des Sinti italiens

Paolo Jedlowski affirme que la narration autobiographique est étroitement liée à la reconnaissance : « en nous racontant, nous ne pouvons pas ne pas nous mettre à la place d'un destinataire implicite, par rapport à ses intérêts et à ses normes nous organisons notre discours. L'Autre – qu'il soit présent ou absent – ordonne les silences et les omissions, suggère certaines paroles et pas d'autres. Ce peut être quelqu'un pour ou contre lequel nous racontons, un autre à convaincre ou à apprivoiser, à défier ou à aimer. Dans tous les cas, du moment qu'il s'agit d'une présentation de soi, l'autobiographie tend à s'organiser selon un certain point de vue, et à consolider ainsi cette identité que nous assumons en relation avec un Autre – ou avec un ensemble d'Autres significatifs. Une présentation de soi doit être socialement acceptable, ou du moins plausible. L'auto-reconnaissance est aussi un désir d'hétéro-reconnaissance » (2000 : 211-212).

Il est incontestable qu'en choisissant de publier des épisodes de leurs propres vies, les Sinti recherchent une « reconnaissance », mais la relation particulière tsigane / *gadjjo* donne à celle-ci une signification double, selon qu'elle soit pensée par rapport à sa communauté ou en relation avec l'extérieur, avec la société majoritaire.

Parmi les textes des Sinti, certains sont adressés surtout aux *gadjé* (Niemen 1995 ; De Bar 1998 ; Cari 2003), d'autres sont pensés autant pour les *gadjé* que pour les Sinti (Brignolo 1980 ; Torre, Relandini *et al.* 2005).

Dans toutes ces autobiographies, les passages où le lecteur interpellé appartient à la société majoritaire sont facilement identifiables, mais ceux qui s'adressent aux Sinti sont difficilement perceptibles pour qui est hors du groupe, puisqu'ils ne concernent pas un contenu spécifique mais plutôt le mode avec lequel on parle ou ne parle pas d'un certain sujet. Ainsi certaines absences, certaines allusions sont-elles des indices, pour les Sinti, des modalités adéquates d'affronter des sujets ressentis comme particulièrement importants et délicats.

Voici quelques exemples de comment, dans son récit, Mara Bellinati<sup>21</sup>, a mis par écrit des sujets délicats pour le Sinti :

« Je suis une maman qui fait le camelot<sup>22</sup> comme travail, on vit au jour le jour, parfois bien, et souvent mal. Mon travail me plaît, vous savez, parce que je suis toujours en contact avec les gens, on connaît des personnes qui sont là à raconter leurs problèmes et le plus souvent je

21 Mara Bellinati est la seule, parmi les Auteurs de *Storie e vite di Sinti dell'Emilia*, à avoir écrit directement son histoire bien avant que le réseau familial de son mari choisisse de « faire un livre ».

22 Le choix de ce terme indique que le discours est adressé à un public *gadjjo*. Si elle s'adressait à des Sinti, Mara aurait utilisé le terme en *sinto* « *mangbel* » qui désigne autant la quête que la vente porte-à-porte.



23 Je reporte un passage très significatif de Tauber au sujet du processus du souvenir entre les Sinti *estraixaria* (d'origine autrichienne et qui vivent dans la région Alto Adige) : « Le silence, la discrétion, est quelque chose d'inhérent à la parole, pas comme pause rhétorique ou physique, mais bien comme élément constitutif du discours, comme partie intégrante du contenu. Le silence aussi fait partie du souvenir qui, de l'extérieur à l'effet d'un récit fragmenté, mais qui de l'intérieur produit un tout cohérent ; les vivants en fait vivent leur rapport avec les défunt soit en parlant soit en se taisant » (2004 : 55).

n'arrive même pas à raconter les miens, mais directement je cherche à leur remonter le moral, même si je ne les connais pas et que c'est la première fois que je les rencontre ».

Tant le choix du terme « camelot » pour indiquer le manghel, que le mode avec lequel Bellinati présente l'activité qu'elle exerce pour maintenir économiquement sa famille impliquent un discours adressé à un lecteur non-tsigane.

