

CORPS ET VÊTEMENTS

DES FEMMES ROM EN ROUMANIE.

UN REGARD ANTHROPOLOGIQUE

{ Iulia Hasdeu



Anthropologue,
Université de
Genève

Dans ce texte je propose une analyse du rapport entre la vie sociale du costume des femmes rom et les pratiques et représentations du corps, afin de comprendre l'articulation entre le corps des femmes et le « corps » de la société rom. Il sera question des significations du corps féminin dans les situations et les domaines de la vie sociale qui modèlent et instituent le genre et l'ethnicité. Les données ethnographiques invoquées proviennent de l'observation des pratiques et des conversations libres auprès des Roms *caldarari* de trois villages roumains où j'ai mené des enquêtes de terrain entre 2001 et 2006. Je cite tout particulièrement Silvia (48 ans en 2001), mon informatrice principale durant le séjour de terrain.

¹ Cette dimension picturale a beaucoup séduit les cinéastes, tels Emil Loteanu et Toni Gatlif.

² Les deux termes appartiennent à Elisabeth Fischer (2006) qui parle également de costume "fermé" (le pantalon des hommes) et "ouvert" (la robe des femmes). Le destin social des femmes de s'habiller en costume "ouvert" correspondrait à leur condition, imposée par la société, d'éternelles non-adultes, d'êtres inachevés. L'auteure explique qu'entre le XVII^{ème} siècle et la fin de la première Guerre Mondiale, le port de la robe par les enfants, garçons et filles, représente une continuité pour les filles – être vus comme perpétuellement immatures- et une rupture pour les garçons.

Le genre du costume rom

Dans le paysage environnant, où la poussière domine en été et la boue et le temps grisâtre en hiver, tout autant que dans les rues des villes où les Roms sont présent-e-s de par leurs activités et où les habillements sont le plus souvent ternes, les couleurs explosives des costumes des *Romnïa* remplissent et illuminent l'espace. Si quelques femmes se trouvent ensemble dans la rue et que leurs pas décidés enflent leurs jupes en marchant, l'image de ce groupe est fort picturale¹. Plus concrètement, les femmes sont habillées en hauts communs (blouses, pullovers) et en jupes plissées, très amples et longues (*rotkia*), fabriquées dans des tissus imprimés de couleurs vives, avec de nombreux motifs floraux alors que la plupart des hommes sont vêtus de pantalons, chemises, T-shirt. Les femmes rom diffèrent ainsi fortement des femmes gadje, qui ne s'habillent pas en tissus colorés (les jeunes portent des pantalons ou des minijupes, les plus âgées des jupes de couleurs ternes). Tel n'est pas le cas des hommes qui semblent ainsi vouloir passer pour des Roumains.

D'emblée, l'on constate que le costume rom est caractérisé par un « dimorphisme sexuel » très marqué et fortement « gynocentré »².

CORPS ET VÊTEMENTS DES FEMMES ROM EN ROUMANIE.

Les Roms mettent leurs plus beaux habits à l'occasion des mariages, du lundi de Pâques lors duquel on rend visite aux différents parents, et le 8 septembre – Naissance de la Vierge, fête associée à une foire villageoise. En plus, les garçons font des sorties hebdomadaires en discothèques (occasion qui ne concerne que très rarement les femmes qui sont tenues d'éviter de sortir la nuit). Pour ces occasions les garçons portent un nouveau pantalon et une nouvelle paire de chaussures, mettent des T-shirts neufs avec des noms de joueurs de football ou des noms de grandes marques (contrefaçons), des vestes en cuir ; ils vont chez le coiffeur et affichent un téléphone portable, dernier modèle. A l'occasion des fêtes, les femmes et plus particulièrement les jeunes filles qui envisagent un mariage dans un avenir proche, portent une jupe en soie plissée avec des fleurs, bordée de dentelle dorée, une blouse en lamé aux couleurs vives, des bijoux ; elles se lavent et se peignent les cheveux, en mettant des accessoires colorés, elles s'épilent les sourcils, mettent du parfum, du fard sur les paupières, du rouge à lèvres et du vernis à ongles. De cette manière, les jeunes filles se font belles afin de se montrer devant les futurs beaux-parents, devant des copines et des parents qu'elles veulent impressionner. En fait, selon les critères rom, la beauté de l'apparence signifie principalement le port de pièces vestimentaires et accessoires chères et à la mode. Pour les hommes, la mode vient des jeunes hommes gadje mais aussi de la télévision, tandis que pour les femmes, elle provient des femmes rom les plus fortunées, qui portent, elles, tel ou tel tissu, « *de X lei le mètre* ».

Le port d'habits chez les adultes se fait de manière très homogène. A l'exception d'une variation de couleurs et de la robe blanche de mariée, ainsi que de l'habillement et de la coiffure des femmes mariées le lendemain des noces, il n'existe pas d'habits cérémoniels particuliers. On dit d'ailleurs à propos de la jeune femme mariée habillée pour la cérémonie d'après les noces : « *elle restera ainsi habillée pour toute sa vie* », comme si un destin implacable était transfiguré dans son costume. La robe blanche de mariée (avec les accessoires typiques, tels la coiffure et le voile) est la même que chez les Gadje. A cet égard, il ne faut pas oublier que lors de la cérémonie de mariage, la mariée porte brièvement cette robe (gadje) pour la changer ensuite cérémoniellement avec les jupes (rom). Le marié, lui, ne change pas d'habits rituellement.

La différence de statut social est difficilement décelable par la seule apparence des habits : riches et pauvres s'habillent de la même manière et s'efforcent d'apparaître sous leur meilleur jour. On ne change pas d'habits pour aller au travail, ni pour aller en ville, on

ETRE UNE FEMME DANS LE MONDE TSIGANE

³ Ceci est également remarqué chez les Gitanos de Saragosse par Miriam Lee Kaprow: "*speedily consuming of depleting such valuable items as cars, furniture, new clothing, money*" (Kaprow, 1992: 225). Selon Kaprow, ce mode d'usage des objets correspond à ce qu'elle appelle "*celebrating impermanence*", une résistance face aux structures et à la continuité, une réaction issue de la précarité traditionnelle des Gitans



photo de
Iulia Hasdeu

porte les nouveaux habits sans souci de les conserver ou de les protéger. Plus généralement les objets vestimentaires, comme la plupart de biens domestiques (meubles, appareils électriques, vaisselle, etc.) ont une vie courte. Une fois porté ou utilisé une première fois, n'importe quel objet, sauf l'or, perd son intérêt, sa valeur esthétique, sa brillance, sa fraîcheur et ses couleurs ; il peut être abandonné, oublié, négligé ou détruit avec une étonnante aisance. En revanche, les objets neufs sont de vrais objets et cela s'applique d'autant plus aux habits qui sont si visibles en public³. Mis à part l'or ; pour un mariage, un baptême ou des funérailles les objets nécessaires sont inconditionnellement tous neufs : « *si tu mets pour la dot des anciens tissus, de ceux que nous portions il y a quelques années, les gens vont te rire au nez. Personne n'ose aujourd'hui montrer ces tissus comme ça* » (Silvia). Cependant, dans la vie de tous les jours, on peut mettre d'autres vêtements déjà portés qui proviennent de magasins de seconde main, car peu chers et accessibles pour les moins fortunés.

