

Précarité de la transmission, rupture mémorielle et appel au religieux

Antony Artigas,
Licencié en politique économique et sociale, certifié en "Santé mentale en contexte sociale : précarité et multiculturalité", anthropologue et aspirant F.R.S-F.N.R.S. (équivalent du C.N.R.S en Belgique). Après avoir travaillé pendant près de vingt ans à l'accompagnement de familles en situation de grande précarité dans différents quartiers bruxellois, il prépare actuellement une thèse autour des questions de précarité et de la place du religieux au sein des populations tsiganes de Belgique.

Les Tsiganes ont depuis toujours été victimes de disqualification sociale. Cette forme d'exclusion partagée est devenue créatrice de lien par delà l'hétérogénéité des groupes. Si la relégation sociale dont sont témoins les Tsiganes est unanimement reconnue, peu de travaux portent sur les conséquences dévastatrices et la souffrance qu'engendre ce processus d'exclusion sociale. Les facultés d'adaptation des tsiganes aux changements d'environnement n'ont jamais permis l'appréhension des questions de santé mentale qui affectent ces populations.

Pour les Tsiganes, la santé mentale est toujours associée au monde des « gadjé¹ » et, par conséquent, considérée comme intrusive. En effet, les rejets séculaires dont sont témoins les Tsiganes depuis le XIV^{ème} siècle et la blessure toujours vive de la déportation ont définitivement rangé les « gadjé » et leur science du côté des personnes dont il faut se méfier. Avec l'histoire comme témoin, l'intrusion de l'étranger est assimilée à une trop grande prise de risque et peu de Tsiganes ont le souhait de voir « l'autre » s'emparer des questions intimes et douloureuses qui parfois se posent dans les communautés.

En prenant appui sur la méthodologie de l'observation participante, je me suis immergé au sein de différents groupes tsiganes. Pour questionner le déficit de la transmission de ces populations, je m'appuie sur des données recueillies au sein d'un groupe gitan du sud de l'Andalousie. La particularité de ce groupe réside dans une délocalisation forcée du nord de la Catalogne vers le Sud de l'Andalousie. C'est au nord de l'Espagne que se concentre l'essentiel des richesses du pays, et cette migration forcée est à l'inverse des mouvements migratoires naturels qui s'organisent toujours au départ



des régions pauvres vers les régions les plus riches. Cette déshabitation du lieu de vie originel va disloquer les familles : les anciens ont préféré se tourner vers les agglomérations de Jaen, Grenade ou Séville, villes où se concentrent d'importantes communautés gitanes. Les jeunes, eux, ont été séduits par l'idée de Vega, petite station balnéaire de la côte andalouse, et débarquent en 1991 dans le quartier de ce « Nouveau Village », bouleversant la vie de cette petite cité marquée jusque là par une cohabitation harmonieuse entre Gitans et non-Gitans. Vingt ans plus tard, en 2011, j'effectue mon premier séjour au « Nouveau village ». Le quartier est un ensemble de blocs à appartements coincés entre la fin d'une urbanisation résidentielle et une bretelle d'autoroute. Les espaces verts ne sont plus entretenus depuis longtemps et laissent place à une poussière de terre brûlée par le soleil. Les bâtiments sont délabrés, des fissures lézardent les murs tandis que les portes des halls d'entrée ont été arrachées. Les tags qui ornent les cages d'escaliers racontent les affrontements entre la police locale et les jeunes du quartier : les contrôles y sont nombreux et les allées et venues des patrouilleurs rythment la vie de la cité assignant les jeunes au seul territoire du « Nouveau Village ». L'implantation du groupe a bouleversé l'équilibre des anciens locataires : avec l'arrivée de cette nouvelle population des tensions vont opposer anciens locataires et nouveaux arrivants. Peu de temps

après, les « payos² » vont quitter le quartier, suivis par les familles gitanes originaires de Vega. A l'éloignement du lieu de vie originel viennent s'ajouter rupture et perte des liens entre les différentes générations. De tradition orale, la transmission mémorielle tsigane s'organise par les aînés. Détenteurs du savoir historique du groupe et des alliances entre familles, ils sont aussi garants de la « bonne » reproduction et de la transmission culturelle qui assure l'identité forte de la tsiganité. La disparition des aînés assimilée à une perte de « raïces³ », va rendre impossible toute perpétuation de gestes et de symboles communs avec d'autres Gitans. Ce processus de transmission verticale participe à la définition de l'identité gitane : être Gitan c'est avant toute chose pouvoir se situer dans un ensemble de relations et de liens familiaux qui définissent une place précise au sein de la communauté et, plus largement, de l'ensemble des groupes. Pour les Tsiganes, l'important ne réside pas dans le fait de savoir « où l'on va », mais bien dans celui de savoir « d'où l'on vient ». C'est par ce mécanisme actif de maîtrise de l'histoire et de rappel du passé que les Gitans s'ancrent dans le présent. Amputées de leur histoire, les familles que j'ai rencontrées doivent composer avec des nouveaux lieux et de nouvelles formes de « bris-collages » identitaires. Alors que la notion de « razapurat⁴ » servait de référence dans les alliances entre Gitans, elle est aujourd'hui remplacée par celle

¹ Le terme "Gadjé" est utilisé par les Manouches et les Roms pour désigner les "non-Tsigane". Les Gitans emploient le terme "Payo".