C'est exactement le contraire qui survient dans un autre passage de cette même autobiographie :

« J'étais encore une petite fille, et j'étais très amoureuse d'un garçon doux et poli qui avait toutes les filles après lui. C'était un grand ami de mon frère, il lui faisait confiance autant qu'à moi. Ce garçon était toute ma vie, on était toujours ensemble, quand je le voyais j'avais l'impression de voir un ange. Je savais qu'il ne devait rien se passer entre nous. Moi, je me contentais seulement de le voir, pour ne pas trahir la confiance de mon frère. Lui a renoncé à une personne à qui il tenait beaucoup pour ne pas blesser les personnes qu'il aimait vraiment. Petit à petit j'ai appris à raisonner comme lui. Il y avait un garçon, dans mon cœur, mais qui était un grand ami de mon frère. Je l'aimais plus que ma propre vie, vous ne croirez pas ! Quand je ne le voyais pas je continuais à penser à lui sans cesse, quand on se voyait je sentais mon cœur exploser. Toutes les filles lui couraient derrière, et moi j'étais amoureuse de lui. Ça me faisait beaucoup souffrir, parce que je savais qu'entre nous il ne devait rien se passer » (Torre, Relandini *et al.* 2005 : 91-92).

Ici, l'Auteur expose un sujet très délicat et intime dans la vie des Sinti : le fait d'être amoureux et la fuite nuptiale (Tauber 2004, 2007). Pour un public sinto, ces paroles sont tout à fait compréhensibles : dans la fuite nuptiale, la famille de la fille entre inévitablement en conflit avec celle du garçon ; donc Mara, en évitant de montrer son intérêt pour l'ami de son frère, empêche que les tensions entre eux deux ne surviennent. L'éventuel public *gadjò* n'est pas pris en considération dans ce passage et, probablement, reste-t-il un peu étonné devant la description de ce refus envers l'être aimé. En outre, ce qui alors était une question de « respect » envers son frère ne peut pas être dévoilé, même aujourd'hui, puisque cela concerne non seulement le défunt<sup>23</sup> mais également la femme dont ce dernier était amoureux, aujourd'hui mariée et membre du même réseau parental que Mara. L'Auteur réussit donc à aborder brièvement un tel sujet sans provoquer trop d'embarras ou de tensions à l'intérieur de son réseau familial ou de celui de son mari dont elle fait partie intégralement maintenant.

Comme j'ai pu l'observer durant ma recherche (Trevisan 2008), chez les Sinti de l'Emilie c'est la propre communauté qui recon-

naît (ou méconnaît) la capacité de gérer l'écriture avec la même compétence nécessaire à garantir un usage correct de la parole (« qui » peut raconter « quoi », critère de « vérité », « respect pour ses défunts », etc...). Autrement dit, ils ont dû gérer le risque inhérent au fait de se raconter dans l'écriture. C'est comme si les Sinti avaient pu rendre publique/publiable leur vie en mettant l'accent sur le lien entre le texte et le « hors-texte ». Mais ce lien n'est pas perçu par le lecteur *gadjo* et les Sinti pensent qu'il ne doit pas l'être.

Néanmoins le livre a été réalisé en pensant aussi à une possible utilisation politique : c'est en effet au moyen du livre que l'on se présente à la société majoritaire. La présentation de soi au lecteur *gadjo* généralement ne requiert pas un discours *ad hoc* (excepté Niemen 1995), mais le choix s'est plutôt fait sur le récit d'épisodes de sa propre vie qui montre comment est la vie des Sinti, sans le besoin de mentionner d'éventuelles « origines », sans faire de discours sur sa propre « culture » pour tenter d'expliquer aux *gadjé* qui sont les Sinti. Même des arguments délicats comme la survie économique ont parfois été explicités au point de mettre par écrit non seulement d'aller à *manghel*, mais aussi d'aller *ciurel* (De Bar 2005 ; Relandini 2005), en en fournissant eux-même la traduction : « voler quelque poule » (Relandini 2005). Le choix de nombreux Auteurs de *Storie e vite di sinti dell'Emilia* a été de toujours utiliser des termes *romanès*<sup>24</sup> pour indiquer le vol et la quête, comme pour les marquer de leur propre point de vue, bien conscients que dans la langue des *gadjé* ils assument un sens plus péjoratif et pèsent sur eux comme une infamie. En traduisant *ciurel* par « voler quelque poule<sup>25</sup> » on atténue la réaction du lecteur *gadjo* mais sans renoncer à montrer comment les Sinti ont réellement vécu.

C'est à partir de ce choix sur le fond que les Auteurs sinti s'adressent aussi à un public *gadjo*, en cherchant une reconnaissance bien différente de celle qui est attendue des Sinti. Aux *gadjé* on ne doit rendre compte ni des modalités de la narration ni du contenu, mais c'est vis-à-vis d'eux que le livre devient « objet-emblème » qui assume en soi sa validité. Il sert à démontrer que les Sinti peuvent entrer sur la scène politique locale et, en second lieu, sur la scène politique nationale.