Pour leurs jupes, les femmes se procurent des tissus avec une richesse de motifs, en majorité floraux, et une variété de couleurs dont le contraste est fort : violet, vert sur orange ; jaune, vert, blanc sur rouge. Ce sont les marchands chinois dans une grande surface de type bazar (située à la périphérie de Bucarest) qui commercialisent ces tissus. L'avancement en âge pour les hommes s'accompagne du port du chapeau ; pour les femmes, on remarque la disparition progressive des tissus en soie ou en nylon portés actuellement, signifiant que leur garde-robe peine à être renouvelée. En dépit des modes et de l'âge des femmes, la longueur des jupes est néanmoins constante, sa limite inférieure se situant à la cheville.

Des accessoires tels que le tablier (*kàtrintsa*), le fichu noué sur la

CORPS ET VÊTEMENTS DES FEMMES ROM EN ROUMANIE.

nuque (*diklo*), les colliers de coquillages (*ghioace*) et de pièces de monnaie en or, la coiffure sous forme de deux nattes prolongées par des bouts de tissus (notamment quand les cheveux ne sont pas assez longs) complètent le costume féminin. Le tablier et le fichu ont une apparence semblable aux jupes, de couleurs vives, de motifs floraux avec parfois des bordures dorées ou dentelées.

Dans son format ancien, le tablier ressemble à la jupe : la *rotkia* se lace devant ; le *kàtrintsa*, moins large, se met par-dessus et se lace par derrière. Dans la version actuellement à la mode, la jupe, *rotkia*, est boutonnée devant à la verticale, alors que le tablier se présente dans une version « mini », arrondi et avec une poche devant – « *une femme de T. en a apportés et vendus, et ensuite plusieurs jeunes [femmes] on commencé à le [ce modèle] copier* » explique toujours Silvia. Le tablier peut disparaître complètement chez les jeunes femmes mariées, ce qui n'est guère apprécié dans les commentaires de plus âgées. Avec le tablier on peut s'essuyer les mains et le visage ou essuyer un enfant lavé, sa disparition enlève obligatoirement aussi tous ces gestes.

Une différence d'avec les femmes gadje dans le port du tablier est très significative. Il est de coutume parmi les femmes gadje (plutôt âgées) des villages considérés⁴ de porter un tablier, mais non seulement pour cuisiner mais aussi pour sortir, comme signe de moralité (à savoir l'application dans le domaine domestique) tandis que le même tablier signifie chez les femmes rom la protection de leur souillure sexuelle dirigée vers l'extérieur⁵.

Les tresses sont un signe distinctif des femmes par rapport aux filles. Cette coiffure est couverte ensuite du fichu noué sur la nuque. Tout comme les tissus de jupes, les fichus sont dénombrés dans la dot – il en faut de 40 à 100 pour avoir une bonne réputation. Le fichu peut avoir des vertus protectrices – étendu sur un malade de la famille, emmaillotant un bébé. Un fichu neuf est noué au cou d'une bouteille d'alcool donnée à boire de manière cérémonielle dans les fêtes. Le fichu change aussi de signification quant à la façon de le porter : noué sur la nuque en temps normal, sous le menton en temps transgressif, tel celui du deuil ou d'une sortie à Bucarest quand on veut cacher les boucles d'oreilles de peur de ne pas être victime de vol. Comme le tablier, le fichu fait aussi partie de l'habillement traditionnel des Roumaines (porté encore par les femmes âgées à la campagne). Mais tiré davantage sur le front, et en tissu de couleurs vives, il est un véritable marqueur d'une apparence différente.

Les jupes se remarquent tout particulièrement dans cet ensemble

⁴ Et de la campagne roumaine en général

⁵ Judith Okely note à ce propos: "The apron for a Gorgio housewife has a diametrically opposed function which is to protect the dress from the 'dirt' of food and cooking. For the Gypsy the apron is to protect the food and cooking from the 'dirt' of the dress which is ritually contaminated by the outer body and specially the sexual parts" (Okely, 1975: 64).

ETRE UNE FEMME DANS LE MONDE TSIGANE

⁶ Figure sans cesse contestée équivalente au représentant politique, négociateur avec les autorités gadje en faveur des Roms d'un village.

vestimentaire. Une vie sociale intense s'organise autour d'elles : acheter les tissus au marché, les stocker en mètres dans l'ordre dans lequel on les a achetés, coudre ou faire confectionner les jupes, les donner en cadeau à une parente proche, en déchirer une et la jeter lors d'une querelle, en accumuler en vue de composer la dot de sa (ses) fille(s), changer de couleurs quand il y a un décès dans la famille, revenir au port du rouge quand le deuil a cessé, etc. Elles sont par ailleurs un instrument de pouvoir des femmes. Quelqu'un peut être à jamais stigmatisé à cause d'une jupe. Tel est le cas d'une famille habitant à un kilomètre de distance des autres maisons, dans les champs, et avec qui « *personne ne veut avoir à faire* ». Silvia raconte que, « *la femme, Veta, était en colère parce qu'on lui a interdit de retourner chez ses parents, elle s'est essuyé le visage avec la jupe et ensuite elle a souillé [contaminé] son mari et ses enfants* ». Dans une autre histoire, la jupe a servi à ostraciser une famille dont on estimait la présence comme illégitime : « *c'est une famille qui est venue s'installer ici - des voleurs, des gens qui faisaient venir tout le temps la police qui s'en prenait à nous tous... une fois, bulibasa⁶ a demandé sa femme de les souiller, pour qu'ils s'en aillent. Elle est allée vers eux et a jeté sa jupe sur la maison. Tous étaient dehors. Et quand ils ont vu ça, le vieux, a vidé l'essence d'un pot et a mis du feu sur toute la maison. Ils ont laissé tout brûler, jusqu'aux murs et après, ils ont écrasé aussi ce qui restait des murs. Tout a brûlé, habits, meubles, les pots au saindoux, les salamis (ils venaient d'égorger un cochon)... Tout. Deux mois après, bulibasa lui a donné trois pièces d'or comme ils ont convenu au kiris, pour reconstruire sa maison* ». On verra plus loin d'où vient ce « pouvoir de la souillure » des jupes.