² "Payo" est le terme espagnol pour désigner les "Gadjé", soit les non-tsiganes.

³ Racine en castillan.

⁴ Par ce terme, les Gitans font référence au linéage historique de leur famille construit exclusivement sur des alliances entre différents groupes gitans.

⁵ Sur la question du métissage lire CHANSON P., 2011, Variations métisses. Dix métaphores pour penser le métissage, Louvain-la-Neuve, Bruylant-Academia.

Précarité de la transmission, rupture mémorielle et appel au religieux (suite de la page 6)

de « métisse », c'est-à-dire un entre-deux en flottement d'où l'individu peine à trouver des points d'appui pour pouvoir se reconstruire. Entre désaffiliation et exil de soi, la conversion religieuse au mouvement pentecôtiste va s'échafauder comme une réponse au déficit de transmission et proposer un lieu de sens et de soin pour combler le vide engendré par la disparition des aînés du groupe.

En d'autres termes, c'est à l'intersection des mondes symboliques et sociaux que s'ouvrent les

affectations de la précarité : enfermement sur « soi », impossibilité à faire comme à maintenir du lien avec les siens. La désagrégation du lien social laisse place à l'éruption de conduites à risques que la communauté peine à réguler. De plus en plus éclaté, le lien plonge l'individu dans l'insécurité et contient toute tentative d'ouverture vers l'extérieur. Dans ce contexte de précarisation, les individus se reconstituent des espaces de solidarité en faisant appel au religieux qui apparaît comme un nouvel espace de régulation

sociale et de fabrique du lien. En proposant l'écriture d'une nouvelle biographie, la conversion offre une alternative à la désaffiliation et agence une nouvelle forme de « faire-famille ». Par son investissement dans les codes de l'humain, le religieux permet aux individus de se rassembler et favorise l'émergence d'une nouvelle identité affiliante où la notion de communauté retrouve son sens et peut à nouveau intégrer et prendre soin des plus vulnérables tout en comblant les déficits mémoriels de transmission. ■



Dilemmes et ambigüités de l'accompagnement social des Roms migrants (suite de la page 7)

dans des conditions extrêmes, à élever et nourrir leurs enfants, à entretenir les relations sociales au sein des groupes, et même à conserver une certaine vie culturelle (musique, chants et danse par exemple), le tout selon des critères et dans des mesures que nous récuserions, mais que nous devons constater et dont il faut bien avouer que les ressorts échappent au citoyen français lambda, y compris militant engagé. Les aides mobilisées par le réseau de solidarité entrent bien évidemment dans les ressources que les Roms captent pour cette survie. Mais c'est sans souscrire au but final des réseaux qu'on le décline en termes d'intégration ou d'insertion.

A partir de ce constat, s'il est fondé, on doit se demander : quelle est la raison profonde de cet accompagnement qui mobilise de la part de ceux qui l'effectuent une énergie considérable, entièrement gratuite, non sans risque et souvent non gratifiante, puisque les résultats attendus sont rarement au rendez-vous ou quand il y en a, restent très précaires ?

Inquiétante et fatale étrangeté

Mais est-ce bien l'intégration d'un public concret, singulier qui se joue ici ? Ne s'agirait-il pas aussi de quelque chose qui concerne le rapport de notre société à elle-même. Qui accompagne qui ? Les réseaux de solidarité implantés dans les villes centres (Lyon,

Saint Etienne, Grenoble pour notre région) accompagnent, tout autant que les Roms, les concitoyens de leur cité et leurs institutions vers l'« inquiétante étrangeté » que suscite dans nos vies normalisées et civilisées « à mort » cette population errante. Les militants du réseau invitent, obligent, leurs concitoyens à faire le chemin qu'ils ont fait eux-mêmes, surmontant leurs peurs. Ils les invitent à accepter le trouble que provoquent en eux la figure du Rom. Il y a peut-être là un malentendu tragique. Nous les voyons et les voulons nomades. Mais eux n'ont pas d'autres ambitions que de vivre, tout simplement, hors de cette errance imposée et harassante. ■