Pour mieux comprendre le lien entre les publications autobiographiques et les revendications face aux *gadjés*, on peut rappeler que tous les Sinti auteurs de livres ont fait des expériences dans les mouvements de revendication aussi bien ethnico-politiques que professionnels<sup>26</sup>, expériences qui se retrouvent de manière explicite ou implicite dans leurs récits (à l'exception de celui de

24 Presque tous les groupes tsiganes présents en Europe parlent diverses formes de *romanès*, langue indo-européenne à laquelle se sont ajoutés divers emprunts linguistiques suivant les pays où ils ont séjourné.

25 « Aller *ciurel* » signifie « aller voler ».

26 Je me réfère aux différentes associations des spectacles ambulants qui virent le jour après la Seconde Guerre mondiale.

Cari). Le choix des maisons d'éditions ou des collections n'a toutefois pas toujours reflété la volonté des Auteurs de se présenter à la société majoritaire également du point de vue politique, en racontant les torts et préjudices subis en tant que Sinti. Seul pour le premier (Brignolo 1980) et le dernier (Torre, Relandini *et al.* 2005) des six livres publiés, les projets éditoriaux ont valorisé cet aspect. Les autres ont été publiés comme des livres pour enfants (Debar 1989 ; Niemen 1995 ; De Bar 1998), pas tant sur la base du contenu mais pour la simplicité du langage et parce qu'ils racontaient le monde du cirque et des manèges. L'édition du livre de Cari (2003) reflète néanmoins une pluralité de langages (récits, poésies, photographies) qui correspond mieux aux multiples facettes créatives de l'Auteur qui est avant tout peintre et musicien.

Enfin, on doit souligner qu'aucun des Auteurs sinti pense que son livre n'a été publié seulement pour les enfants des *gadje* et que tous le considèrent comme un moyen de se faire écouter de la société majoritaire.

#### 4. De l'oral à l'écrit : la question des registres linguistiques

À la présence, discrète ou grande, de l'éditeur dans les textes des Sinti et à ses motivations (professionnelles, idéologiques, éditoriales) se lie également le choix des registres linguistiques utilisés dans le passage de l'oral à l'écrit, de l'enregistrement ou de la retranscription des narrations à l'édition définitive du livre. En fonction des différentes communautés présentes en Italie du Nord, les Sinti parlent le *sinto* (c'est-à-dire le *romanès* dans ses multiples variantes lombardes, piémontaises, etc.), l'italien populaire avec de grandes influences régionales et souvent des formes mixtes (Trevisan 2008). Comparer les registres linguistiques des narrateurs avec les choix éditoriaux sur la langue du livre n'est pas toujours possible parce que, souvent, l'éditeur n'a pas expliqué comment s'est fait le choix de la rédaction finale du texte.

Comme nous l'avons vu, les exigences éditoriales expliquent le choix de traduire une narration faite en italien, en *sinto* piémontais (Niemen 1995). En ce qui concerne *Sinti: un modo di vivere* (Brignolo 1980), écrit dans un italien standard simplifié, rien n'est dit de la part de l'éditeur au sujet des choix linguistiques, sauf le fait qu'à la fin du livre le nom d'un traducteur est mentionné, un certain Rosso, qui pourtant n'est pas l'éditeur. Il m'est difficile de comprendre de quel type de traduction il s'agit puisque l'on retrouve rarement l'écriture en langue *romanès* dans les situations d'alphabétisation partielle comme c'est encore fort

le cas dans les communautés *sinte* du Piémont : une révision de l'italien populaire fut probablement nécessaire pour rendre publiable, du point de vue éditorial, l'histoire de *Balin*.

Un appareil d'enregistrement a sûrement été utilisé pour *Strada, patria sinta. Cento anni di storia nel racconto di un saltimbanco sinto* (De Bar 1998) et *Storie e vite di Sinti dell'Emilia* (Torre, Relandini *et al.* 2005), ce qui rend la comparaison entre les deux textes intéressante, d'autant que les Auteurs se connaissent et ont lu leurs textes respectifs. Dans le premier livre, cependant, l'éditeur n'a pas explicité son propre rôle, par conséquent nous ne savons rien des passages délicats qui vont de l'idéation à la rédaction du texte final. Le texte<sup>27</sup>, plus que pour les registres linguistiques utilisés, est intéressant pour les réflexions de l'Auteur sur sa propre langue, que de nombreux Sinti ont abandonnée pour pouvoir travailler avec les manèges sans être identifiés comme Tsigane.