Les tissus, entièrement neufs, pour les jupes, les tabliers et les fichus constituent donc un stock qui fait partie de la dot. Ces tissus sont gardés à part, jamais mélangé avec les vêtements portés. Bien qu'il ne s'agisse pas d'hériter ce stock mais de le re-constituer à chaque fois, on trouve toujours un endroit de la maison, voire une chambre à part où les tissus et les jupes déjà confectionnées, jamais portées, sont empilés. Ce stock est dû à la présence de plusieurs femmes dans la maison, des achats successifs pour correspondre à la mode, et parfois, il s'agit aussi des stocks de brus fugitives qui ont tout laissé en partant ou ceux des filles ou petites-filles à marier dans l'avenir. Un stock compromis de jupes non-portées mais endommagées (par une souris par exemple) ou démodées est réutilisé : on les transforme en tabliers ou jupes pour les petites filles de la famille. Annette Weiner considère qu'il s'agit de « richesses » et « possessions » féminines (Weiner, 1983, 1992).

Au-delà de cet attribut « féminin » parce que portées, manipulées, transformées et converties en pouvoir souillant par les femmes, les

jupes constituent une pièce identitaire très prégnante, un emblème de l'appartenance et un signe d'unité ethnique – « *une grande chose pour nous, les Tsiganes* » – et un critère de distinction entre « *les Roms, comme nous, qui avons des jupes* » (Silvia) et « *ceux d'une autre sorte, les Rudari ou les Vătrași, [dont les femmes] n'ont pas des jupes* », de même qu'un stigmate tsigane: « *nous, les femmes, dès que les policiers nous voient avec ces jupes, ils demandent – vos papiers!, encore que maintenant ça va, mais avant, au temps de Ceausescu, ils demandaient où l'on travaillait – c'était pour nous endosser des amendes car ils savaient très bien que nous les Tsiganes, nous ne travaillons pas dans les usines* » (Mândra, 28 ans). Dans ce registre identitaire, on constate que le costume féminin, bien qu'il change, à travers le temps, de couleurs, de tissus, de modèles et de modes de confection (de la couture à la main à la couture faite à la machine à coudre), garde un certaine constance dans son ensemble, ses significations et ses usages- « [...] *the most that such possessions accomplish is to bring a vision of permanence into a social world that is always the process of change* » (Weiner, 1992: 8). En même temps, nous pouvons regarder le costume féminin comme un instrument de la résistance envers l'appareil répressif des Gadje car les femmes rom n'ont pas cessé de le porter malgré la stigmatisation qu'il leur confère.

Observons aussi que même si l'habit ne fait pas tout seul le genre, il est sans équivoque un marqueur de la différence entre masculin et féminin, ce qui correspond à d'autres situations culturelles, y compris la nôtre, comme le remarque Elisabeth Fischer (2006). Par ailleurs, le costume est un marqueur de la différence de statut de la femme : une fille nubile n'as pas un stock entier de jupes à elle comme une *bori* (épouse, belle-fille) mais une garde-robe diversifiée, qui comprend une ou deux jupes ainsi que des habits *gadje* à la mode – par exemple, elle peut s'habiller en pantalons (souvent des *jeans*), ce qu'une femme mariée n'est pas autorisée à faire. Néanmoins, les premières vraies jupes de jeunes filles (jusqu'alors, les fillettes portent des jupes improvisées, cousues rapidement et sans finitions) que ces dernières commencent à porter à partir de 9-10 ans, sont investies d'une grande importance et portées avec fierté et souci esthétique. Nous avons vu également que la différence, *shei bari* (jeune fille vierge) / *bori* (épouse, bru) est lisible également dans les autres éléments du costume : la fille nubile ne se tresse pas les cheveux en deux nattes avec une raie au milieu, le tablier et les fichus apparaissent uniquement dans le costume des femmes mariées.

La souillure

Dès leur premier contact sexuel, les jeunes partenaires des deux

ETRE UNE FEMME DANS LE MONDE TSIGANE

⁷ Un autre mot, *păcăli*, désigne les exclus à jamais par une souillure qui n'a pas été gérée correctement

⁸ Ceci nous donne une autre clé de compréhension possible des mariages à répétition (dans la même ligne de parenté): afin de restreindre le risque de contamination, on préfère s'allier avec la même famille que son frère ou sa sœur, ou en cas de veuvage ou de dissolution de l'union se remarier dans le même groupe de parenté qu'auparavant, ou même, exceptionnellement, de recourir à l'échange des filles (mariage des cousins).

sexes sont considérés comme souillés. « Marié-e » équivaut à "avoir des relations sexuelles », et avoir des relations sexuelles signifie être « souillé-e ». Chez les adultes, la partie inférieure du corps qui participe du contact sexuel est impure, elle est désignée de *spurcată* (distinct de *melalo* qui signifie simplement sale)⁷. Tout ce qui est au-dessus de la taille ainsi que ce qui est à l'extérieur de l'habillement (par exemple, le tablier avec lequel on peut s'essuyer le visage ou les mains) est considéré comme pur.

L'enfant résultant de la copulation naîtra impur, le ventre de la femme enceinte étant la preuve visible de l'impureté sexuelle qui est à son origine. Ainsi les accouchées et leurs nourrissons sont eux aussi *spurcați*. Les femmes enceintes et les parturientes ne peuvent pas préparer à manger ni manger à la même table que les autres membres de la famille et elles évitent de se montrer ou de prendre la parole. Cela est respecté surtout si l'assistance est nombreuse, si la belle-mère et/ou une autre belle-sœur sont là pour prendre la relève des travaux domestiques. Une femme avec un nourrisson dans les bras ne sera pas prise en voiture pour ne pas souiller cette voiture. Du fait de la souillure de la parturiente, on ne pratique pas l'allaitement d'autres enfants que le sien en cas de difficultés d'allaitement ou d'autres problèmes post-natals de la mère.