Enfin, en ce qui concerne les Auteurs de *Storie e vite di Sinti dell'Emilia*, les choix linguistiques ont été différents et ont couvert une grande partie des modalités du parlé à l'intérieur de la communauté de Reggio Emilia. Presque tous les Auteurs ont employé un italien populaire de la vallée du Pô entrecoupé de nombreuses expressions en dialecte, en argot<sup>28</sup> ou en *romanès*. Je leur ai proposé de maintenir de manière la plus fidèle possible cette façon de parler, sans renoncer à la lisibilité d'ensemble du texte. C'est ainsi qu'est née la possibilité de transcrire de manière simplifiée le *sinto*<sup>29</sup>, sans l'emploi de signes diacritiques (ce qu'un linguiste n'apprécierait pas). Il a fallu standardiser la langue dans laquelle s'opérait le passage à l'écrit, tout en respectant les attentes des Auteurs. Si ma proposition de ne pas standardiser complètement leur parlé fut bien accueillie, il ne fut pas possible, selon moi, de ne pas en donner une explication linguistique ou sociolinguistique. Quand j'ai lu à voix haute quelques notes en bas de page expliquant (au lecteur *gadjo* évidemment) leurs expressions en *sinto*, ils m'ont dit que les choses n'étaient pas vraiment comme je les avais écrites. Mes explications classifiaient leurs termes en termes dialectaux (surtout de Vénétie), argots et romanès. Une telle classification ne coïncidait pas avec la perception qu'ils avaient de leur langue et cela les irritait : c'était comme si j'affirmais qu'ils parlaient avec la langue des « autres » (en particulier celle de leurs antagonistes : l'argot des forains non-tsiganes). Après maintes réflexions j'ai choisi de traduire ces termes sans spécifications ultérieures, en me limitant dans l'*Introduction* à une brève explication sur les variétés linguistiques des Sinti de l'Emilie.

Comme nous l'avons vu, il n'est pas possible pour tous les textes

27 Ecrit en italien simplifié avec quelques termes en romanès.

28 À propos de l'argot, la langue des *dritti* et des forains, on peut se référer à Pianta 1985 ; Sanga 1989 ; Lurati 1989.

29 Une langue composite qui unit dialecte vénétien, quelques formes dialectales de Lombardie et une poignée de termes en *romanès* et argot ; parmi les Sinti de l'Emilie-Romagne, seuls ceux qui ont plus de 40 ans parlent encore le *romanès* qui est appelé le « *sinto stricte* ».

30 Dans *Gli spettacoli popolari di piazza e la scomparsa degli «zingari»* (en cours d'impression), j'ai analysé les relations économiques, sociales et linguistiques qui, dans différentes périodes historiques, ont eu lieu entre Sinti et *dritti*.

pris en examen d'éclairer le choix qui a guidé la rédaction finale du point de vue linguistique, même si l'analyse faite jusqu'ici indique que ce choix est presque toujours opéré par les éditeurs *gadjé*. Naturellement, le choix d'utiliser aussi le *sinto stricte* (romanès) implique un partage d'idée entre Auteurs et éditeurs, même si la motivation des uns et des autres ne coïncide pas toujours. Dans tous les cas on ne retrouve pas parmi les Sinti italiens les mêmes préoccupations exprimées par les Manouches du Sud de la France (Poueyto 2000) en ce qui concerne le mode inapproprié avec lequel les *gadjé* pourraient accueillir leur langue mise par écrit.

### 5. Les deux polarités de la narration de soi

Deux thématiques sont particulièrement significatives dans les autobiographies *sinte* : la première concerne la revendication d'avoir participé à – dans certains cas d'avoir donné naissance à – diverses formes du spectacle populaire en Italie, la seconde concerne l'importance des liens familiaux sans lesquels l'individu singulier ne pourrait imaginer sa propre existence.

Le choix de mettre par écrit comment l'histoire de quelques familles *sinte* s'entremêle à la naissance et au développement des spectacles populaires (arènes, cirques, farces théâtrales, spectacles de marionnettes et enfin manèges), assume souvent un ton de revendication envers tous ceux qui ont tenté de le nier, pour les exclure de cette niche économique particulière. En le choisissant comme thème porteur, les Sinti se sont adressés à tous ceux qui – parmi les *gadjés* et les *dritti* – ne reconnaissent pas leur espace économique vital<sup>30</sup>.