Accoucher et se marier plusieurs fois signifie un degré supplémentaire de souillure, « *elle est spurcată de tous* » dit-on sur une femme qui est passée par plusieurs mariages⁸. Du baptême au premier rapport sexuel, les enfants sont entièrement purs, ils servent même de gage de la pureté dans certains actes rituels : c'est un enfant qui va porter le grand cierge du baptême.

Après l'enfance vient le mariage marqué par le premier rapport hétérosexuel. Du fait du rapport sexuel entre mari et femme, chaque couple se doit de protéger les autres de sa pollution et de se protéger de la leur. Ainsi, j'interprète le mariage comme un contrepois de la pollution pour l'ensemble de la communauté : il est sensé contenir la pollution. Les couples qui cohabitent dans la résidence patrilocale doivent se servir de lavabos et de savons séparés comme si le principe était « à chacun-e sa propre pollution ». C'est ce qui se dégage d'ailleurs des rapports avec les nourrissons et les parturientes décrits plus haut.

Une femme mariée doit constamment laver les pantalons de son mari et ses jupes, pièces vestimentaires qui se trouvent en contact avec la partie inférieure du corps, celle qui intervient dans l'acte

CORPS ET VÊTEMENTS DES FEMMES ROM EN ROUMANIE.

sexuel. Les habits des enfants sont lavés dans un lavabo à part, avec le morceau de savon qui leur est destiné. On peut leur rajouter les fichus et les habits du haut, entièrement purs aussi. Le tablier, lui, doit être lavé à part aussi. Si des cuvettes distinctes ne sont pas disponibles pour toutes ces catégories d'habits on en improvise une avec un sac en plastique étendu sur un vieux pneu par exemple. Ensuite, on lave dans un lavabo à part avec un autre morceau de savon les jupes et encore à part les pantalons – « *je ne mets pas les pantalons et les jupes, bien que tu puisses dire que les deux sont spurcați, car les pantalons d'homme ont des poches et parfois, l'homme met des graines de tournesol dedans et il en mange, je ne peux pas les mettre avec mes jupes souillées, ça va le souiller, Dieu nous protège* » raconte Silvia. Certes, on se demande comment on peut garder ces distinctions sans se tromper de savon, de cuvette, etc. Il est fort probable que des confusions existent souvent mais elles doivent rester privées et tues⁹. Tout compte fait, la préoccupation pour la pureté/impureté des habits amène une grande charge de travail aux femmes. Elles doivent fabriquer du savon et laver les vêtements en les séparant les uns des autres et ceci tous les jours. Dans le trousseau de la mariée entrent obligatoirement les cuvettes et une vingtaine de kilos de savon, symbole de ce rôle social de « laveuse ».

Si on a porté une jupe un jour, et que l'on en met une autre le lendemain, la première doit être lavée de suite : porteuses de pollution, les jupes ne doivent pas traîner à la portée des enfants, ou sur l'oreiller du lit. Du fait de cette séparation des habits, requise par les prescriptions mentionnées, une machine à laver est un appareil inutile, même pour les femmes dont le statut économique permet une telle acquisition. Une jeune femme, qui semble insuffisamment appliquée quant à ce devoir de laver les habits fréquemment et soigneusement, sera qualifiée de *melali*, c'est-à-dire de sale, dégoûtante. Et on associera aussi cela à son caractère en la disant repoussante, bonne à rien.

Le lavage répété au savon artisanal, souvent suivi d'un rinçage insuffisant à l'eau froide, tout comme le travail des femmes qui consiste à couper, ramasser le bois et faire le feu sont responsables d'une vie des jupes assez courte : on les met une dizaine de fois tout au plus. Ensuite, si le tissu est décoloré mais encore entier, les jupes passent au statut de jupon. C'est le jupon qui touche directement le sexe qui est le plus souillant et qui sert d'instrument fatal dans les vengeances. De manière plus générale, la logique du recyclage des habits, savoir féminin, suit la logique de séparation entre pur et impur. D'un fichu pur on peut faire une chemise d'enfant, de plusieurs ont fait une chemise de femme, mais on ne peut pas transfor-

⁹ Pour les Roms de San Francisco (chez lesquels les mêmes précautions de pureté existent), Ann Sutherland note à ce propos: "No one can adhere to such an ideal at all times in its strictest sense, nor it is considered necessary to do so" (Sutherland, 1977: 384).

ETRE UNE FEMME DANS LE MONDE TSIKANE

mer une jupe déjà portée, donc impure, en tablier qui est la protection contre l'impureté. C'est pourquoi, les jupes portées, ne pouvant pas être à leur tour transformées, doivent être détruites. Quand on a décidé la fin d'une jupe et d'un jupon, on les brûle dans un feu allumé loin de la maison, dans les champs. En pratique, si on fait le même feu chez soi, derrière la maison, il ne faut surtout pas *dire* qu'il s'agit de jupes souillées : « *tu mets les jupes dans le feu en essayant de ne te faire voir par personne, si quelqu'un te voit et te demande – qu'est-ce que tu brûles là ? – tu ne lui diras pas que c'est des jupes, car il dira – ah, la fumée vient sur ma maison, je la respire et tout – tu lui diras, c'est des habits trop vieux des enfants ou un truc comme ça* » explique Silvia.

Notamment les jeunes adultes mariés et en particulier les brus, doivent se laver avec de l'eau au réveil car l'on suppose que pendant la nuit on a touché ses parties intimes (ou celles de son-sa partenaire). Avant de se laver, ils-elles ne peuvent toucher aucun récipient, il faut que quelqu'un d'autre leur fassent couler de l'eau. Bien entendu, si on est seul, à savoir à l'abri des regards extérieurs, on se débrouille, de la même manière que pour les savons et les cuvettes ...

Des degrés différents d'impureté, dont certains tolérables et d'autres intolérables, sont désignés par des catégories discursives indigènes : *spurca* (tolérable car inhérent au rapport sexuel – mari et femme sont *spurcati*), *păcăli* (intolérable, représentant un acte grave et entraînant des conséquences importantes, Veta a *păcălit* son mari), *măscări* (médiocre, parler en termes sexuels, tolérable par défaut – dans une querelle quand on se lance des mots à référence sexuelle, après avoir dit des gros mots il faut cracher pour purifier la bouche de ce contact symbolique avec le registre sexuel).