Si l'appartenance au monde du spectacle de rue émerge avec clarté dans tous les récits des Sinti, il n'en va pas de même pour les modalités avec lesquelles s'affirme la centralité des liens parentaux qui apparaissent plus complexes et plus floues. L'importance de ces liens familiaux n'est pas spécialement formulée explicitement dans les récits mais elle est surtout soulignée par la façon même de concevoir la narration de soi. L'individu qui raconte ne met pas de distance entre lui et son environnement et, de fait, de nombreuses précautions sont prises pour pouvoir « dire la vérité » sans susciter de contrariétés ou soulever des tensions avec les membres de son réseau familial. Si parler de soi signifie inmanquablement parler de son réseau familial, il faut savoir le faire avec la plus grande prudence, sans nommer qui ne veut pas l'être, mais sans renoncer à montrer qui sont vraiment les Sinti. Le fait que les Sinti évitent *a priori* de mettre par écrit les problèmes et discordes à l'intérieur du propre réseau familial

n'est pas perçu par le lecteur *gadjo*, alors que d'autres épisodes laissent entrevoir, aux *gadjés* également, l'importance des liens familiaux (Torre, Relandini *et al.* 2005 : 83-85).

Il faut de surcroît s'assurer que ceux dont on parle acceptent d'être nommés dans un écrit rendu public.

31 Piasere 1991 ;  
Williams 1993.

## 6. Critères de vérité

Les narrations des Sinti réaffirment continuellement le « critère de vérité » qui les soutient : on ne peut raconter (y compris par écrit) que ce qu'on a vu ou entendu directement. Un tel « critère de vérité », qui est à la base de tout discours de la part des Sinti, n'est pas suffisant pour en garantir la justesse parce que tout aussi fondamental est le réseau relationnel à l'intérieur duquel se sont déroulés les faits dont on est témoin. Ce réseau relationnel comprend des personnes d'âges et de sexes différents et, surtout, il est tissé d'envies, de ruptures et d'attaques qui demandent une grande prudence de la part des Auteurs dans le choix des paroles. C'est comme si, dans le récit d'événements qui implique d'autres Sinti, la vérité des propres témoignages devait, de quelque façon, prendre en compte les personnes au milieu desquelles on vit – y compris les défunts<sup>31</sup>.

Le lien entre l'individu qui raconte et la communauté d'appartenance revêt parmi les Sinti certains aspects particuliers. Si les récits de vie impliquent, il est vrai, l'affirmation de l'unicité et de la subjectivité de la voix qui raconte, néanmoins les narrations de ces Auteurs sinti restent à l'intérieur du réseau familial à qui ils doivent rendre des comptes. J'en ai fait directement l'expérience pendant la préparation du livre *Storie e vite di Sinti dell'Emilia* avec une femme que je connaissais depuis longtemps et qui s'était rendue disponible pour mettre par écrit son histoire, en me la racontant au préalable. En suivant une méthodologie insolite, j'ai commencé par transcrire les épisodes principaux de sa vie, sans l'aide de l'enregistreur. Comme dans le cas de tous les Auteurs de *Storie e vite di Sinti dell'Emilia*, la lecture des épisodes que je transcrivais était un préliminaire à la décision de publier, et ce fut à ce moment que Marcella tenta d'abord de modifier un des épisodes les plus tragiques de sa vie pour ensuite renoncer totalement à sa publication. En effet, la tentative de ne pas rendre reconnaissable la personne qui assumait le rôle clef de cet épisode pouvait fonctionner avec un lecteur *gadjo*, mais elle n'aurait servi à rien par rapport à sa communauté, à l'intérieur de laquelle les deux protagonistes continuaient à vivre.

Il faut souligner, pour terminer, que les critères de vérité ne sont

32 Qui est décrite comme une « inclination à se faire l'idéologue de sa propre vie en sélectionnant, en fonction d'une intention globale, certains événements significatifs et en établissant entre eux des connexions propres à leur donner cohérence, comme celles qu'implique leur institution en tant que causes ou, plus souvent, en tant que fins, trouve la complicité naturelle du biographe que, tout à commencer par ses dispositions de professionnel de l'interprétation, porte à accepter cette création artificielle de sens » (1986 : 69).

en aucun cas explicites dans le texte, mais qu'ils sont perçus ou perceptibles seulement dans le lien qu'il y a entre le texte et ce qui est en dehors de ce texte, le lien entre l'écriture et la vie. C'est précisément pour ces raisons que je n'aurais pu comprendre le mode avec lequel les Sinti géraient l'écriture « de l'intérieur » si je n'avais fait de l'ethnographie au milieu d'un de ces réseaux parentaux qui a décidé de *faire un livre* : les Sinti de l'Emilie.