Nous avons vu que les catégories pur/impur déterminent des classifications de personnes à l'intérieur de la communauté rom : Veta et sa famille habitent en dehors du village, ils sont *păcăliți*. Pur/impur établissent aussi une classification par catégories ontologiques : les nouveau-nés et les morts sont souillés, les enfants sont purs, les Gadje peuvent parfois se faire intermédiaires de la pureté (le pope, la marraine, etc.), les femmes sont plus souillées que les hommes. Une géographie des espaces suit la même logique : l'extérieur du village, les champs peuvent supporter la souillure, mais la maison est par définition un lieu pur, on n'y mettra pas des enfants au monde, on n'y déposera pas les corps morts. Pour ces deux derniers types de situations on monte la tente dans la cour et on y accomplit des rituels de purification (ce sera à un autre endroit que là où on fait le

feu pour préparer à manger en temps normal).

Sutherland (1975, 1977) voit le système de la pureté/souillure comme une métaphore généralisée intriquée avec la chance et la santé qui trace des séparations entre des instances tels féminin/masculin, enfant/adulte, nourriture/non-nourriture pour maintenir - plus particulièrement dans le fantasme- la frontière avec les Gadje. Ce fantasme est évidemment crucial dans le maintien du symbolisme de la frontière.

Dans un grand nombre de cas, les menstrues détiennent un pouvoir nuisant¹⁰. L'originalité du cas rom décrit ici, bien qu'il ne soit pas unique¹¹, réside dans le fait que le sang menstruel n'est pas à lui seul une source de pollution : « *une fille vierge quand elle a ses règles peut s'asseoir sur la table, il n'en est rien, c'est seulement quand elle est mariée, elle n'a plus le droit.* » (Radu, 52 ans, le mari de Silvia). Dans le même sens, j'interprète le fait que les discussions sur les douleurs menstruelles et la ménopause ont été de loin plus aisées que celles sur les rapports sexuels : elles avaient lieu parfois en présence des hommes. Bien entendu, les menstrues sont vues comme précondition de la fécondité, car « *l'enfant se forme du sang de la femme qui est coagulé par cette chose liquide qui vient de l'homme, c'est pour ça qu'après le sang ne coule plus et devient le sang de l'enfant* » (Silvia).

La souillure provient donc du rapport sexuel, entendu comme la rencontre des fluides sexuels, et au niveau catégoriel de la rencontre de deux principes différents. Cependant, bien que les femmes et les hommes sexuellement actifs aient le pouvoir de souillure dans le bas de leur corps, les femmes sont plus souillées que les hommes. Judith Okely explique cela ainsi : « *for a man, sexual intercourse involves temporary absorption into the other, while for the female it may entail permanent absorption, by conception, of the 'other' into inner body* » (Okely, 1975: 65). C'est aussi ce que Leela Dube dit à propos de la souillure sexuelle des femmes en Asie du Sud (Inde, Pakistan, Bangladesh) : « *the pollution she incurs through sexual intercourse is internal whereas that incurred by men is only external* » (Dube, 1997: 50). Dans tous les cas, cette pollution intrinsèque au rapport hétérosexuel est dangereuse par son omniprésence : tout rapprochement entre mari et femme est vu comme chargé de sexualité, donc de pollution potentielle.

L'homme aussi peut souiller, mais ses actes sont davantage volontaristes et exceptionnels, en raison des ses vêtements fermés. A ma première arrivée sur le terrain en 2001, un scandale venait de se produire : au bar-magasin le plus central du quartier rom, un Rom énervé parce que, n'ayant pas remboursé sa dette depuis trop longtemps,

¹⁰ Les pratiques juives de purification des femmes après leurs règles et les couches ont été reprises et adaptées par le Christianisme entretenant pour longtemps la croyance selon laquelle les menstrues sont dangereuses (Douglas 1998 / 1975). D'autres sociétés africaines ou océaniques partagent la même croyance (Héritier 1996 ; Godelier 1982, Godelier et Panoff, 1998).

¹¹ Leela Dube (1997) le signale pour de nombreux groupes en Inde, Pakistan et Bangladesh.

ETRE UNE FEMME DANS LE MONDE TSIKANE

¹² Mes informatrices et informateurs ne connaissent pas d'autres termes pour le sexe, relevant du langage médical par exemple.

on n'acceptait plus de le servir à crédit, « *s'est arraché des poils [pubiens] en les jetant sur le comptoir en disant 'na, si tu ne me vends pas à moi que tu ne vendes plus rien à personne' et tout le monde est sorti et le bar a dû être démoli car personne n'y va plus* » (Mândra, 28 ans). Le but de cet acte extrême était que le bar perde sa clientèle rom qui était majoritaire, ce qui s'est d'ailleurs produit. Pour y remédier, le propriétaire a été obligé de démolir toute la construction et de bâtir un nouveau bar pour regagner ses clients. Néanmoins, les femmes restent plus polluantes que les hommes. En même temps, cette capacité masculine de souiller montre que la souillure n'est pas naturellement féminine, ni intrinsèque à la féminité (comme le sang menstruel), mais qu'elle provient d'une configuration relationnelle jouée en fonction des circonstances.

Le sexe de la femme

Ainsi s'explique l'accent mis sur la virginité, vue comme non-relation sexuelle. L'argument invoqué dans le mariage pour vouloir une belle-fille vierge ou un gendre puceau est « *de ne pas le/ la prendre spurcat/a par un/ e autre* ». Cependant, c'est bien la virginité de la fille qui doit être prouvée après la nuit de noces, et non celle du garçon. La virginité donne du sens au mariage car sans elle il n'y a pas de fête. Si la fille n'est pas vierge, et que l'on n'en a pas été averti, la dot (*zestre*) doit être sur le champ augmentée par les parents de la fille pour compenser le supplément de souillure infligé au garçon. Dans ce cadre, le costume féminin et les autres objets symbolisant la protection contre l'impureté (savon, cuvettes) constituent la partie la plus importante de la dot – « *autrement la belle-mère dira à sa belle-fille 'quoi, t'as donné que ta chatte?!'* » (Gina, 26 ans)

« Donner la chatte », *dai mij*¹², est aussi une menace et une injure grave qui apparaît verbalement et gestuellement dans les querelles. J'ai pu observer que beaucoup de plaisanteries amicales et de jeux de tendresse parentale tournent autour du mij de la petite fille et beaucoup de craintes autour de celle de la femme mariée. C'est pourquoi, le sexe des petites filles est regardé par les garçons plus âgés avec curiosité et grand sérieux quand la mère leur donne le bain ou quand on peut jouer avec elles. Néanmoins, une petite fille qui montre son sexe en soulevant sa jupe apprend très vite le mot *lajean* (*rusine*, honte) alors que le garçon qui montre son petit pénis est encouragé avec rires.