### 7. Tranches de vie

En regardant l'ensemble des livres des Sinti, il est évident que le récit de leur vie se développe comme une série d'événements particuliers, de tranches de vie, qui habituellement sont mémorés sans faire de références temporelles précises, mais qui doivent pouvoir susciter des émotions au public qui les écoute, avant celui qui les lit. Pour cette raison les dates ou les périodisations sont peu nombreuses.

En travaillant sur la préparation du livre *Storie e vite di Sinti dell'Emilia*, j'ai pu confronter ma conception d'une division en séquence des événements dans une histoire de vie et la façon dont les Sinti racontent la leur. Seuls quelques Auteurs avec qui j'ai travaillé ont décidé de parcourir leur propre vie en suivant un ordre chronologique (date de naissance, nom des parents, premiers souvenirs jusqu'à parvenir au temps présent), ordre auquel je m'attendais et sur la base duquel je posais les questions qui interrompaient les enregistrements. Mes ponctuations soulevaient le problème de la périodisation et de la datation des principaux événements racontés et mémorés. Depuis le début il me semblait clair qu'il n'aurait pas été facile d'en reconstruire les dates (c'est une manie des *gadjé* de se rappeler les dates des événements passés, les Sinti se souviennent essentiellement de la commémoration de leurs défunts). En effet, au fil des enregistrements, je me suis rendu compte qu'insister sur cet argument avait l'effet de bloquer le récit. Ce qui manque dans les narrations de ces Auteurs sinti est l'intérêt de représenter sa propre vie avec un regard rétrospectif de façon à faire entrevoir une direction vers le futur, autrement dit la vie n'est pas représentée comme une série d'étapes en direction d'un but. Ce que Bourdieu (1986) définit comme « l'illusion biographique<sup>32</sup> » ne semble pas avoir été à la base de la décision de raconter quelque chose de soi parmi ces Sinti. En général, ce qui se raconte, ce sont des épisodes particuliers, des réponses à la question « *Ta te recorda ?* » (« Tu te souviens ? »).

Cette remarque sur la temporalité des narrations des Auteurs

nous permet d'ouvrir une brève réflexion sur le choix de ces Sinti d'entrer dans l'arène politique et par conséquent de se rendre visible également au niveau national. Je me limite à mettre en évidence que le temps des narrations des Sinti n'est pas le temps vide et homogène typique des romans et des biographies (Anderson 1991) produits par la société majoritaire, il n'y a pas non plus recherche ou auto-attribution d'un temps ou d'un lieu « original ». Les généalogies se raccourcissent puisqu'elles ne survivent pas au souvenir individuel, en démontrant seulement et toujours qu'on est Sinti. Le contenu des narrations, du genre épisodique, dit seulement la vie des Sinti de leur point de vue.

### **Conclusion : vers une appropriation de l'écriture**

Le décalage existant entre la façon dont les Sinti comprennent et utilisent l'écriture et celle des gadjé nous rapproche des milieux peu alphabétisés mais, en même temps, nous rappelle que les Sinti vivent immergés dans une société où l'écriture est omniprésente. La contradiction apparente entre l'absence d'écriture à l'intérieur de leur communauté et la tentative de se raconter par l'intermédiaire d'un livre, peut être lue comme la tentative de gérer les effets de l'écriture de l'intérieur : c'est avec les générations successives que l'on pourra vérifier si c'est une tentative significative en observant ce que les livres des récits de vie deviendront pour les Sinti. Ce qui est sûr pour l'instant, c'est la tentative d'utiliser ces livres pour se présenter face aux gadjés sans renoncer à se dire *Sinto*.

S'il est vrai qu'écrire un livre implique d'imaginer un lecteur dont on cherche une certaine reconnaissance, ces Auteurs ont réussi à se l'imaginer, même en ne sachant pas écrire, en s'adressant simultanément aux Sinti (lecteurs/auditeurs connus) et aux gadjé (lecteurs inconnus mais pensés comme un certain type d'humanité opposée à la sienne).

Par conséquent ma réflexion a eu comme objet un événement complexe, connectant l'opposition *sinto/gadjo*, l'écriture dans ses différentes significations – la politique n'étant pas la moindre – et pour finir la relation entre récit de soi, stratégies identitaires et réseaux parentaux.

En outre, j'ai pris en considération le lien ambigu entre Auteurs et éditeurs qui est à la base de tous les livres des Sinti, en cherchant à mettre en évidence comment les deux parties se sont engagées dans une action que nous pouvons qualifier de « politique », toujours en relation avec la différence de position qu'occupent les gadjé et les *Sinti* à l'intérieur de la société majoritaire.