Les femmes ne mettent jamais de culottes. Si en hiver, elles doivent se protéger du froid et mettre un collant, elles le découpent entre les jambes. Depuis l'âge où l'on apprend le contrôle des sphincters, les fillettes veulent que leurs collants soient découpés, qu'elles puissent

uriner en position debout, sans soulever leur jupes, seulement en écartant les jambes, comme leurs mères. On considère que les culottes gênent et restreignent les mouvements: « *chez nous, grâce aux jupes, les femmes peuvent écarter les jambes, s'asseoir comme elles veulent, commodément, on y voit rien, tandis que vous, les Roumaines, vous êtes tout le temps en train de serrer les jambes, d'essayer de vous couvrir avec vos minijupes si petites* » (Dumitru, 72 ans). Ainsi, les culottes-string, qui attirent l'attention des jeunes femmes sur les stands du marché, influencées par une surexposition de ces articles vestimentaires à la télévision, sont vues par les personnes âgées comme quelque chose d'inutile et ridicule dans la mesure où elles ne peuvent pas être portées car cela signifierait devoir soulever les jupes pour uriner, donc une plus grande capacité de souillure.

En s'intéressant plus en détails à cette partie inférieure du corps, on s'aperçoit que tout ce qui est dans le périmètre de l'écartement des jambes des femmes, ou tout ce qui a été en contact avec les jambes (les chaussures) ou le sexe (les jupes, notamment le jupon intérieur et la bordure du bas) est considéré comme porteur de pollution. La femme ne doit pas enjambrer le foyer où l'on allume le feu, le passage des hommes ou celui des chevaux. Il faut qu'elle avertisse son arrivée devant une maison où l'on est en train de préparer les chevaux pour le voyage de manière à ce que le maître puisse orienter ses chevaux de côté pour que la femme ne croise pas leur chemin : « *avant on disait même que tu ne pouvais pas enjambrer les excréments des chevaux, il fallait les enlever avec une ramassoire, sinon on disait que le cheval va s'emplier de mousse dans le voyage, c'est à dire qu'il se fatiguera davantage* ». Ainsi, la femme dit à un homme « *Arak [tourne-toi, que je puisse passer]* ».

Comme déjà suggéré plus haut, il faut aussi faire en sorte que ce qui touche le bas du corps ne touche pas la bouche : « *une femme chez nous ne s'assoit pas sur le sac de maïs ou de patates [...] Avant, quand nous étions avec les tentes, tu n'avais pas le droit de porter les seaux d'eau à la main pour ne pas les toucher avec les jupes, combien de seaux n'ai je porté sur ma tête?! C'étaient de grands seaux et je les portais sans les soutenir avec les mains. Maintenant, moi, je mets le tablier toujours comme ça de travers sur la hanche, en sorte que le seau le touche lui et non la jupe. Mais ces jeunes femmes qui n'ont pas des tabliers... elles ne respectent plus ça* ». En réalité, ces jeunes femmes critiquées par Silvia essayent tout de même de porter les seaux à distance du corps ce qui représente un effort supplémentaire. A nouveau, nous voyons comment cela peut être manipulé dans un jeu entre le registre public et privé : « *elle, la voisine qui est au fond [de la cour], m'a dit un jour que j'ai touché avec la jupe son seau en passant à côté. Je te jure*

ETRE UNE FEMME DANS LE MONDE TSIGANE

¹³ Le rapport entre *bori* et *romni* est complexe, il reflète les enjeux de pouvoir qui régissent sur les femmes mariées, entre autonomie dans le couple et subordination dans la famille patriarcale (Hasdeu, 2008).

sur les yeux de mes enfants que c'était pas vrai. Elle m'a demandé de lui acheter un seau neuf. Je lui ai acheté un seau en plastique et ensuite elle a dit que non, son seau était en tôle émaillée et qu'elle veut un seau émaillé. Je n'y pouvais rien je lui ai acheté un seau émaillé » raconte Silvia.

Une jupe trop longue qui touche la terre ou les chaussures est vue comme ramassant toute la pollution des autres (femmes) qui se trouve dans la rue. La boue et la poussière des rues du quartier tsigane sont considérées comme imprégnées de la souillure des femmes, c'est pourquoi « *nous ne laissons pas les oies sortir de la cour comme d'autres font, parce qu'après tu vas manger cette oie qui a traîné là où passent toutes les femmes [il crache]* » (Radu).

Dans une autre histoire on apprend que « *Ciorică avait deux oies. Doi-nița, sa bru, a vu les oies venir vers le coin où étaient mises à sécher les jupes de Mia dans notre cour et elle a commencé à crier: 'ab, les oies, les oies, voilà, elles ont touché tes jupes, elles sont spurcate maintenant'. Ensuite, évidemment, Ciorică, son beau-père lui a dit 'mais, idiotte, pourquoi cries-tu comme ça, tu pouvais pas te taire?' Maintenant, au lieu de les manger, il est obligé de se débarrasser des deux oies, il cherche à les vendre aux Roumains* » (Silvia). Entre suspicions, dénonciations, accusations, les *borea* [belles-filles] et plus largement les *romnia* [femmes rom mariées, tout âge confondu]¹³ voisines ne peuvent pas être trop amies de peur de trop mélanger leurs souillures respectives. D'où la raison de se sentir, comme Silvia, étrangère : « *bien avec mes filles, et avec les Roumaines mais pas avec les romnia ici. Avec aucune.* »

On remarque aussi que les jupes sont ambivalentes par le fait qu'elles protègent de la pollution et la propagent en même temps. Dans ce sens la face extérieure est moins polluée, que la face intérieure – on peut s'étendre sur le lit en se serrant les jambes, mais en général on va éviter de dormir sur le lit de quelqu'un d'autre pour la même raison du principe « à chacun-e sa pollution ». Par ailleurs, drôle de protection que celle qui laisse à l'impureté du *mij* la voie libre vers le monde social, voie libre au propre sens du terme – le cône d'action du sexe féminin est celui défini, géométriquement, par la jupe, vêtement ouvert. Or, ce cône a une base extrêmement large grâce aux plis faits sur la taille – une jupe n'est guère appréciée si elle n'est pas assez large. Le sens de vêtement ouvert spécifiquement féminin est de mettre en évidence le potentiel souillant permanent du *mij*. Ainsi, les jupes sont dangereuses parce qu'elles portent la souillure du sexe féminin. Quand sa fille cadette, Gina, « s'est enfuie » avec son mari sans fête de noce, pour se venger de la famille du

gendre, Silvia s'est déshabillée et a escaladé la barrière neuve de leur maison – cette famille a dû ensuite démolir et brûler la barrière. Néanmoins, tout en laissant de la liberté et du pouvoir au sexe des femmes, la présence de la jupe réitère la frontière entre dessous et dessus, entre intérieur et extérieur, et cela aussi en raison de...son poids : 6 à 8 m de tissus sont nécessaires pour confectionner une jupe, ce qui fait qu'une jupe peut peser autour de 2 kilos. Bien que les matériaux synthétiques sont plus légers aujourd'hui, porter une telle jupe contraint certains mouvements, malgré les propos tenus à propos de la liberté des mouvements des femmes sans culottes cités plus haut. Il apparaît que la jupe (ainsi que la pratique de la porter sans culotte) est ainsi conçue et utilisée, de sorte à laisser libre voie à la pollution du *mij* afin de justifier l'idéologie selon laquelle la femme est davantage polluée que l'homme tout en limitant les mouvements et la mobilité. Ainsi, on voit se dessiner un cercle d'implications logiques : le corps féminin est davantage polluant, il faut limiter sa nuisance par des restrictions de mouvement, d'action et par un travail de purification accompli par les femmes ; pour que les femmes aient ce travail concret et symbolique à faire, il faut que de la pollution soit produite (acte sexuel) et répandue (les femmes en jupe) tout le temps. Le pouvoir des femmes, dû au vêtement ouvert qu'est la *rotkia* et à ses instrumentalisation extraordinaires (souiller une maison, des personnes) fait partie de cette chaîne d'implications logiques.

La sirène

Arrivée à ce point, notons les représentations de sirènes figurées dans les peintures murales en acrylique à l'intérieur des maisons et parfois sur les frontispices des maisons et sur les chars. Des femmes aux seins nus, le plus souvent à la chevelure blonde, créatures hybrides et fantastiques que Silvia et les membres de sa famille nomment *Faraoance - Pharaonnes*, languissent en grandeur surdimensionnée dans des paysages avec des petits lacs couverts de nénuphars, ou sur des mers où l'on voit des bateaux à voile à l'horizon. Les Pharaonnes sont positionnées de façon centrale et de manière immédiatement visible, sur le mur opposé à l'entrée ou à l'extérieur au-dessus de la porte d'entrée. Dans la composition globale, elles semblent régner sur des mondes paradisiaques, abondants, pacifiques. Chez Silvia, trois *Faraoance* régissent sur le mur principal de la chambre d'entrée¹⁴. On ne connaît ni l'origine de la représentation des sirènes ni celle de leur nom. Sa popularité n'est pas expliquée par mes informateurs et informatrices autrement que par une mode qui s'est propagée du fait de l'imitation. A mon sens, la sirène est une version iconographique de la romni dont le bas du corps est énig-

¹⁴ Jeremy Sutton Hibbert montre de telles peintures impressionnantes dont le style diffère de celui de Căleni, signe de la survivance thématique indépendamment du style.

<http://www.jeremy-suttonhibbert.com/features.asp?fldfeatures=23> [Page consultée le 20.07.2006]

ETRE UNE FEMME DANS LE MONDE TSIGANE

¹⁵ Si l'on tenait compte de la provenance des habits, on verrait que les habits destinés à habiller le haut du corps des hommes et des femmes ainsi que les pantalons du mari sont les mêmes que pour les Gadje, et en plus, s'ils proviennent des magasins deuxième main, ils ont même pu être portés par les Gadje ; tandis que les jupes destinées au bas du corps féminin sont confectionnées dans des tissus neufs, touchés mais non portés par les Gadje et très différents des habits féminins gadje. Dans cette optique, le bas du corps féminin serait davantage rom que le haut et que les corps des hommes.

matique et invisible. En tous les cas la figure de la sirène m'a rendu attentive à des pratiques de démarcations dans le corps réel des femmes. J'ai observé par exemple la limite supérieure des jupes où les lacets enserrent très fortement la taille : il ne faut pas glisser la blouse sous cette limite et pendant la grossesse, le ventre entier doit être au-dessous des lacets dans la partie du bas du corps délimitée par la jupe. Dans les moments de joie et de fête quand les femmes dansent, c'est également cette partie, la taille et le haut des hanches, qui bouge le plus, tandis que les jambes, les bras, les seins, les épaules font des mouvements très discrets, voire imperceptibles. Cette façon féminine de danser, apprise avec aisance par les fillettes rom, met en relief la taille et les hanches, autrement dit le point de rupture entre la partie haute et la partie basse du corps.

Le clivage se reproduit au niveau des parties du corps féminin, c'est-à-dire qu'on retrouve le contraste des éléments, la dualité, le double au niveau des jupes (intérieur/extérieur, tablier/jupe), de la tête et du cou. Des accessoires tels que le tablier, le fichu à mettre sur la tête, entièrement purs, semblent fonctionner comme des représentations inversées de la jupe, comme pour la récupérer dans le registre du pur. Les fichus, avec des motifs floraux, semblent être des métonymies de la jupe déplacées du bas vers le haut : en témoignent les tissus semblables ainsi que le soin et l'attention qu'on leur prête. Dans les querelles, les femmes s'arrachent les fichus en les jetant par terre, domaine impur. Cela semble un geste symétrique de celui plus grave et plus rare de la jupe sortie de son périmètre – le bas du corps – pour aller vers le haut (la figure de quelqu'un, une maison – cf. infra).

Cette dualité du corps apparaît comme un élément central dans l'ethos rom du masculin-féminin. Elle est l'expression de la métaphysique contenue dans l'anatomie du corps. La présence de la jupe marque clairement la distinction haut/bas – comme si le corps des femmes était un corps de sirène, deux en un. La dialectique Roms/Gadje se retrouve dans celle des parties (haute/basse) du corps. Toutefois, il reste impossible à dire quelle est la partie rom et la partie gadje¹⁵.