Comment cette différence de positionnement influence les utilisations de l'écriture à l'intérieur des différentes communautés émerge de plusieurs ethnographies (Gomes 1998 ; Poueyto 2000 ; Trevisan 2008) et précisément les autobiographies des Sinti ont ouvert la voie à une appropriation non seulement de l'écriture, mais également de ses contextes d'emploi plus amples.



### Bibliographie

- Anderson Benedict, *Imagined communities : reflections on the origin and spread of nationalism*, London, Verso, 1991.
- Anglani Bartolo (dir.), *Teorie moderne dell'autobiografia*, Bari, Graphiservice, 1996.
- Archetti Eduardo P., *Exploring the written: anthropology and the multiplicity of writing*, Scandinavian University Press, Oslo, 1994.
- Asséo Henriette, « Pour une histoire des peuples-résistance », in Patrick Williams (dir.), *Tsigane : identité, évolution*, Paris, Syros, 1989, p. 121-127.
- Bourdieu Pierre, « L'Illusion biographique », *Actes de la recherche*

- en Sciences Sociales*, n° 62/63, 1986, p. 69-72.
- Brignolo Armando (dir.), *Sinti: un modo di vivere*, Asti, Gruppo Editoriale il Torchio, 1980.
  - Cardona Giorgio Raimondo, *Antropologia della scrittura*, Torino, Loescher, 1981.
  - Cari Olimpio, *Appunti di viaggio. Tracce di un'infanzia zingara*, Trento, Nuove Arti Grafiche, 2003.
  - Cerutti Toni, « Per una tipologia dell'Io autobiografico », in Gianfranco Folena (dir.), *L'Autobiografia, il vissuto e il narrato, Quaderni di retorica e poetica*, Padova, Liviana Editrice, 1986.
  - De Bar Gnugo, *Strada, patria sinta. Cento anni di storia nel racconto di un saltimbanco sinto*, Firenze, Fatatrac, 1998.
  - De Bar Margherita, « Storia di Sinta », in Torre Vladimiro, Relandini Walter et al., *Storie e vite di sinti dell'Emilia*, Paola Trevisan (éd.), Roma, CISU Edizioni, 2005, p. 65-86.
  - Debar Floriano, *Vita di Zingaro*, Maria Ottani (éd.), Bologna, Scuola Elementare Mazzini, 1989 (texte dactylographié).
  - Eco Umberto, *Lector in Fabula. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi*, Milano, Bompiani, 1979.
  - Fabian Johannes, *Time and the other*, New York, Columbia University Press, 1983.
  - Fabre Daniel (dir.), *Écritures ordinaires*, Editions P.O.L., Paris, Centre Georges Pompidou, 1993.
  - Fabre Daniel (dir.), *Par écrit : ethnologie des écritures quotidiennes*, Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 1997.
  - Fabre Daniel, « Vivere, scrivere, archiviare. La coscienza degli ultimi: antropologia e racconto di sé », in Anna Iuso et Quinto Antonelli (dir.), *Vite di carta*, Napoli, L'Áncora del Mediterraneo, 2000, p. 263-281.
  - Folena Gianfranco (dir.), *L'Autobiografia, il vissuto e il narrato, Quaderni di retorica e poetica*, Padova, Liviana Editrice, 1986.
  - Gomes Ana, « Vegna che ta fago scriver », *Etnografia della scolarizzazione in una comunità di Sinti*, Roma, CISU Edizioni 1998.
  - Hoppe Kirk, « Whose life is it, anyway? Issues of representation in life narrative texts of African women », *The International Journal of African historical studies*, n° 26 (3), 1993, p. 623-636.
  - Iuso Anna et Antonelli Quinto (dir.), *Vite di carta*, Napoli, L'Áncora del Mediterraneo, 2000.
  - Jedlowski Paolo, « Autobiografia e riconoscimento » in Anna Iuso et Quinto Antonelli (dir.), *Vite di carta*, Napoli, L'Áncora del Mediterraneo, 2000, p. 209-216.
  - Lejeune Philippe, *Le Pacte autobiographique*, Paris, Seuil, 1975.
  - Lurati Ottavio, « I marginali e la loro mentalità attraverso il ger-