Corps de femmes, corps de société

Dans le contexte social des villages ethnographiés, les femmes rom ne détiennent pas de magasins ni la fonction des *bulibasa*, elles ne sont que porteuses d'or sans participer à sa transaction, elles ne gèrent qu'exceptionnellement les sociétés de collecte d'aluminium,

elles sont trafiquées plus qu'elles ne trafiquent, elles sont trahies, abandonnées, chassées, battues par leurs maris et/ou leurs belles-familles, et elles supportent le fardeau de l'ethnicité dans les obligations et les restrictions imposées par la doctrine de la pureté/souillure. Au niveau de la famille, surtout tant qu'elles sont *borea* les tâches ménagères et les soins des enfants reposent largement sur elles. Pour toutes les *romnia*, les prescriptions de la pureté imposent des lois qui marquent le corps et qui occupent l'esprit. Si une femme sans jupes est une aberration du point de vue rom, c'est parce que munies de cet accessoire, les femmes se trouvant dominées dans un ordre donné tout en leurs accordant des pouvoirs symboliques très importants.

Bien que dominées, leur position dans ce système est bien centrale. Judith Okely élabore un modèle fort intéressant qui met en relation le corps de femmes *gypsies travellers* de Grande Bretagne et la configuration de la frontière interethnique (Okely, 1975). Selon Okely, les tabous de la pollution (qui requièrent des précautions très similaires à celles décrites plus haut : lavage séparé des habits, interdiction de toucher les jupes, port du tablier etc.) traduisent ce contrôle et en même temps expriment le rôle joué par les femmes en tant qu'intermédiaires entre les Gorgios et les Gypsies. Les premiers sont souillés, les deuxièmes sont purs, les femmes gypsies se retrouvent au milieu. Cette auteure considère que la frontière entre les deux parties du corps (féminin) correspond à la frontière dans le corps social, entre Gorgios et Gypsies. Le corps féminin est ainsi littéralement traversé par la démarcation interethnique.

Différemment du cas décrit par Okely, la délimitation des registres pur/impur n'est pas aussi claire dans tous les registres chez les Roms *caldarari* : les Gadje jouent également des rôles rituels intermédiaires entre les domaines pur et impur. Le contact permanent avec l'altérité des Gadje est transcrit dans les codes rom sous la forme symbolique des aspects concernant la pollution corporelle rom. Comme un théâtre, le corps féminin évoque cette altérité essentielle. Si le corps féminin est « deux en un » c'est parce le monde est deux en un : gadjo et rom. Paradoxalement, c'est la partie inférieure (la soi-disant « autre » qui est la condition de possibilité pour la « romanité » car on ne naît pas Rom, on le devient une fois le premier rapport sexuel qui consacre la transformation du *chavo* (garçon) et *shei* (fille) en *rom* (homme marié) et *romni* (femme mariée) accomplis. Paradoxalement, il n'y a rien de plus « rom » que les jupes couvrant la partie la plus problématique du corps (le *mij*) ainsi que tous les gestes rituels

ETRE UNE FEMME DANS LE MONDE Tsigane

qui les accompagnent (lavage, « tourne-toi », etc). Autrement dit, posséder, utiliser, manipuler, laver, acheter, vendre, raccommo-der, porter et détruire les jupes, et les autres accessoires vestimentaires féminins c'est jongler avec la dialectique du pur/impur, du Rom/Gadjo, du féminin/masculin. Le costume féminin rom apparaît comme la transcription symbolique la plus claire de la frontière interethnique. Le double, qui est son principe, est une sorte de loi fractale qui se retrouve au niveau des parties du corps, du corps entier, de la société rom. Autrement dit, la rencontre hétérosexuelle est consécration de la romanité. Elle est également le miroir de la rencontre Roms/Gadje et en même temps le principe de la définition du genre. Ainsi, en analysant le gynocentrisme et l'ethnocentrisme du costume rom nous avons pu déchiffrer la grammaire culturelle rom.

Bibliographie

DOUGLAS Mary

1998. « La pureté du corps » terrain.revues.org. [en ligne] <http://terrain.revues.org/document3131.html> [Terrain, Numéro 31 - Un corps pur. Mis en ligne le 21.07.2005. Page consulté le 11.09.2005]
2001. De la souillure. Paris: Eds la Découverte. [orig. 1967, Purity and Danger].

DUBE Leela

1997. Women and Kinship : Perspectives on Gender in South and South-East Asia. Tokyo : United Nations University Press.

FISCHER Elisabeth

2006. « Robe et culottes courtes, l'habit fait-il le sexe ? » in : Anne DAFFLON-NOVELLE (ed.), Filles-garçons, socialisation différenciée ?. Grenoble : Presse Universitaire de Grenoble. p.241-266.

GATLIF Tony

1997. Gadjo dilo. France/Roumanie, film de fiction, 100min.

GODELIER Maurice

1982. La production des grands hommes : pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée. Paris : Fayard.

GODELIER Maurice, PANOFF Michel (eds.)

1998. La production du corps : approches anthropologique et historique. Amsterdam : Ed. des archives contemporaines.

HASDEU Iulia

2008. « Bori et r(R)omni. Réflexions sur les rapports sociaux de sexe chez les Roms căldărari de Roumanie » in Etudes Tsiganes 31-32, p. 116-143.

HERITIER Françoise

1996. Masculin/Féminin I: la pensée de la différence. Paris : Odile Jacob.

LOTEANU Emil

1975. Tabor ukhodit v nebo/ Les Tziganes montent au ciel. URSS, film de fiction, 95min.

KAPROW Miriam Lee

1992. « Celebrating Impermanence: Gypsies in a Spanish City » in Philip R. Devita (ed.), The Naked Anthropologist, Belmont, Ca.: Wadsworth, p. 218-231.

SUTTON HIBERT Jeremy

2006, pages consultées le 20.07. (photographies) [en ligne]
<http://www.jeremysuttonhibbert.com/features.asp?fldfeatures=23>

OKELY Judith

1975. « Gypsy Women: Models in Conflict » in : Shirley Ardener (éd.), Perceiving Women. New York: Halstead Press. p.55-86.

SUTHERLAND Ann

1975. Gypsies : The Hidden Americans. Waveland, Illinois : Waveland Press Inc.

1977. « The Body as Social Symbol among the Rom » in : John Blacking (ed.), The Anthropology of the Body. London : Academic Press. p. 375-390.

WEINER Annette

1983. La richesse des femmes ou comment l'esprit vient aux hommes. Paris : Seuil.

1992. Inalienable Possessions. Berkeley ; Los Angeles; [etc.] : University of California Press.