- go », *La Ricerca Folklorica*, n° 19, 1989, p. 7-16.
- Minicuci Maria (éd.), *Ci trovammo bene nel futuro. Storia di una vita di un contadino: Antonio Mele*, Lecce, Argo, 1997.
- Niemen Annibale, *La casa con le ruote. O ker kun le penijà*, Roma, Sinnos Editore, 1995.
- Niemen Gualberto, *Autobiografia di un burattinaio*, Tortona, Quaderni dell'Associazione Peppino Sarina, 2000.
- Pianta Bruno, « Vendere le parole. Marginali e mondo ambulante nella cultura popolare » in Franco Della Peruta, Roberto Leydi, Antonio Stella (dir.), *Milano e il suo territorio*, Milano, Silvana Editoriale d'Arte, 1985, p. 7-32.
- Piasere Leonardo, *Buoni da ridere, gli zingari*, CISU Edizioni, Roma, 2006.
- Piasere Leonardo, « Etnoantropologie a confronto. A proposito di due opere recenti di Mansueto Levacovich e Carlo Sgorlon » in Giuseppe Fornasir et Gian Paolo Gri (dir.), *Atti del convegno di studio: La cultura popolare in Friuli: lo sguardo da fuori*, Udine, Accademia di Scienze, Lettere e Arti, 1993, p. 105-131.
- Piasere Leonardo, *Popoli delle discariche. Saggi di antropologia zingara*, Roma, CISU Edizioni, 1991 [2005].
- Pontrandolfo Stefania et Piasere Leonardo (dir.), *Italia Romaní, Vol. III – I Rom di antico insediamento dell'Italia centro-meridionale*, Roma, CISU Edizioni, 2002.
- Poueyto Jean-Luc, « Graffitis manouches » in Jean-Luc Poueyto (dir.), *Illettrismes et cultures*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 153-170.
- Poueyto Jean-Luc, *Illettrisme, 'Culture écrite', et 'Culture orale'. Une approche anthropologique et sémiotique de la question de l'écriture : l'exemple des Manouches de la région paloise*, Thèse de doctorat, Université de Pau et des pays de l'Adour, 2000.
- Relandini Walter, « Storia della famiglia Relandini narrata da Walterino » in Torre Vladimiro, Relandini Walter et al., *Storie e vite di sinti dell'Emilia*, Paola Trevisan (éd.), Roma, CISU Edizioni, 2005, p. 29-42.
- Sanga Glauco, « Estetica del gergo. Come una cultura si fa forma linguistica », *La Ricerca Folklorica*, n° 19, 1989, p. 17-26.
- Severi Carlo, « L'io testimone. Biografia e autobiografia in antropologia », *Quaderni storici*, 1990, 75, a. XXV, n° 3, p. 896-918.
- Svesson Brigitte, « Lifetimes – Life History and Life Story. Biographies of modern Swedish Intellectuals », *Ethnologia Scandinava*, 1995, n° 25, p. 25-42.
- Tauber Elisabeth, *Du wirst keinen Ehemann nehmen! Respekt, die Bedeutung der Toten und Fluchttheirat bei den Sinti Estraixaria*, Berlin, LIT Verlag, 2006.

- Torre Sabrina, « Torre Sabrina racconta » in Torre Vladimiro, Relandini Walter *et al.*, *Storie e vite di sinti dell'Emilia*, Paola Trevisan (éd.), Roma, CISU Edizioni, 2005, p. 83-85.
- Torre Vladimiro, « Storia della famiglia Torre narrata da Cavallini », in Torre Vladimiro Relandini Walter *et al.*, *Storie e vite di sinti dell'Emilia*, Paola Trevisan (éd.), Roma, CISU Edizioni, 2005, p. 13-28.
- Trevisan Paola, *Etnografia di un libro. Scritture, politiche e parentela in una comunità di sinti*, Roma, CISU Edizioni, 2008.
- Trevisan Paola, *Gli spettacoli popolari di piazza e la scomparsa degli «zingari»*, en cours d'impression.
- Vereni Piero, *Vite di confine. Etnicità e nazionalismo nella Macedonia occidentale greca*, Roma, Meltemi, 2004.
- Vereni Piero, « Il paradosso nazionale in un'autobiografia di confine », in Anna Iuso et Quinto Antonelli (dir.), *Vite di carta*, p. 237-248, L'Áncora del Mediterraneo, Napoli, 2000.
- Williams Patrick, « L'écriture entre l'oral et l'écrit. Six scènes de vie rom », in Fabre Daniel (dir.), *Par écrit : ethnologie des écritures quotidiennes*, Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 1997.
- Williams Patrick, *Nous, on n'en parle pas : les vivants et les morts chez les Manouches*, Paris, Ed. de la Maison des sciences de l'homme, 1993.

